ЛОКК

СОЧИНЕНИЯ



ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ
ТОМ 93



ДЖОН ЛОКК

СОЧИНЕНИЯ
В ТРЕХ ТОМАХ

ТОМ 1

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
<< МЫСЛЬ >>
МОСКВА – 1985

ББК 87.3(3)
Л73

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

РЕДКОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:
акад. *М. Б. МИТИН* (председатель), д-р филос. наук *В. В. СОКОЛОВ* (зам. председателя), канд. филос. наук *Н. А. КОРМИН* (ученый секретарь), д-р филос. наук *В. В. БОГАТОВ*, д-р филос. наук *А. И. ВОЛОДИН*, д-р филос. наук *А. В. ГУЛЫГА*, чл.-кор. АН СССР *Д. А. КЕРИМОВ*, д-р филос. наук *Г. Г. МАЙОРОВ*, д-р филос. наук *Х. Н. МОМДЖЯН*, д-р филос. наук *И. С. НАРСКИЙ*, д-р юрид. наук *В. С. НЕРСЕСЯНЦ*, д-р филос. наук *М. Ф. ОВСЯННИКОВ*, акад. *Т И. ОЙЗЕРМАН*, д-р филос. наук *В. Ф. ПУСТАРНАКОВ*, д-р филос. наук *И. Д. РОЖАНСКИЙ*, д-р филос. наук *М. Т. СТЕПАНЯНЦ*, д-р филос. наук *А. Л. СУББОТИН*, чл.-кор. АН УзССР *М. М. ХАЙРУЛЛАЕВ*

Редакторы издания:
И. С. НАРСКИЙ, А. Л. СУББОТИН

Редактор первого тома
и автор вступительной статьи
И. С. НАРСКИЙ

Примечания
И. С. НАРСКОГО и *А. Л. СУББОТИНА*

Перевод с английского
А. Н. САВИНА

Л $\frac{0302010000\text{-}167}{004(01)\text{-}85}$ подписное

© Издательство «Мысль». 1985

ДЖОН ЛОКК
И ЕГО ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

В историю философии Джон Локк вошел как основоположник эмпирико-материалистической теории познания Нового времени. Историческая роль его состояла также в том, что он концептуально оформил доктрину либерализма как прогрессивную буржуазную идеологию домонополистической эпохи. Много было им сделано для защиты и разработки принципов свободы совести и веротерпимости.

Локк был верным сыном своего века, и острые социальные противоречия, драматические коллизии в недавно начавшем свое развитие теоретическом естествознании, столкновение новаторских философских принципов с реликтами средневекового миросозерцания — все это нашло широкое отражение как в методологии его мышления, так и в достигнутых им теоретических результатах. Учение Локка воздействовало на всю европейскую философию последующего столетия и на ряд мыслителей Северной Америки. На восходящем пути философии материализма это учение стало необходимой, хотя впоследствии и значительно превзойденной ступенью.

Ядром мировоззрения Локка была сенсуалистическая в своих отправных пунктах гносеология [1] Мыслил Локк на ее основе систематически и последовательно, и плодами его философских изысканий явились смелое решение вопроса о соотношении веры и разума, четкая постановка одной из самых сложных проблем теории познания — проблемы «вторичных качеств», плодотворная для своего времени концепция образования абстракций и убедительное обоснование важности семиотических исследований.

Согласно широко известной характеристике Ф. Эн-

[1] В английской философской литературе для обозначения теории познания (знания) принят термин «эпистемология». Однако здесь и далее мы предпочитаем не нарушать традицию, установившуюся в русской философской терминологии с начала XIX в., и употребляем термин «гносеология».

гельса, Локк был защитником интересов буржуазии и идеологом социально-классового компромисса 1688—1689 гг., которым завершилась целая полоса истории Англии — период революционного преобразования общества из феодального в капиталистическое [2] К власти в стране пришел сложившийся под знаком буржуазной политики блок двух партий — вигов и тори. «Виги» как политическая партия сложились еще в 1673 г., сначала как объединение противников союза правительства Англии с королевской Францией. Затем они стали выражать интересы торгово-промышленной верхушки. Тори были защитниками интересов средних и крупных землевладельцев и англиканской церкви. Образование союза этих двух партий знаменовало начало эпохи превращения Англии в крупнейшую промышленную, торговую и военную державу Нового времени.

1. ВЕХИ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА

Жизненный путь Джона Локка начался 29 августа 1632 г. в Рингтоне, небольшом городке графства Сомерсет, на юго-западе Англии. Родился Локк в индепендентской (левопуританской) семье мелкого судейского чиновника. Его отец стал на сторону парламента в борьбе против короля Карла (Чарльза) I Стюарта и в качестве командира конного эскадрона принял участие в военных схватках под Бристолем. В это время Джону исполнилось десять лет.

Английская революция середины XVII в. была третьей (после Великой крестьянской войны в Германии начала XVI в. и Нидерландского национально-освободительного восстания конца XVI в.) буржуазной революцией в Европе. Начиная с 1620 г. в течение двух десятилетий в стране шла ожесточенная борьба, часто переходившая в прямые военные действия. Буржуазия в союзе с так называемым новым, буржуазным по образу жизни и интересам дворянством поднялась против королевско-феодальной клики. В идеологическом отношении революция развертывалась в форме столкновения религиозных течений — пуритан, т. е. английских кальвинистов, с господствующей англиканской церковью и католиками, а также между различными течениями среди самих пуритан. Каждая из религиозных партий и сект апеллировала к биб-

[2] См. *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Соч., т. 37, с. 419.

лейским текстам, каждая из них утверждала, что всевышний стоит единственно и исключительно на ее стороне. Религиозная форма развернувшейся борьбы была, конечно, следствием общей идейной незрелости всех ее участников, но в тогдашних условиях она способствовала вовлечению в движение широких народных масс и придавала их действиям фанатический накал. Именно упорство и страсть народа, прежде всего крестьянства, обеспечили победы парламентской армии, привели Карла I на эшафот и утвердили провозглашенную в 1649 г. республику.

В 1653 г. было установлено единоличное правление Оливера Кромвеля в качестве верховного протектора. Утвердилась военная диктатура «нового» дворянства и армейской верхушки, направленная прежде всего на подавление радикальных движений, развернувшихся среди победивших республиканцев,— особенно «уравнителей» (levellers) и в еще большей степени близких к идеям утопического коммунизма «копателей» (diggers). Отмечая противоречивый характер протектората Кромвеля, Ф. Энгельс писал, что Кромвель совместил «в одном лице Робеспьера и Наполеона» английской революции [3]

Юный Локк уже второй год находился в стенах Вестминстерской монастырской школы, когда по приговору чрезвычайного парламентского заседания был казнен король. Известия о политических событиях будоражили школу, а царившая в ней обстановка сама по себе отвращала учащихся от прежних порядков. Обучение велось на схоластический манер, преподаватели оберегали своих питомцев от новых философских учений, как от скверны. В 1652 г., по окончании курса обучения, Локк поступает в колледж Христовой церкви Оксфордского университета.

В течение более чем тридцати последующих лет судьба студента, затем бакалавра и магистра Локка так или иначе была связана с этим старинным высшим учебным заведением.

Как лучшего ученика Локка приняли на казенный счет. Оксфорд перешел тогда в руки пуритан, но в его стенах продолжала господствовать схоластика. Локком овладевает глубокое разочарование в догматической философии, и когда позднее он резко осудил академическую культуру своего века, то имел в виду и затхлую атмосферу своей консервативной alma mater. Религиозную

[3] *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Соч., т. 1, с. 602.

нетерпимость англикан в стенах Оксфорда после победы революции сменила не меньшая нетерпимость индепендентов. Надо заметить, что, возненавидев религиозных фанатиков («энтузиастов») и схоластику, для некоторых представителей последней Локк сделал исключение: он считал Оккама, автора знаменитой «Бритвы», выдающимся мыслителем.

Руководствуясь мотивами, близкими к тем, которые побудили их прежде установить диктатуру Кромвеля, правящие классы в 1660 г., после смерти лорда-протектора и отказа его старшего сына унаследовать этот титул, предпочли реставрировать династию Стюартов: они надеялись, что установится наконец необходимая для них социально-политическая стабильность и что сын казненного короля, сделав выводы из минувших событий, будет проводить приемлемую для буржуазии политику. Надежды эти, охватившие вначале значительную часть общественности, не оправдались, и в этом скоро убедился и Локк.

Первые годы Реставрации были для Локка годами научного самоопределения. Поскольку он не пожелал принять духовный сан, путь к университетской карьере в силу действовавшего тогда в Оксфорде устава был закрыт, хотя его и допустили к преподаванию греческого языка и риторики, а затем и моральной философии, т. е. этики. Локк уже давно интересовался естественными науками, особенно медициной. Он с увлечением занимался физическими, химическими и метеорологическими опытами. Еще будучи студентом, он познакомился с Робертом Бойлем. Они стали друзьями, и теперь он помогал Бойлю в его экспериментах.

После кратковременной дипломатической службы при Бранденбургском дворе Локк возвратился в Оксфорд, но университет все-таки отказал ему в искомой им степени доктора медицины, и весной 1667 г. он принимает предложенное лордом Антони Эшли Купером (с 1672 г. граф Шефтсбери) место домашнего врача и воспитателя в его семье и переезжает в Лондон. (Одним из питомцев Локка стал внук лорда Эшли будущий философ-моралист и эстетик Антони Шефтсбери.) Локк продолжает естественнонаучные занятия и сближается со сторонником опытного метода исследования болезней врачом Томасом Сиднэмом (Sydenham), становясь горячим приверженцем его идей. Размышления Локка над методами медицины нашли отражение в писавшемся им вместе с Т. Сиднэмом и неоконченном трактате «De arte medica» (О медицинском ис-

кусстве) (1668). Когда в Лондон переехал Р. Бойль, он и Локк продолжили свои совместные опыты. За успехи в естественнонаучных изысканиях в 1668 г., Локка избирают членом Лондонского королевского общества, т. е. Британской академии наук.

По протекции генерала Монка граф Шефтсбери был приближен ко двору Карла II и продвинулся по служебной лестнице вплоть до поста лорда-канцлера Англии. Но вскоре он стал активным противником режима Реставрации, ибо нельзя было примириться ни с внешней политикой короля, подчинившего ее французским интересам, ни с его деятельностью внутри страны — подготовкой рекатолизации общества и усилением преследований протестантов, что подрывало экономическое благосостояние Англии. В доме Шефтсбери Локк оказался среди непосредственных участников нарастающей конфронтации. Будучи вовлечен в большую политику, Локк стал вскоре влиятельным советником своего покровителя, возглавившего оппозицию.

Но одновременно Локка все больше увлекают и философские проблемы. В 1671 г. в кружке своих друзей он вел споры по вопросам происхождения моральных норм, содержания естественного права и приемлемости религиозных догм для разума. По совету лорда Эшли, Т. Сиднэма, Дж. Тиррела и других участников кружка Локк начал составлять заметки по этой тематике, и из них за два десятка лет сложился знаменитый «Опыт о человеческом разумении»; писать книгу пришлось с большими перерывами, а закончить ее удалось только в эмиграции.

Уже в 1672 г. Локк совершил кратковременную поездку во Францию, а почти всю вторую половину 70-х годов провел в Монпелье, а затем в Париже. Он объяснял свой вояж необходимостью поправить здоровье, однако у него были политические поручения от вигов, и его очень занимали дискуссии с французскими любителями философии — предметом обсуждений были обоснование границ веротерпимости, возможность опытного метода и способы выведения онтологических предположений. Локк познакомился с картезианцами и окончательно утвердился в мысли, что схоластическая философия отжила свой век. Важным стимулом к продолжению работы над «Опытом...» стали встречи Локка с Жилем де Лонэ и Франсуа Бернье — приверженцами материалиста-сенсуалиста Пьера Гассенди, умершего в 1655 г., когда Локк был в Оксфорде.

Еще тогда от Роберта Бойля Локку были хорошо известны идеи Гассенди, теперь же он встретился с непосредственными учениками французского материалиста.

В 1679 г. Локк возвратился в Лондон и снова окунулся в гущу политической борьбы. Резкие изменения в положении графа Шефтсбери всегда соответственно отражались и на судьбе философа. Когда его покровитель был в зените успеха, Локк дважды, в 1672 и теперь, в 1679 г., получал должности в высших административных учреждениях, а когда его покровителя и единомышленника подвергали гонениям, Локк эти посты терял и за ним даже устанавливали негласное наблюдение. В конце концов Шефтсбери заключили в Тауэр, и, хотя он вскоре был выпущен, осенью 1682 г. ему не оставалось ничего иного, как бежать в Амстердам, где спустя два месяца лидер оппозиции умер. Что касается Локка, то он принял участие в первом заговоре герцога Монмаута, вигского кандидата на престол, тесно связанного с Шефтсбери, а когда заговорщики потерпели неудачу, Локк продолжал подпольную деятельность на свой страх и риск. Но реакция победила, вигскую оппозицию разгромили, начались репрессии. Многим современникам обстановка в Англии напоминала бедственное положение Нидерландов столетие назад под пятой герцога Альбы. В сентябре 1683 г. Локку, ускользнувшему от слежки и успевшему сжечь наиболее компрометировавшую его часть личного архива, удалось покинуть британские берега. Это тоже было бегство, и путь Локка также лежал в Голландию.

Это решение политика и философа определялось не только тем, что в Амстердам вели следы его покойного друга и путь туда был кратчайшей дорогой к спасению. Голландия, наиболее капиталистически развитая в то время страна Европы, стала центром общеевропейской политической и религиозной эмиграции. Отсюда опальные виги налаживали связи с родиной, здесь они готовились к продолжению борьбы, а на поддержку со стороны правителя Голландии у них был особый расчет.

В 1684 г. указом Карла II Локка навсегда уволили из Оксфордского университета, а новый король Яков (Джеймс) II, вступив в 1685 г., после смерти брата, на престол, подавил восстание Монмаута и потребовал от голландцев выдачи заговорщиков, в том числе и Локка. Философу пришлось менять места своего пребывания, переезжая из города в город, а некоторое время даже скрываться под именем доктора ван дер Линдена.

В Роттердаме Локк сближается со штатгальтером Голландской республики Вильгельмом III Оранским и его непосредственным окружением, в которое входили самые непримиримые противники режима Реставрации. Локк продолжает политическую деятельность, однако он находит время и для философии. В декабре 1686 г. Локк завершает работу над «Опытом о человеческом разумении». В годы эмиграции создает он вчерне и свои произведения по вопросам политики и религии, ведет обширную научную переписку.

Реакционные действия Якова II Стюарта вызвали в Англии сильное возмущение. Его союз с Людовиком XIV и постоянные уступки притязаниям абсолютистской Франции, внутренняя политика, оживлявшая надежды прежних земельных собственников, экспроприированных в свое время революцией, на экономический реванш, преследования нонконформистов-диссентеров, т. е. пуританских сектантов,— все это в конечном итоге означало предательство национальных интересов. К. Маркс и Ф. Энгельс так охарактеризовали ближайшие причины резко возросших оппозиционных настроений: «...страх созданных реформацией новых крупных землевладельцев перед восстановлением католицизма, при котором они, разумеется, должны были бы вернуть все награбленные ими бывшие церковные земли, в результате чего семь десятых всей земельной площади Англии переменило бы своих владельцев; опасение, с которым занимающаяся торговлей и промышленностью буржуазия относилась к католицизму, совершенно не подходившему для ее деятельности; беззаботность, с которой Стюарты ради своей собственной выгоды и выгоды придворной знати продавали интересы всей английской промышленности и торговли французскому правительству, т. е. правительству единственной страны, конкуренция которой была тогда опасной для англичан и во многих отношениях успешной...» [4]

Не только виги, т. е. представители крупной и средней буржуазии, но и тори, а значит, средние и более крупные землевладельцы, прежде сочувствовавшие реставрации и враждебные всем оттенкам пуританизма, отвернулись от дискредитировавшей себя королевской клики. В среде господствующих классов сложилась достаточно широкая группировка, сделавшая ставку на Вильгельма Оранского, приходившегося Якову II зятем (Вильгельм был женат

[4] *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Соч., т. 7, с. 221—222.

на его дочери Марии). 5 ноября 1688 г. Вильгельм с 15-тысячным войском высадился на девонширском побережье Англии. Кроме англичан, шотландцев и голландцев в его войске были и французы-гугеноты, покинувшие свою родину после отмены Нантского эдикта. Медленно, но верно протестантская армия продвигалась вперед, и 18 декабря Вильгельм вступил в Лондон, намеренно не воспрепятствовав бегству Якова II в Париж. Декларация нового регента, а затем короля гласила, что он стремится обеспечить протестантскую религию, свободу, собственность и свободный парламент для английской нации [5].

Вскоре, 11 февраля 1689 г., в возрасте 56 лет Джон Локк вновь ступил на английскую землю. Он возвратился на родину на том же самом корабле, на котором следовала в Лондон супруга Вильгельма Оранского, будущая королева-соправительница Мария II. Начался последний, самый плодотворный период деятельности Локка как политика, экономиста, публициста и философа.

Перемены, происшедшие теперь в правлении и политическом устройстве страны, вполне соответствовали убеждениям Локка и обрели в его лице горячего защитника и пропагандиста. Он находится в тесных отношениях с Джоном Сомерсом, который после смерти Шефтсбери стал лидером вигов, а в течение последних четырех лет XVII в. был лордом-канцлером Англии. Политический вес самого Локка значителен. Он входит в состав новой администрации, занимая пост уполномоченного по апелляциям, а с 1696 г.— комиссара по делам торговли и колоний. Локк живо интересуется парламентскими дебатами, влияя на их ход через группу близких ему депутатов, участвует в проведении денежной реформы, способствует расширению свободы печати. Вершиной его административно-финансовой деятельности стало участие в учреждении Английского банка. Содействовал он и организации нескольких частных компаний. Новые возможности позволили Локку помогать своим давним друзьям: он хлопочет о материальной поддержке И. Ньютону, которого всегда глубоко почитал, обеспечивает сохранность рукописей умершего в 1691 г. Р. Бойля.

Развившаяся в трудные годы борьбы и эмиграции болезнь легких (по одним данным — туберкулез, по другим — астма) помешала Локку принять еще более активное участие в политической и экономической жизни.

[5] См. Английская буржуазная революция XVII века, 2. М., 1954, с. 158—160.

С лета 1691 г. Локк поселился вне Лондона, в загородном поместье Отс (Oates). Эта усадьба принадлежала лорду Фрэнсису Мешэму (Masham), со второй женой которого — Дэмерис, дочерью философа Ральфа Кэдворта, Локка издавна связывали отношения близкой и сердечной дружбы. Он занялся воспитанием ее сына и через ее посредничество (она сама интересовалась философией) вступил в полемическую переписку с Лейбницем. В конце 90-х годов Локк почувствовал значительный упадок сил. Еще прежде он отказался от предложенной королем дипломатической карьеры (его прочили в послы при правителе Бранденбурга, будущем прусском короле Фридрихе I). В 1700 г. он оставил все административные посты и ушел на покой. Умер Джон Локк 28 октября 1704 г.

2. ПУБЛИКАЦИЯ СОЧИНЕНИЙ

Конец столетия был не только политическим триумфом Локка. Первая половина 90-х годов была чрезвычайно плодотворной для него как писателя-теоретика: именно в эти годы вышли в свет все те ранее созданные им произведения, которые он решил опубликовать; до этого Локк как мыслитель был англичанам не известен. Он создает и некоторые новые работы, прямо или косвенно связанные с апологией нового режима. Словом и делом он содействует укреплению конституционной буржуазной монархии на тех основах, которые были зафиксированы «Биллем о правах» парламента от октября 1689 г. В последующие десятилетия королевская власть все более отходила на задний план, а власть парламента возрастала, однако и это вполне соответствовало взглядам Локка.

Совершившийся в 1688 г. переворот носил «верхушечный» характер, с интересами народных масс его инициаторы не считались. Прозванная панегиристами «славной», малая революция была сделкой между крупной финансовой буржуазией и обуржуазившимися лендлордами. Спустя столетие философ Джозеф Пристли в «Письмах Эдмунду Бэрку...» (1791) отмечал, что революция 1688 г. встретила «сердечное одобрение всех классов народа» [6]. Это произошло в силу классового компромисса, о механизме которого Ф. Энгельс писал: «Политические трофеи — доходные и теплые местечки — оставлялись в руках

[6] Английские материалисты XVIII в. Собр. произв. В 3-х томах, т. 3. М., 1968, с. 473.

знатных дворян-землевладельцев при условии, что они в достаточной мере будут соблюдать экономические интересы финансового, промышленного и торгового среднего класса. А эти экономические интересы уже тогда были достаточно сильны, чтобы определять собой общую политику нации» [7] Эта буржуазная по своему содержанию политика имела широчайшие перспективы. «...Именно с консолидацией конституционной монархии начинается в Англии грандиозное развитие и преобразование буржуазного общества... Впервые при конституционной монархии мануфактура развилась неслыханным до того образом, чтобы затем уступить место крупной промышленности, паровой машине и гигантским фабрикам» [8]

Итак, в истории Англии началась новая полоса — был открыт путь ускоренному развитию капитализма и эксплуатации колоний, стали складываться непосредственные предпосылки будущего великого промышленного переворота середины XVIII в. Основные страны Европейского континента пошли по этому пути вслед за Англией значительно позже. Джон Локк был самым типичным и наиболее ярким выразителем политической идеологии промышленной буржуазии, но в теоретическом мышлении сохранял определенную самостоятельность, выводившую его в ряде вопросов философии за узкие пределы буржуазного миропонимания его времени.

Еще в 1667 г. Локк создал набросок «Опыта о веротерпимости» (издан только в 1876 г.). В 1689 г. на латинском, а также в переводе на английский язык выходит в свет первое «Письмо о веротерпимости», в основном написанное Локком поздней осенью 1685 г. в Голландии, где собралось к тому времени много иностранцев, покинувших родные края из-за религиозных преследований. Гугеноты создали здесь свою штаб-квартиру, а польские социниане развернули активную издательскую деятельность, начав с 1656 г. публикацию своей знаменитой «Bibliotheca Fratrum Polonorum» («Библиотека польских братьев»).

Второе и третье «Письма о веротерпимости» Локк опубликовал в Лондоне соответственно в 1690 и 1692 гг., четвертое осталось неоконченным. Первое из этих писем оказалось самым ярким и зрелым из всех сочинений Локка по вопросам религии; ключ же к пониманию суще-

---

[7] *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Соч., т. 22, с. 310.
[8] *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Соч., т. 7, с. 222.

ства его позиции в этих вопросах содержится в XVIII и XIX главах IV книги «Опыта о человеческом разумении». Точка зрения Локка политически заострена: по сравнению с весьма компромиссным «Актом о религиозной терпимости», провозглашенным новой властью в июне 1689 г. и санкционировавшим преследования не только католиков, но и анабаптистов и антитринитариев, Локк в первом «Письме о веротерпимости» занял явно более левую позицию, чем все прочие виги. Именно в этом «Письме...» он обосновал требование об отделении церкви от государства, выдвинутое левеллерами и анабаптистами еще в разгар революции середины XVII в., равно как и тезис о праве граждан на свободу совести как естественном развитии их права личной свободы. Политические импликации «Письма о веротерпимости» как бы перебрасывали мостик к содержанию знаменитых трактатов Локка по вопросам политики, подготавливали их.

К декабрю 1689 г., когда издателем Т. Бассетом было окончено печатание «Опыта о человеческом разумении», относится и публикация «Двух трактатов о государственном правлении», над вторым из которых Локк начал работу еще осенью 1679 г. и в течение года вчерне его окончил, а затем приступил к первому трактату. К моменту бегства из Англии все сочинение в основном было написано, но черновик остался в Лондоне, и теперь, возвратившись на родину, Локк дополнил текст и вручил его издателю. Как и «Письма о веротерпимости», «Два трактата...» были опубликованы анонимно; с указанием имени автора вышел в свет только «Опыт о человеческом разумении». Читатели указывали на Локка как на создателя «Трактатов», но он упорно отрицал свое авторство. Ныне трудно сказать, чем это было вызвано: времена Карла II, при котором виг Олджернон Сидней был повешен в 1683 г. за то, что среди его бумаг нашли рукопись «Рассуждения о правительстве», где он защищал теорию договорного происхождения государственной власти, ушли в прошлое, обстановка в стране коренным образом изменилась, однако Локк предпочитал сохранять повышенную осторожность.

Первый из двух политических трактатов Локка отчасти был направлен против Гоббсова «Левиафана» с его тезисом о неограниченном характере государственной власти, но главным объектом критики была книга Роберта Филмера (умер в 1653 г.) «Патриарх, или Естественная власть королей, и в частности короля Англии», изданная рояли-

стами в 1680 г. В этой книге доказывалось, будто королевская власть есть прямое продолжение власти Адама, а затем первых боговдохновенных пророков и воля короля поэтому не подвластна никакому закону. Критику Локком этой обскурантистской концепции жители американских колоний восприняли впоследствии как теоретическое оправдание своей борьбы за независимость.

Второй «Трактат о государственном правлении» как бы предвосхищал основные мотивы обнародованного Вильгельмом III Оранским десять лет спустя «Билля о правах», согласно которому король утрачивал право приостанавливать действие тех или иных законов, не мог без согласия парламента решать вопросы о налогах, а также мешать регулярному созыву парламента и свободным в нем дебатам. Второй «Трактат...» положил начало теории буржуазного конституционно-монархического государства.

В 1691 и 1695 гг. были опубликованы две экономические статьи Локка, первая из которых называлась «Некоторые соображения о последствиях снижения процента и повышения стоимости денег государством», а вторая (являвшаяся продолжением первой) — «Дальнейшие соображения о повышении стоимости денег государством». Отправным пунктом изысканий Локка в области политической экономии послужило его глубокое убеждение в «благотворности» всякой частной собственности. Не менее важной в этом плане была и его личная практическая деятельность как финансиста и администратора. Маркс называл Локка «классическим выразителем правовых представлений буржуазного общества в противоположность феодальному» [9], указывая, что английский мыслитель был зачинателем критики в адрес меркантилистов и одним из ближайших предшественников трудовой теории стоимости. Локк считал, что труд есть источник частной собственности, и уже понимал, что труд — мерило стоимости товаров; но отсюда он сделал неверный вывод, что частнособственнические отношения — это вечный атрибут человеческого общежития. В целом место Локка в истории экономических учений — приблизительно между меркантилистами и физиократами, вместе с тем он ратовал за развитие не только торговли и капиталистического земледелия, но и промышленности. Еще более важно то, что методология Локка послужила основой для всей последующей классической буржуазной политэкономии.

---

[9] *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Соч., т. 26, ч. I, с. 371.

К 90-м годам XVII в. относятся несколько сочинений Локка по вопросам педагогики, главное из которых — «Некоторые мысли о воспитании» (1693) — известно русскому читателю еще в переводе 1759 г. В этой работе нашли свое преломление как политические и философские воззрения Локка, так и его практический опыт воспитателя. Основным методологическим принципом педагогики Локка было соединение двух положений: об исходном равенстве детей в смысле отсутствия у них знаний и их исходном неравенстве в задатках и способностях; эта установка имела значение и для Локковой философии истории. Основной целью всей педагогической программы Локка было обеспечить воспитание преуспевающего делового человека и джентльмена, а побочной ее задачей — приучить детей трудящихся классов к послушанию, прилежанию и набожности. Если первая часть программы наиболее ясно выражена в «Некоторых мыслях о воспитании», то вторая — в статье «Рабочие школы» (1696).

Вполне верно педагогические труды Локка могут быть оценены только в тесной связи с «Опытом о человеческом разумении». После первого издания этой книги при жизни автора появилось еще три, не считая перепечаток; пятое вышло в свет в 1706 г., т. е. вскоре после смерти философа, но он успел внести в него еще несколько поправок и дополнений. В архиве, оставшемся после Локка, кроме черновых набросков «Опыта...» [10] было обнаружено также неоконченное сочинение на тему о том, как «управлять (conduct) разумом» при поисках истины, которое Локк хотел добавить к «Опыту...». Оно пронизано идеей практического использования знаний. Его напечатали в 1706 г. вместе с пятым изданием основного произведения. Сохранились также дневники, различные заметки и свыше 2500 писем, из которых наиболее интересна переписка Локка с У. Молинё, публикация которой, а также всего эпистолярного наследия Локка началась в Оксфорде с 1976 г. («The Correspondence of John Locke», ed. by E. S. Beer. In 8 vol.). Архив Локка с 1947 г. принадлежит Бодлеевской библиотеке университета в Оксфорде (о некоторых рукописях архива пойдет речь в других разделах этой статьи). Ныне в связи с 350-летием со дня рождения великого английского просветителя издательство «Кларендон пресс» начало публикацию нового, не менее чем 30-томного собрания всех его сочинений.

[10] См. преамбулу к Примечаниям данного тома.

Скажем теперь еще об одном изданном при жизни философа сочинении. Оно называлось «Разумность христианства, каким оно передано Священным писанием» (1695). Это была последняя работа Локка по вопросам религии. Новый английский король попросил его разработать рационалистическое обоснование англиканского вероисповедания и тем самым этой книгой содействовать окончательному прекращению религиозных распрей в стране. Еще в период Реставрации англиканство возвратило себе утраченные в борьбе с пуританским кальвинизмом позиции и вновь было объявлено государственной религией (с расчетом на то, чтобы позднее заменить англиканство католицизмом). Теперь надо было окончательно закрепить его господствующее положение, но в комбинации с таким «умеренным» вариантом веротерпимости, который был бы приемлем для господствующих классов общества, закрывая путь католицизму. Это были политические соображения. Но не только они побудили Локка к написанию данного сочинения. В конечном счете из-под его пера возникло не совсем то, чего ожидала правящая верхушка. Недаром Локк и в этом случае попытался скрыть свое авторство.

3. ОБЩИЙ ВЗГЛЯД НА МАТЕРИАЛЬНЫЙ МИР

Прежде всего очертим сжато общую мировоззренческую позицию Локка в том виде, в каком она выражена в «Опыте о человеческом разумении» — труде, составившем в истории материализма, а значит, и истории философии вообще целую эпоху. А. И. Герцен заметил, что это сочинение есть «нечто вроде логической исповеди рассудочного движения...» [11]. Компромиссные решения Локком политических и религиозных вопросов нашли здесь свое общетеоретическое обоснование в компромиссной форме философского материализма. Для правильного понимания мировоззрения Локка следует привлечь к анализу и его рукопись «Элементы натуральной философии». Она была создана на закате дней философа (1697—1700), когда он жил в Отсе, и явилась конспективным изложением взглядов Локка на природу и устройство мира, в основном на базе физики Ньютона. Локк хотел ознакомить с ними юного сына четы Мешэм. Это натурфилософия метафизического материализма, и предусмотревший законы при-

[11] *А. И. Герцен.* Избр. филос. произв., 1. М., 1948, 274.

роды деистический «бог» в ней упоминается всего лишь один раз, причем упоминание о нем сводится на нет противоположным оборотом: «Природа предусмотрела...»

Мнение, будто Локк редуцировал всю свою философию к теории познания, ошибочно. Конечно, разрешение главнейших гносеологических проблем он считал первоочередной задачей своей философии. Но вся его теория познания тесно связана с фундаментальными мировоззренческими посылками: мы, люди, находимся во внешней, независимой от нас [12] среде, обладаем способностями познавать ее и приспособляться к ней, можем сохранять знание о внешнем мире и варьировать свое в нем поведение. Локк убежден, что наши ощущения суть «не выдумки нашего воображения, а естественные и закономерные продукты вещей, которые нас окружают и на самом деле действуют на нас...» [13] К. Маркс пишет о Локке, что он «обосновал философию bon sens, здравого человеческого смысла, т. е. сказал косвенным образом, что не может быть философии, отличной от рассудка, опирающегося на показания здоровых человеческих чувств» [14]

Локк восхищался «несравненным» Ньютоном, с конца 70-х годов переписывался с ним, и вся его онтология в «Элементах натуральной философии» — это переложение ньютоновской картины мира, соединенной с атомистикой Гассенди и Бойля: корпускулы, или атомы (последнее название Локк предпочитает), движутся в пустоте по законам единой небесной и земной механики (вопрос о существовании эфира как мировой среды Локк, следуя Ньютону, оставляет открытым). Сначала при объяснении физических процессов Локк опирался на картезианские «толчки», а затем пришел к убеждению, что именно ньютоновские силы гравитации и инерции составляют основу динамической структуры мира, однако и они не исчерпывают ее: в будущем будут открыты и другие силы. Но в принципе «все явления, происходящие в телах, можно объяснить формой, массой, строением и движением этих (атомарных.— *И. Н.*) мельчайших и неощутимых частиц»[15]. В. И. Ленин подчеркнул положительное значение философской атомистики Локка, особенно в связи с перенесением ее на объяснение психических процессов:

[12] См. наст. изд., т. 1, с. 428—429.

[13] *Д. Локк.* Избр. филос. произв. В 2-х томах, 1. М., 1960, с. 549.

[14] *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Соч., т. 2, с. 144.

[15] *Д. Локк.* Избр. филос. произв., т. 2, 1960, с. 490.

это не «пустые слова», как выразился пренебрежительно об атомистике Гегель, но, по мысли Ленина, «гениальные догадки и *указания* пути *науке*...» [16]

Итак, существование физического материального мира, разделенного на бесчисленные фрагменты и части, но единого по своим закономерностям,— первый мотив всех теоретических построений Локка. Второй мотив его рассуждений состоит в убеждении, что благо человеческого рода невозможно без обращения сил и веществ природы на службу практическим потребностям людей. Он приводит такой пример: «...если бы только употребление железа прекратилось у нас, мы через несколько столетий неизбежно дошли бы до нужды и невежества древних туземцев Америки, природные способности и богатства которых нисколько не были хуже, чем у самых процветающих и образованных народов» [17] Но чтобы овладеть природой, надо ее успешно познавать, а для этого — уточнить характер существования и свойства внешнего мира, а затем структуру и механизм познавательных способностей человека.

Прежде всего Локк разделил проблему бытия мира вне нас на четыре вопроса: 1) существует ли многообразный мир материальных объектов? 2) каковы свойства этих материальных объектов? 3) существует ли материальная субстанция? 4) как возникает в нашем мышлении понятие материальной субстанции и может ли это понятие быть отчетливым и точным? Ответ на первый вопрос, по мнению Локка, может быть дан сразу и является положительным и безоговорочным. Ответ на второй вопрос может быть получен в рамках специального исследования. Ответ на третий вопрос гласит, что если существует всеобщая основа вещей, то она должна быть материальной, а понятие материи непременно заключает в себе «идею плотной субстанции, которая везде одна и та же, везде однообразна» [18] Итак, единообразная плотность — вот изначальное свойство материальной субстанции. Однако этим характеристика материи не исчерпывается: если бы у нее не было иных свойств, многообразие эмпирического мира оказалось бы эфемерным и уже тот факт, что нас окружают тела разной степени твердости и крепости, в том числе рыхлые и жидкие, был бы необъясним. Но можно ли без колебаний признать, что существует именно и

[16] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 266.
[17] *Д. Локк.* Избр. филос. произв., т. 1, с. 626.
[18] Наст. изд., т. 1, с. 557.

только материальная субстанция? Вопрос о существовании духовной субстанции Локк оставляет не до конца решенным, хотя допущение ее вовсе не требуется, если принять, что материя сама может мыслить, как полагали Дунс Скот и Гоббс [19]. В отношении же материальной субстанции, считает философ, мало вероятно, что ее нет, следует согласиться, что она существует. Заметим в этой связи, что нам представляется неубедительным мнение новейшего комментатора Джона Макки, будто понятие материальной субстанции для Локка — это всего лишь метафора для обозначения совокупности первичных качеств тел [20] Такой взгляд сильно сближает Локка и Беркли, а это противоречит исторической правде.

Что касается четвертого вопроса, то понятие материальной субстанции представляется Локку неотчетливым, а способ его образования сомнительным. Если, по мнению философа, реально, безусловно имеется переход от единообразной материи к многообразному природному миру, то обратный переход в мышлении от многообразия природной картины мира к понятию однообразного субстрата представляется ему малоосуществимым. Здесь налицо непоследовательность философа, хотя очевидно, что критическое и даже скептическое отношение его к «обратному переходу» вызвано тем, что он связывает его со схоластической трансцендентализацией понятия субстанции, т. е. вынесением его в совершенно обособленную от опыта, потустороннюю область.

В рассмотрении вопроса о том, как же все-таки в нашем сознании образуется это, пусть шаткое и смутное, понятие, Локк сам недалеко ушел от схоластического понимания субстанции как логически постулируемой внечувственной «подкладки» чувственного опыта. Он считает, что идея философской субстанции — это продукт мыслящего воображения: люди представляют себе «под» всеми вещами с их многообразными качествами некоторую общую им «опору» (support). Это примысливание есть предположение, гипотеза, но гипотеза вполне естественная. А. И. Герцен в «Письмах об изучении природы» метко упрекнул Локка в том, что понятие опоры оказывается у него реставрацией принципа врожденных идей, против которого сам Локк столь решительно боролся. Диалектика единого и многообразного, сущности и явления оказалась

---

[19] См. *Т. Гоббс.* Избр. произв. В 2-х томах, т. 1. М., 1964, с. 415.
[20] *J. L. Mackie.* Problems from Locke. Oxford, 1976, p. 82.

не под силу Локку; не понял он и подлинной роли практики в познании материи [21] Не удивительно, что понятие опоры стало удачной мишенью для критики со стороны Беркли и Юма.

Но как бы то ни было, Локк убежден в существовании материальной субстанции; он отнюдь не сомневается в этом, как и в том, что телам («эмпирическим субстанциям») присуща материальность, благодаря которой они суть действительно тела, а не только кажутся ими. Но Локк сам настолько обеднил, если не сказать «опустошил», понятие материальной субстанции (хотя он и не совершил того шага, которым она была бы превращена в непознаваемую «вещь в себе»), что вопросы об источнике движения во внешнем мире и о природе человеческого сознания встали перед ним с особенной остротой. Учение о материальной субстанции как бескачественной «опоре» закрывало путь к удовлетворительному решению этих вопросов хотя бы в самом общем виде. Метафизическому, а тем более механистическому материализму XVII—XVIII вв. решить их было не под силу. Чтобы все-таки приблизиться к их решению, Локк неявно изменяет свой взгляд на материальную субстанцию, теснее сращивая качества (свойства) тел с их материальной «опорой», как бы передавая их ей самой, так что «опора» начинает превращаться в их прародителя. В этом смысле в письме Д. Мешэм Лейбницу от 8 августа 1704 г. говорилось, что существует только протяженная субстанция и мы знаем только «некоторые» из ее атрибутов (свойств). Другие атрибуты должны быть, но вопрос об их характеристике пока находится во мгле, и остается сослаться на божье всемогущество [22]

Была, разумеется, и иная, социально-классовая причина апелляций Локка к божьей воле. Ему, как идеологу победившей буржуазии, атеизм представлялся опасным миросозерцанием, расшатывающим устои государства. Но в проблеме соотношения философии и религии, а внутри философии — материализма и религиозно-идеалистических включений в него Локк принимает бога, отнюдь не жертвуя самостоятельным существованием материи. Политический компромисс между монархией и республикой повторяется у Локка по-своему и в философии: бог Локка — это как бы конституционный монарх над мате-

[21] См. *А. И. Герцен.* Избр. филос. произв., т. 1. М., 1946, с. 265—270.
[22] См. *Г. В. Лейбниц.* Соч. в 4-х томах, т. 2. М., 1983, с. 597.

риальным царством, он уже не властен над ранее им созданными законами природы, человека и познания. В собственно философском отношении позиция Локка в вопросах религии сливается с рационалистическим деизмом. Деизм как форма свободомыслия XVII—XVIII вв. нередко сводился к осторожной оговорке, которую делали материалисты: рациональное мышление оттесняло религию на самый задний план, оставляя для понятия бога только те «уголки» здания природы, в которые механистической физике того времени было не под силу проникнуть.

Именно таким был деизм Локка, если иметь в виду его общее мировоззрение, а не касаться пока в деталях его отношения к религии и его взглядов на свободу совести. Но уже здесь отметим, что Локк распространил на понятие бога черты «неясности» и «спутанности». В его «Опыте...» мы найдем немало иронических высказываний о тезисах догматического богословия, как-то насчет пришествия страшного суда, бессмертия души и существования ангельского воинства. Т. Бёрнет де Кемни в письме Г. В. Лейбницу от 3 мая 1697 г. заметил, что «кое-кто» чувствует за почтительным тоном Локка в его полемике с епископом Вустерским «тонкую и изысканную насмешку» [23]

Принятый Локком от Гоббса, Бойля и Ньютона метафизический подход к явлениям, сводивший, как правило, качественные различия к количественным, был достаточно эффективен в борьбе против схоластического постулирования качеств без объяснения их происхождения, но раскрыть источники движения, жизни и сознания он был не в состоянии. Количественный подход к вселенскому динамизму, биологическим процессам и психике терпел фиаско. В 10-м и 11-м параграфах X главы четвертой книги «Опыта...» Локк отвергает гилозоизм как необоснованную спекуляцию, но он не принял истолкования сознания как продукта высокоорганизованной материи, ибо любую организацию ее частиц он понимал лишь как количественно-структурное усложнение, а любое их движение — как перемещение. Ему оставалось считать, что материя «не обладает способностью произвести в себе движение. Но предположим,— рассуждает Локк,— что движение также вечно; все же материя — ...вместе с движением — никогда не могла бы произвести мысли, какие бы ни производила она изменения в форме и объеме...» [24] Отсюда ссылки

[23] *Г. В. Лейбниц.* Соч., т. 2, с. 612.

[24] *Д. Локк.* Избр. филос. произв., т. 1, с. 604.

Локка на божье всемогущество и колебания его позиции при характеристике природы сознания.

И все же в ряде мест «Опыта...» Локк расшатывает метафизические представления о мире, в котором мы живем. Современник Лейбница и почти современник Декарта не мог поступить иначе. Он говорит о бесконечном многообразии мира, о связях, которые пронизывают все его части и соединяют их, о взаимодействиях и развитии в природе [25]. Р. Аарон полагает даже, что Локк вообще пользуется в «Опыте...» историческим методом [26]. Это, конечно, преувеличение, но как бы то ни было, сами познавательные способности, согласно Локку, надо прослеживать исторически «и обнаружить их возникновение, развитие и постепенное совершенствование...» [27] Более того, в переходах в противоположность! Мнимое противоречие между второй, сенсуалистической и четвертой, рационалистической книгой «Опыта...» Локк разрешает именно таким путем: «...наше познание начинается с частного и постепенно расширяется на сферу общего; хотя впоследствии ум принимает прямо противоположное направление...» [28]

Приложение идеи развития к материальному миру позволяет Локку подойти к пониманию того, что сознание есть продукт материи: «всемогущество» мироправящего начала могло проявиться опосредствованно, бог мог снабдить материю способностью сознавать и мыслить, а существование мыслящей материи не более трудно представить себе, чем существование нематериального сознания [29]. В споре со Стиллингфлитом, епископом Вустерским, обвинившим философа в подрыве устоев религии, Локк ценой допущения идеи личного бессмертия стремится спасти от нападок тезис Гоббса о материальности души человека. О Дунсе Скоте К. Маркс писал, что он «заставлял самоё *теологию* проповедовать *материализм*» [30]. То же можно было бы сказать и о Джоне Локке.

Но аргументация обновляется. Допущение способности материи мыслить Локк подкрепляет ссылкой на удивительную способность материи притягивать. Кроме того, он

---

[25] См. наст. изд., с. 350—351, 368; *Д. Локк.* Избр. филос. произв., т. 1, с. 533—569.

[26] *R. I. Aaron.* John Locke. Oxford, 1955, p. 307.

[27] Наст. изд., т.1, с. 211.

[28] *Д. Локк.* Избр. филос. произв., т. 1, с. 586.

[29] См. наст. изд., т. 1, с. 365.

[30] *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Соч., т. 2, с. 142.

признает у животных наличие зачатков рассудочной деятельности, а если животные, заведомо не имея той души, о которой говорит церковь, могут весьма целесообразно поступать в довольно трудных положениях, то почему человеку для мышления непременно необходимо наличие души, субстанциально отличающейся от материи? Это рассуждение продолжает Вольтер: если деревья способны произрастать от природы, почему у людей не может быть природной способности мыслить? Более последовательный, чем Локк, материалист Джозеф Пристли в «Исследованиях о материи и духе» (1777) вместо формулируемой в форме риторических вопросов гипотезы выдвигает безоговорочное утверждение о существовании мыслящей, но материальной субстанции. Все психические процессы всегда имеют место «только в соединении с некоторой *организованной системой материи*» [31]. Другой английский материалист XVIII в., Джон Толанд, в «Пантеистиконе» (1720) дает еще более конкретную формулировку: «Мышление... есть особенное движение мозга...» [32] Да и сам Локк исподволь вел читателей «Опыта...» к этому положению своим решительным отрицанием существования врожденных идей вместе с их особым субстанциальным носителем.

4. КРИТИКА ТЕОРИИ ВРОЖДЕННЫХ ИДЕЙ. ЭТИКА

Учение о существовании врожденных идей, т. е. понятий и суждений, несущих в себе знания, а также врожденных принципов, указывающих, как надо себя вести, было во времена Локка основой идеалистических концепций внечувственного и вообще внеэмпирического знания, равно как и основой представлений о существовании особой духовной субстанции как седалища врожденных идей. Вся первая книга «Опыта о человеческом разумении» посвящена начатой уже Гоббсом и Гассенди критике теории врожденных идей.

Эта теория разделялась многими современниками Локка и в то же время уходила своими корнями в далекую древность. Уже в платоновских диалогах «Федон», «Федр» и «Менон» была развита концепция познания как «воспоминания» (ανάμνησις). Платон утверждал, что душа «способна вспомнить то, что прежде ей было известно», ибо души «до того, как им довелось оказаться в человеческом

[31] Английские материалисты XVIII в. Собр. произв. В 3-х томах, т. 3. М., 1968, с. 184.

[32] Английские материалисты XVIII в., т. 1, 1967, с. 360.

образе, существовали вне тела и уже тогда обладали разумом», и отсюда происходит «припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу...» [33] Со времен античности учение о врожденных идеях было сращено всегда если не с идеей предсуществования душ, то с утверждениями об их нематериальности вследствие интимной связи с прозорливым божественным началом — их творцом и высшим источником присущих им знаний.

Локк направил свою критику нативизма против так называемых кембриджских платоников и их оксфордских сторонников, а также вообще близких к ним философов и богословов, которые в той или иной мере опирались на средневековую неоплатоническую традицию (Р. Кэдворт, Г. Мор, Дж. Гленвиль, Р. Карпентер, Р. Саут, Д. Серджент, Дж. Смит, Э. Стиллингфлит, М. Хейл)[34] Прежде всего эти мыслители настаивали на врожденности моральных принципов, а по «Наброску В» видно, что Локк тоже начинает с критики этического нативизма. Но Локк атакует также гносеологический нативизм сторонников Декарта, и антикартезианская направленность его критики видна во второй книге «Опыта...» [35] Конечно, и у Декарта, и у Лейбница врожденные идеи были не только реликтом средневекового миросозерцания, но и проявлением их великой веры в мощь человеческого разума, однако это не дезориентировало материалиста Локка в определении направленности его критического пафоса. Во всех случаях это была критика в адрес идеализма.

Суждения о врожденности знаний чувственных качеств Локк считает противоречащими разуму и опыту. Необоснованны, по его мнению, и положения о врожденности понятий, суждений и принципов. Локк опровергает аргументацию сторонников подобных утверждений, основанную на мнимом факте «общего согласия» людей, зыбкой «очевидности» законов логики и аксиом математики, на непрочных надеждах обнаружить врожденные идеи в «не замутненном» внешним опытом сознании детей, которые были изолированы от общества, а кроме того, в сознании

---

[33] «Менон» 81 cd; «Федон» 76 c; «Федр» 249 c.

[34] *E. Cassirer.* Die Platonische Renaissance England und die Schule von Cambridge. Leipzig, 1932.

[35] Сам Декарт возражал (1647) против приписывания ему учения об актуальной врожденности идей. Как и Лейбниц, он высказывался в пользу тезиса о предрасположенности к их осознанию. И все же, пусть в виде диспозиций, Декарт имел в виду врожденность знаний.

необразованных людей и представителей неразвитых народностей. В своей критике Локк умело использует данные медицины, детской психологии и этнографии, отчеты путешественников и мемуарную литературу.

Сторонники нативизма больше всего рассуждали о врожденности идеи бога и его заповедей, и именно эту идею Локк решительно отвергает, отнеся понятие о боге к числу сложных, довольно поздно образованных идей. Он обращает внимание на то, что сохранить веру во врожденность идеи бога и связанных с нею понятий особенно выгодно тем, кто, ссылаясь на небесное провидение, желает править людьми якобы от имени верховного владыки. «Обладать авторитетом диктатора принципов и наставника неоспоримых истин и понуждать других на веру принимать за врожденный принцип все, что может служить целям учителя,— это немалая власть человека над человеком» [36] Намек Локка явно относился к феодальным церковным и светским кликам, которые использовали нативизм и для пропаганды свирепой нетерпимости.

Критика Локком теории врожденных идей была отправным пунктом его педагогической концепции. Отвергая актуальное наличие врожденных знаний в сознании ребенка, Локк не отрицал, однако, врожденности потребностей, стремлений и аффектов, в том числе таких, которые позднее стали называть инстинктами, и таких, которые образуются у еще не родившегося ребенка под влиянием внешних воздействий, проникающих через тело матери. Не отрицает Локк и врожденности некоторых иных особенностей поведения. Современная нам наука признает все эти и другие им подобные явления и объемлет их общим понятием унаследованной и в этом смысле заложенной в структурах нервной системы программы поведения, в которой естественно усмотреть наличие информативного содержания. Информативный момент имеется уже во врожденных потребностях и влечениях, но все это не может поставить под сомнение факт исторической правоты Локка в его споре по поводу «врожденных» законов логики, исходных догм религии и принципов морали.

Критика теории врожденных идей явилась исходным пунктом для всей теории познания Локка, как и для его педагогики. Правда, тогда, да и позднее читатели воспринимали ее как абсолютное отрицание в психике человека каких-либо полученных от рождения черт и осо-

[36] Наст. изд., т. 1, 152.

бенностей, а значит, понимали эту критику огрубленно, что приводило к преуменьшению роли присущих человеку внутренних детерминант поведения и познания, а значит, к общей недооценке активности субъекта. Тем не менее отрицание врожденных идей расчистило почву для дальнейшего анализа возникновения и развития, границ и состава, строения и путей проверки знания.

Важную роль отрицание врожденности моральных принципов сыграло и в этике Локка. Оно помогло ему в XX и XXI главах второй книги «Опыта...» сделать вывод о тесной связи понятия добра с удовольствием и пользой, а зла — со страданиями и вредом для человека и таким образом обосновать учение о естественном законе морали и далее о естественном праве в его этической интерпретации. (В философии истории Локка, заметим, естественный моральный закон оказался прямо подчинен правовой идее государственных интересов, как это было еще у Гоббса.)

В силу деизма Локка в его этику вторгся также «божественный закон» морали, а это принесло с собой сложную проблему его соотношения с естественным законом. Впрочем, в конечном счете оба этих закона у Локка совпадают. В его «Опытах о законе природы» [37], написанных в 1662—1664 гг. и оставшихся в черновике, в качестве того, что морально, квалифицируется послушание божьим заповедям. Во втором «Трактате о государственном правлении» «божественный закон» отходит на задний план, то ли несколько ограничивая естественный закон, то ли находясь с этим законом и требованиями разума в полной гармонии, как это было у стоиков. В четвертой книге «Опыта о человеческом разумении» и в «Разумности христианства» разум берет верх над божественным откровением и в качестве того, что «божественно», квалифицируется просто-напросто следование естественным, а потому разумным требованиям морали. Таким образом, естественный закон подчинил себе «божественный», растворил его в себе.

Что касается совпадения принципов морали с требованиями разума, то некоторый диссонанс вносит первая книга «Опыта о человеческом разумении»; на самом деле, доказывая неврожденность моральных принципов, Локк в 10-м и 11-м параграфах III главы приводит много убеди-

[37] *J. Locke.* Essays on the Law of Nature. Oxford, 1954, ch. I, I. VII.

тельных примеров того, что у народов, живущих в разных условиях, моральными и антиморальными считаются совсем разные, иногда даже противоположные поступки. В отношении европейских народов Локк приходит даже к выводу, что «огромное большинство людей руководствуется главным образом, если не исключительно, законами обычая и поступает так, чтобы поддержать свое доброе имя в глазах общества, мало обращая внимания на законы бога или властей» [38] Какие ж, спрашивается, твердые моральные оценки может в таком случае изречь некий стандартный общечеловеческий разум, а главное — кто же его послушается?

Некоторые исследователи, например П. Ласлет, видят здесь у Локка противоречие в его собственном мышлении, восходящее к «трещине» между отрицанием врожденных, а значит, единых для всего человеческого рода моральных принципов, с одной стороны, и необходимостью унификации моральных оценок — с другой.

Думается, что это противоречие имеет иной смысл. Различие представлений о роли «божественного» и естественного законов морали в «Опытах о законе природы» и в «Опыте о человеческом разумении», а также между моральным релятивизмом Локка и его убеждением в существовании твердых принципов разума в первой и четвертой книгах «Опыта...» мы считаем следствием развития взглядов Локка. В первом случае налицо эволюция его от кальвинистской набожности к деистическому рационализму. Во-втором — модификация антиисторизма в сторону тенденции, которая в дальнейшем у Гельвеция сформировалась в представление о том, что релятивизация моральных принципов доходит в жизни людей до их извращения, когда естественный и разумный закон морали оказывается сокрытым от их глаз и для возврата к нему необходимо существенно изменить политические порядки.

Здесь надо отметить еще один момент. Когда Локк уже окончил «Трактаты о государственном правлении», изменение политических порядков, которое он считал необходимым, в Англии произошло, а значит, упование на разум людей, по его мнению, стало уже более обоснованным. Положение, при котором нарушается естественное и разумное общественное состояние и люди становятся «предубежденными» против морального закона природы, теперь, по

[38] Наст. изд., т. 1, с. 409.

мнению Локка, устранено, и существование и содержание этого закона может наконец стать «понятным и ясным» всякому разумному существу.

Тем самым критика теории врожденных идей приобрела еще одну функцию — она стала для Локка средством выявления противоположности между неупорядоченной и упорядоченной жизнью. Там, где буржуазные локковеды выискивают несвязность в мышлении философа, в действительности, хотя и очень абстрактно, отразилось различие в политической обстановке в разные периоды английской истории.

5. ВНЕШНИЙ И ВНУТРЕННИЙ ОПЫТ. ПРОСТЫЕ ИДЕИ

Краеугольным камнем гносеологии Локка был тезис о происхождении всего человеческого знания из индивидуального опыта. Тезис этот был, конечно, не нов; «гносеологическую робинзонаду» провозглашали еще эпикурейцы и стоики, причем уже они толковали ее сенсуалистически. Средневековые схоластики в принципе были чужды эмпиризму, но иногда, как, например, Фома Аквинский, тоже оперировали этим тезисом, вкладывая в него ограниченный смысл. Согласно эмпиризму Ф. Бэкона, ощущения опираются на «опыт» людей, а «опыт» судит о природе вещей вне нас. Но механизм возникновения ощущений в процессе общения человека с внешним миром не привлек к себе внимания Бэкона, его интересовали дальнейшие судьбы уже приобретенного людьми опыта. Сенсуалистическое положение «нет ничего в разуме, чего не было бы прежде в ощущениях» высказывалось уже Гоббсом и Гассенди. Однако всесторонне разработать обоснование эмпиризма в плане материалистического сенсуализма выпало на долю Локка. Если Бэкон обращался к опыту как к чему-то просто наличному, то Локк стремится выяснить его происхождение, развитие и строение. Бэкон и Гоббс пользовались абстракциями, мало задумываясь над их генезисом и структурой; Локк же, используя выдвинутый Бэконом принцип обобщающего комбинирования, постарался прояснить и этот вопрос. Тот же принцип, примененный к ощущениям, помогал выяснению их взаимодействий.

В своем понимании чувственного опыта Локк соединял воедино рассмотрение его как источника знаний о мире и как средства построения науки, а значит, постановки

целенаправленных экспериментов, выбраковки ложных предположений и т. д. Нападая на рационалистов как на противников обоснования наук на фундаменте опыта, он, однако, провел различие между ошибочным истолкованием разума как абсолютного изначального источника знания и плодотворным пониманием его как инициатора и организатора познавательной, а значит, и чувственной деятельности. Первое он отверг, второе принял, поддержал и развил.

Все-таки именно от Локка берет свое начало антирационалистический принцип непосредственной данности элементов чувственного опыта, равно как и непосредственности установления их истинности. По Локку, не подлежит сомнению, что каждое из отдельных ощущений «дано» (given) человеку в поле его чувственных переживаний как некая однородная в себе, нерасчленимая на составляющие и устойчивая в своем качестве реальность. Для своего времени это был, безусловно, прогрессивный подход, но его вскоре стали эксплуатировать субъективный идеалист Беркли и агностик Юм, а вслед за ними и многочисленные позитивисты XIX—XX вв. Сам по себе принцип непосредственной данности элементов знания сильно огрублял действительное положение дел: ведь всякое ощущение в его «чистой» отдельности лишь посредством абстракции выделяется из интегральных восприятий, и когда эту изолированность отдельных ощущений абсолютизируют, то тем самым предают забвению факт опосредствованности их социальной практикой, индивидуальной рефлекторно-эмоциональной деятельностью и уже имеющимися коллективными и более или менее теоретически оформленными рациональными знаниями. По поводу метафизического характера обсуждаемого принципа очень метко высказался Гегель, указав, что ничего непосредственного вообще нет и все, что кажется таковым, в действительности всегда так или иначе опосредствовано [39] Но принцип Локка был все же более близок к истине, чем ухищрения некоторых неопозитивистов XX в., искусственно расщепивших ощущения на пресловутые «чувственные данные» и их субъективные психические переживания.

Что такое, по Локку, «опыт»? Это все то, что воздействует на сознание человека, усваиваясь им, на протяжении его жизни. До приобретения опыта сознание чело-

[39] См. *Гегель.* Соч., т. 1. М.— Л., 1929, с. 60.

века остается как бы «пустой комнатой» (empty cabinet), «незаполненной дощечкой» (tabula rasa). «На опыте основывается все наше знание, от него в конце концов оно происходит» [40] Фундаментальная часть опыта — ощущения, вызванные воздействием внешнего мира,— составляет начало всего нашего знания.

Не располагая достаточным материалом по истории наук, Локк, однако, уже осознал важное значение для построения теории познания фактов истории развития индивидуального организма. Это была эволюционирующая «робинзонада», и то, что спустя более чем полвека писал об этом Э. Б. Кондильяк в «Трактате об ощущениях» (1754), было схематизацией положения, высказанного Джоном Локком. Принцип индивидуального опыта, «личного» отношения между субъектом и объектом методологически определил подход Локка и к проблемам религиозного сознания, и к построению философии истории. Такое «многоцелевое» применение индивидуального понимания опыта особенно широко было реализовано затем Д. Юмом; при этом ограниченность данного принципа обнаружилась еще более резко.

Опыт, согласно Локку, составляется из «идей» как своих элементарных слагаемых. Человеческий субъект, его психика, «ум» (mind) как бы «видит» идеи, непосредственно воспринимает их. Вслед за Декартом и в еще большей степени, чем он, Локк придает термину «идея» широкое и разнообразное содержание. Под «идеей» Локк понимает прежде всего отдельное ощущение, но также и восприятие объекта, его чувственное представление, в том числе образное воспоминание или фантазию, а кроме того, понятие объекта, а иногда и отдельное свойство его самого или весь этот объект в целом. Среди «идей» указаны и акты — интеллектуальные, эмоциональные и волевые. Было бы неверно видеть здесь терминологическую неряшливость: дело в том, что, по Локку, слово «идея» может быть заменено оборотом «предмет гносеологического исследования». Приложение же термина «идея» к внешнему объекту оправдывается тем, что во многих (хотя и не во всех) случаях Локк считает познание объекта в «идеях» субъекта достаточно точным и вполне ухватывающим содержание этого объекта. «Если я говорю иногда об идеях, как бы находящихся в самих вещах, это следует понимать таким образом, что под ними,— пишет Локк,— имеются

[40] Наст. изд., т. 1, с. 154.

в виду те качества в предметах, которые вызывают в нас идеи» [41]

Напрасно логические и лингвистические позитивисты XX в. пытались изобразить многозначность употребления Локком термина «идея» как доказательство того, что позиция Локка близка к позитивистской. Уже приведенная цитата (а их число можно умножить) доказывает материализм Локка и его убежденность в возможности истинного познания. Однако позитивисты XX в. гипертрофировали в своих интересах слабости Локкова принципа непосредственности простых идей чувственного опыта.

Включив в разряд «идей» различные процессы и функции человеческой психики, Локк тем самым создал предпосылку для выделения этой группы «идей» в особую рубрику; таковы «идеи», предполагающие наличие других идей, они формируются и функционируют на основе того, что ум внутри себя эти последние осознает, а значит, и познает их: ведь само по себе осознание простых идей для Локка означает во многих случаях и их познание.

Идеи внутреннего опыта составляют у Локка область так называемой рефлексии. Этим термином философ обозначает «наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления...» [42] Но это также предметы и результаты такого наблюдения, а именно идеи «ощущение», «созерцание», «мышление», «акт созерцания», «акт ощущения», «акт мысли» и т. п. В результате состав опыта разделяется на две рубрики: опыт внешний и внутренний (рефлексия). Неокантианские интерпретаторы теории познания Локка истолковали факт выдвижения им понятия рефлексии как отказ от им же проклamированного материалистического сенсуализма. Но это неверно: ведь рефлексия у Локка может существовать только на основе чувственного, т. е. внешнего, опыта, и если последний отсутствует, то исчезают и те психические процессы и акты, которые являются непосредственным предметом рефлексии. Чувственное восприятие окружающих нас и действующих на нас вещей «есть первая и простейшая идея, которую мы получаем от рефлексии...» [43]

Понятие «рефлексия» было важным приобретением философии: ведь без него, строго говоря, человеческое познание невозможно. Оно указывало на существование

[41] Наст. изд., т. 1, с. 184; ср. с. 358.
[42] Там же, с. 155.
[43] Наст. изд., т. 1, с. 192.

в познании метауровня, обосновывало правомерность самонаблюдения и интроспекционистской эмпирической психологии (прогрессивной для того времени), а также дополнительно свидетельствовало в пользу познавательной ценности формальной логики. Выделение рефлексии как особого объекта познания, возникающего только у достаточно взрослых людей, не только подчеркивало отличие рационального знания (и познания) от чувственного, но и (задолго до И. Канта и Ф. Брентано) указывало на необходимость различать между предметом знания (и познания), содержанием этого знания и особенной формой познавательных процессов и результатов последних, в основном в виде абстракций и общих понятий. Обнаруживается, что теория познания, согласно Локку, должна исследовать не только источник познания и механизм формирования его непосредственного и косвенного материала, но и познающую деятельность субъекта. Метафизичность Локкова подхода к рефлексии состоит в ограничении ее только комбинирующими операциями внутреннего созерцания. Однако нельзя сказать, что Локк полностью игнорировал познавательную активность субъекта. Гораздо больше, чем английский философ, упрека в этом заслуживает Кондильяк, отвергавший Локкову рефлексию.

Конечно, интроспекция как метод ненадежна: сам акт наблюдения искажает результаты, разные люди по-разному описывают свои переживания, в свою очередь не тождественные, а искусственная, лабораторная «объективизация» данных интроспекции приводит к отрыву их от реальной практики жизни. И все же Локк был прав, широко используя интроспекцию и учитывая в своей гносеологии факты индивидуального сознания. В наши дни интроспективная психология после дискредитации фрейдизма и крушения его антипода — бихевиоризма вновь заняла достойное место в психологии и опять стала играть немалую роль в теоретико-познавательных исследованиях, например в «генетической гносеологии» Ж. Пиаже и «когнитивной психологии» У Найссера, а также в психофизике, хотя и не без новых преувеличений [44]

Марксистская теория познания отдает интроспекции должное [45] Ф. Энгельс отмечал, что имеется «два рода

[44] Таким преувеличением можно считать тезис: «... теории познания являются психологическими теориями» (*У Найссер*. Познание и реальность. М., 1981, с. 23).

[45] *J. Erpenbeck*. Psychologie und Erkenntnistheorie. Zu philosophischen Problemen psychischer Erkenntnisprozesse. Berlin, 1980.

опыта: внешний, материальный, и внутренний — законы мышления и формы мышления» [46] Внешний опыт вторичен в отношении объективного мира, а опыт внутренний — в отношении внешнего опыта. Таким образом, различение Локком внешней и внутренней частей опыта не означает продолжения онтологического дуалистического деления Декартом мира на две субстанции — внешнетелесную и внутреннедуховную, мыслящую. Не правы современные локковеды на Западе, нередко утверждающие, что Локк стал дуалистом [47] или что его рефлексия — зачаток феноменологического переживания у Гуссерля или Сартра [48] Локково различение носит только гносеологический характер. При этом оно не имеет отношения к разделению чувственного опыта на результаты деятельности экстеро-, интеро- и проприорецепторов.

Основание для критики в адрес Локкова понятия рефлексии дает по сути дела лишь его мнение, будто рефлексирующая активность помимо внешнего опыта способна породить в головах людей такие фундаментальные идеи, как «существование», «время», «число»: эти идеи будто бы возникли только из наблюдения «умом» своих мыслей, их множественности и движения в сознании. Так, «идея продолжительности все равно была бы у нас, если бы вовсе не было чувства движения» [49], т. е. не было бы восприятия внешних объектов. Более того, без наблюдения сознанием проходящей в нем цепи идей люди вообще «не могут иметь понятия о *продолжительности*, что бы ни происходило в мире» [50]

Однако в филогенезе и в онтогенезе внешний мир играл и играет ведущую и определяющую роль. Если взять приведенные примеры, движение и множество мыслей могут наличествовать только тогда, когда сами эти мысли уже возникли на основе внешнего опыта (а иначе они, согласно самому же Локку, возникнуть не могут!), и уже только потом появляется рефлексия над ними.

Прежде чем перейти к дальнейшему исследованию реф-

---

[46] *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Соч., т. 20, с. 629.

[47] В этом Локка вслед за В. Кузеном и Т. Грином упрекает Дж. Иолтон, который утверждает, что «рационалистическая» четвертая книга «Опыта...» будто бы отменяет собой «эмпирическую» вторую книгу (*J. N. Yolton.* Locke and the Compass of Human Understanding. A selective Commentary on the «Essay». Cambridge, 1970, p. 26).

[48] *D. Rabb.* Reflexion and Introspection.— «The Locke Newsletter» (York University), 1977, N 8, p. 36.

[49] Наст. изд., т. 1, с. 237.

[50] Там же, с. 233.

лексии, т. е. ее операций над идеями, Локк считает необходимым более конкретно проанализировать исходное содержание внешнего опыта, т. е. именно простые, а потому первичные его идеи.

Локк справедливо замечает, что ответ на вопрос о том, какие идеи подлинно первичны, изначальны, труден. § 7 главы IX второй книги «Опыта...» так и назван: «Какие идеи первые, не ясно». Философ предпочитает оставить этот вопрос до конца не решенным, подчеркивая тем самым трудность проблемы. Но в отношении простоты, элементарности огромного числа идей внешнего опыта у Локка как будто особых сомнений не возникает, и напрасно. Между тем если в принципе выделение среди класса идей некоторой их группы как относительно более сложных целесообразно (анализ этой относительности требует диалектического подхода), то постулирование абсолютно простых идей ошибочно, метафизично. Лейбниц в главе II второй книги «Новых опытов о человеческом разумении» верно заметил, что, например, Локкова простая идея «зеленое» вовсе не проста, так как возможны различные способы ее получения, в том числе через разные смешения «синего» и «желтого», а это заставляет включить в идею «зеленое» и теоретические соображения. Что касается идей «плотность», «движение» и «воля» (их Локк тоже счел простыми), то они еще более сложны. Сам Локк колебался в отношении идей времени и пространства, не сумев установить, в какой мере они сложны и в какой «просты» [51] Очень непроста, сложна, добавим, сама идея «простота». В наши дни обсуждение такого рода вопросов осложнено проблемами анатомо-физиологической экономизации передачи филогенетически приобретенной информации, а также теоретической «нагруженности» самых, казалось бы, простых чувственных восприятий и представлений в онтогенезе мышления. Теоретическая или хотя бы просто рациональная «нагруженность» имеет место и в отношении отдельных ощущений (которые, как заметил и сам Локк, часто «*изменяются суждением*» [52]) и целостных теорий; она носит и конкретно-деятельностный и общий мировоззренческий характер, будучи связана и с проблемой врожденных схем в поведении и познавательных установок детей, и с вопросами перенесения приобретенных навыков в подсознательную сферу и т. д. В вопрос о

[51] См. наст. изд., т. 1, с. 252—253.
[52] Там же, с. 194.

простоте простых идей Локк углубляться не стал. Сливая воедино гносеологический и психологический подходы, он, возможно, счел этот вопрос в каждом конкретном случае подлежащим интуитивному решению.

Следует подчеркнуть, что вся гносеология Локка была проникнута психологизмом в том знакомом нам смысле, что главный, если не единственный способ ее построения состоит в созерцании индивидом посредством своего «внутреннего ока» его собственных психических процессов. Истории наук как определенной дисциплины во времена Локка вообще не было, и он при всей своей любви к медицине и физике не смог ни сопоставить факты исторического развития врачевательного искусства, ни разобрать уроки истории уже оправдавшего себя многими достижениями экспериментирования в механике и оптике. Самонаблюдение, изучение сознанием своих внутренних процессов и их результатов — это главное поле действия теории познания Локка, так что рефлексия в широком смысле слова объемлет все ее содержание. В этом широком смысле как исследовательская деятельность субъекта вообще рефлексия рациональна, однако по исходному материалу она сенситивна: ведь ощущения суть ее питательная почва и основа, без них она пуста и мертва.

Но как анализирует Локк саму работу рефлексии, каков его подход к ее содержанию, в особенности к идеям мышления, аналитическим и синтетическим операциям ума как к объекту исследования? Здесь у Локка также господствует психологизм, а это значит, что последний выступает у него не только на двух уровнях — рефлексии и метарефлексии, но и в двух видах — теоретико-познавательном и логическом. Считая неверным путь построения логики на вполне самостоятельных основах, философ пытливо наблюдает фактическое, естественное, и притом осознаваемое индивидом, протекание мышления. Он верно отмечает, что люди почти никогда не рассуждают по силлогизмам. Этим объясняется и весьма скептическое отношение Локка к логике Аристотеля. Сам Локк превращает логику в особую ветвь психологии, но без того, чтобы логические процессы были сведены к ощущениям или восприятиям. Значит, собственно логический, рациональный в узком смысле слова параметр Локковой гносеологии не растворяется без остатка в его сенсуализме и его психологизм совместим с рационализмом, хотя, разумеется, не в том варианте последнего, который был разработан Декартом и Лейбницем: тождества логических и реальных

связей у Локка нет. Конфронтация психологизма и антипсихологизма не совпадает с противоположностью сенсуализма и рационализма, и вполне психологическая теория познания Локка без особого противоречия совмещает в себе сенсуализм и рационалистическое учение о дедукции и интеллектуальной интуиции.

Допущение врожденных идей принесло бы с собой такое противоречие, но не при всяком решении вопроса о происхождении и обнаружении их «врожденности». (Противоречие между сенсуализмом и рационализмом возникает, когда постулируют изначальное содержательное или формальное априори.) Несколько в ином виде оно возникает и при конвенционалистском решении, свойственном, например, неопозитивизму XX в., хотя конвенционалистский «принцип терпимости» может быть истолкован и психологически и антипсихологически.

Локков психологизм стал парадигмой теоретико-познавательных исследований на последующие более чем два столетия для разных философских учений эмпирической ориентации, но роль его была существенно различна в зависимости от того, придавали ли ему материалистический или, наоборот, идеалистический характер. В первом случае он ориентировал на разработку фактуальной основы познания, во втором — на его субъективизацию. Вспомним сказанное В. И. Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме» о наличии двух резко друг другу противоположных истолкований теоретического наследия Локка в последующей истории мысли.

Особенность Локковой парадигмы опыта — присущий ей метафизический характер. Согласно ей, индивидуальный субъект, черпая материал своего содержания в конечном счете из внешнего материального мира, в то же время противостоит этому миру как объекту в качестве того, что ему, объекту, является совершенно внешним, хотя многие (но далеко не все) ощущения «вносят» в субъект свойства объекта без искажений и изменений. В этом смысле субъект — это приемник внешних воздействий, пассивно их поглощающий, хотя в своих внутренних манипуляциях он, субъект, активен. Активность субъекта в отношении своих ощущений спустя три четверти века провозгласит И. Кант, а в направленности на мир внешних объектов — И. Г. Фихте. В центр своего внимания Фихте поставил совершенно не учитывавшуюся Локком ситуацию взаимодействия субъекта и объекта.

Интересно, что некоторые шаги к выявлению теоретико-

познавательной активности субъекта сделали опиравшиеся на теорию познания Локка английские и шотландские эстетики. Они выбирали из его учения об опыте то, что более подходило, или им казалось, что подходит, для их построений в области теории искусства, художественного восприятия, вкуса и творчества. Так, Генри Хоум использовал сенсуализм Локка в своем учении об эмоциях и о первичных и вторичных «страстях» (passions) [53]

Но определенная активность субъекта признается самим Локком в его учении об опыте применительно к педагогике. Локк подчеркивает важность активного укрепления физического здоровья ребенка и его нравственных начал, показывает огромное влияние окружающей среды на характер и взгляды ребенка и подростка и необходимость целенаправленной организации обучения. Локк предупреждает как против некритического и наивно оптимистического представления о неограниченности любых человеческих возможностей, так и против неоправданного и вредного пессимизма: разум ребенка слаб, но он способен развиться и стать могучим, ибо обладает здравой способностью к усмотрению истин, самообучению на основе внешнего опыта и к самодисциплине, т. е. к подчинению себе своих собственных импульсивных влечений, уводящих в сторону от главных задач. Если М. Монтэнь с печалью заявлял, что «все наше воспитание зависит главным образом от наших кормилиц и нянюшек» [54], то Дж. Локк ориентируется на активное и прогрессивно направленное взаимодействие воспитания, обучения и развития врожденных задатков и способностей детей, их предрасположенностей и склонностей. Надо учитывать, говорит он, что «вряд ли найдутся двое детей, в воспитании которых можно было бы применять совершенно одинаковый метод» [55] Решительно отвергая схоластические методы обучения, Локк выдвинул в педагогике принцип индивидуального подхода. И всюду он уповает на внешний опыт как на могучее средство педагогического воздействия.

6. ПЕРВИЧНЫЕ И ВТОРИЧНЫЕ КАЧЕСТВА. РЕАЛЬНЫЕ И НОМИНАЛЬНЫЕ СУЩНОСТИ

Выделив в опыте класс простых чувственных идей, Локк делит их затем на два подкласса, различных по

[53] См. *Г. Хоум.* Основания критики. М., 1977, т. 1, гл. II.
[54] *М. Монтэнь.* Опыты, кн. 1. М.— Л., 1954, с. 140.
[55] *Д. Локк.* Педагогические сочинения. М., 1939, с. 224.

содержанию,— идеи первичных и идеи вторичных качеств (свойств).

Еще в античности, например у Аристотеля, появилось деление качеств на первичные и вторичные, хотя это деление проводилось по несколько иным основаниям [56]. Локк в этом вопросе непосредственно примыкает к Галилею, Декарту, Гоббсу и Бойлю, которые выделяли в качестве первичных механико-геометрические свойства тел. В сочинении «Пробирные весы» Галилей указывает на величину (объем), фигуру, количество и движение. К временам Локка этот список пополнился, и в него включили протяженность, длительность, размеры, внешние формы (фигуру), структуру групп частиц, их сцепление, механическое перемещение и покой. Но кроме того, сам Локк добавил плотность (непроницаемость) и физическую пустоту, ибо они, по его мнению, наиболее важны для характеристики материальной субстанции: пустота выделяет материальные тела в пространстве, а плотность — это то, что отличает материю от духа. Особое место среди первичных качеств занимают «силы», рассматриваемые в механике Ньютона,— гравитация, инерция и толчок.

Идеи первичных качеств «реально существуют» в самих телах [57], они присущи им всем и всегда: как бы тела ни изменялись, эти качества невозможно отделить от них никакими физическими усилиями, и тела без них невозможно себе даже представить. Кроме того, первичные качества воспринимаются различными органами чувств вполне согласованно и притом изобразительно точно (употребляя термин в современном нам значении, «адекватно»). Но можно ли признать, что человеческие идеи первичных качеств действительно абсолютно точно отображают, воспроизводят в сознании сами первичные качества вещей? Ведь в силу того, что корпускулы, или атомы, по крайней малости их размеров чувственно (невооруженным глазом и через те микроскопы, которые имелись во времена Локка) не воспринимаются, первичные качества в их требуемой изначальности не могут быть ухвачены, например, зрением. Как таковые, они познаются только опирающимся на показания ощущений мышлением, как это и считали непосредственные предшественники Локка. Это обстоятельство особенно сказывается на статусе динамических качеств теоретической механики (притяже-

[56] *C. Baeumker.* Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe.— «Archivum für Geschichte der Philosophie», 1907—1908, Bd. XXI, H. 3.

[57] См. наст. изд., т. 1, с. 187.

ния, толчки, нажимы и т. д.), но оно имеет силу также и в отношении всех остальных первичных качеств, если учесть, что они могут быть такими, что человек их воспринимать не в состоянии (мельчайшие формы и структуры тел, крайне медленные или, наоборот, очень быстрые движения и т. д.). В проблемы соучастия мышления в восприятии первичных качеств, а также отличия микро- и мегакачеств от воспринимаемых человеком макрокачеств Локк не углубляется. Но мимо них он не прошел.

Когда Локк ссылается на совокупное восприятие первичных качеств разными органами чувств, то он имеет в виду, что именно мышление способно связывать воедино, интегрировать макромножества совсем разных по своей модальности ощущений. «Гладкость» поверхности, например, предполагает зримый ее «блеск» и осязаемую «скользкость». Мышление же приводит к выводу, что «за» идеей гладкости данной поверхности скрывается другая и отличная от нее идея ровной геометрически прямо- или криволинейной макроповерхности, но идея «ровная поверхность» тоже оказывается не окончательно изначальной идеей первичного качества: так или иначе воспринимаемые и осмысляемые нами идеи макроповерхностей суть суммирующие, интегральные образы, «за» которыми находятся сложные конфигурации атомарных частиц. Значит, воспринимаемые нами идеи первичных качеств, не будучи качествами отдельных атомов, в этом смысле не первичны. Общая тенденция этих рассуждений состоит в том, что подлинно первичные качества на микроуровне существуют и действуют, а по результатам этого действия мы добираемся и до причин. Так, в случае идеи «плотности» «наши чувства знают ее только в массе материи.., но ум, получив однажды эту идею от таких более крупных тел, воспринимаемых ощущением, прослеживает ее дальше...» [58]. «А так как протяженность, форма, число и движение тел заметной величины могут быть восприняты зрением на расстоянии, то ясно, что некоторые в отдельности незаметные тела должны исходить от них...» [59]

Беркли пренебрег этими рассуждениями Локка и постарался превратить материалистический сенсуализм в субъективно-идеалистический уже в этом пункте: он акцентировал зависимость идей первичных качеств только от других чувственно воспринимаемых качеств, но не от

---

[58] Наст. изд., т. 1, с. 173.
[59] Там же, с. 185.

теоретического познания, проникающего в сущность вещей, и вообще попытался перечеркнуть проблему отношения между «идеями» качеств и качествами как таковыми, а затем между качествами и их объективными обладателями, сведя объективное к субъективному.

Во вторую группу (подкласс) простых идей внешнего опыта Локк включил идеи вторичных качеств. Таковы цвет, звук, запах, вкус, тепло, холод, боль и т. п. Об этих идеях уже нельзя с полной уверенностью утверждать, что они отображают свойства внешних тел такими, какими они существуют сами по себе, вне нас. Эти идеи возникают в сознании субъекта только при соответствующих условиях восприятия; они неотделимы от тел, когда эти тела представляют и мыслят о них, но познание внешнего мира вполне было бы возможно и при отсутствии этих идей. Идеи вторичных качеств сильно различаются по своей модальности (характеру качественности), и для ощущения каждой из их групп имеется особый орган чувств, способный воспринимать только свой определенный набор модальностей. Видимо, Локк уже был знаком с ранними оптическими исследованиями Ньютона, из которых вытекало, что цвет принадлежит скорее лучам света, но не самим телам. А корпускулярная трактовка лучей света делает сомнительным приписывание некоего «цвета в себе» частицам, составляющим эти лучи.

Аналогичную Локковой концепцию вторичных и первичных качеств мы встретим у Галилея и Гоббса, Декарта и Спинозы. В первой части «Начал философии» Декарт резко подчеркнул гносеологическое различие между этими качествами [60] Впрочем, данное различие отметил еще Демокрит, рассуждая о «светлом» и «темном» видах познания, и эпикуреец Гассенди активно пропагандировал это деление свойств на два разряда. Оно было направлено против схоластического и наивнореалистического отождествления чувственного восприятия и реального бытия, а также подмены действительных свойств вещей пресловутыми «скрытыми сущностями». Деление это вполне соответствовало общему духу механического естествознания XVII в., которое сводило качества (свойства) к механико-математическим компонентам, так что уверенность в объективности содержания вторичных качеств стала колебаться и рассеиваться. Более глубокое следствие, а именно осознание недостаточности метафизического метода для их позна-

[60] См. *Р. Декарт.* Избр. произв. М., 1950, с. 458.

ния, возникло позднее. Но именно Локк почувствовал, что употребляемый им метод, например, при оценке номинальных сущностей приводит к очень ограниченным результатам, и этот факт, как увидим, выводил его за рамки метафизического метода.

Сомнение в познавательном содержании идей вторичных качеств было непосредственно внушено Локку книгой его друга Р. Бойля «Происхождение форм и качеств согласно корпускулярной философии» (1666). Но в науке XVII в. разными путями вообще складывалась односторонне-количественная парадигма, углубляющая трещину между сущностью и явлением познания. Сохраненная в философии Ф. Бэкона ренессансная картина мира, в которой многообразие объективных «природ» (качеств) вещей блистало всеми цветами радуги, была обесценена и надолго утрачена.

В «Опыте о человеческом разумении» Локк оказался в ситуации столкновения материалистической теории со сковывающими ее рамками метафизического подхода к явлениям. Никакого органического единства между материализмом и метафизикой в XVII—XVIII вв. вопреки гегелевской методологической концепции никогда не было. Ф. Энгельс отмечал, что механистический взгляд на мир возник в XVII в. не случайно и сыграл в науках определенную прогрессивную роль, но вовсе не был для философии каким-то «благодеянием» и не вытекал из существа материализма. Вследствие противоречия между запросами материализма и схемами метафизического мышления Локк вместо определенного, пусть и самого общего, ответа на вопрос о существовании и характере объективного содержания идей вторичных качеств ограничивается тремя различными вариантами его решения. Он воздерживается от выдумок, которые были бы результатом необузданного полета мысли, и это делает честь его теоретическому самоконтролю. Он смотрит на уровень науки своего времени и своих научных познаний вполне критично.

Первый из вариантов Локкова решения наиболее близок к позиции Галилея, Гоббса и Спинозы: вторичные качества «мнимы», это только состояния самого субъекта, так что между звуком в ушах, горечью на языке и болью в желудке в этом отношении нет никакой разницы. Идеи вторичных качеств вовсе не имеют сходства и связи [61] со свойствами

[61] См. наст. изд., т. 1, с. 186—187; *Д. Локк.* Избр. филос. произв., т. 1, с. 532.

вещей, вторичные качества в отсутствие воспринимающего вещи субъекта не существуют [62]. Они возникают в сознании под влиянием различных комбинаций внешних посредствующих агентов, как-то: лучей света, колебаний воздуха и т. д., но на свойства последних никак не похожи. К мысли о полной субъективности ощущений вторичных качеств отчасти толкали Локка, видимо, и факты деятельности интерорецепторов: например, «вызываемые *манной* боль и недомогание есть, бесспорно, только результаты ее воздействия на желудок и кишки расположением, движением и формой ее незаметных частиц...» [63].

Второй вариант был навеян ньютоновским учением о гравитации и других силах: идеи вторичных качеств соответствуют силам (powers), которыми обладают атомарные структуры тел вне нас [64]. Можно рассматривать эти силы как особые глубинные («третичные») качества тел, отличающиеся и от первичных и от вторичных (хотя по своей роли они тоже первичны) и различные между собой, подобно тому как различны между собой силы тяготения и инерции. Все эти разнообразные силы обеспечивают объективную диспозицию, т. е. предрасположенность тел через посредство первичных микрокачеств последних вызывать в нашем сознании как идеи наглядных первичных макрокачеств, так и идеи вторичных качеств. Тем самым Локк делает шаг навстречу глубоко динамической картине мира. Надо заметить, что и первый вариант решения недалек от диспозиционной концепции, поскольку Локк ссылается на «взаимное расположение частиц» как на причину появления идей вторичных качеств, однако в этом случае понятие «диспозиционность» приобретает субъективистский привкус: что-либо иное во влиянии геометрии тел на чувственность, кроме побуждения последней к какому-то самостоятельному «творчеству», при таком подходе усмотреть трудно.

Третий вариант решения вопроса о вторичных качествах состоял у Локка в допущении «точного подобия» (exact resemblance) [65] между вторичными качествами и их идеями. Если следовать терминологии (но не сути!) нынешних эпистемологических трактатов западных философов, то третий вариант можно назвать презентативным, тогда как второй — репрезентативным. Локк полагает, что

[62] См. наст. изд., т. 1, с. 429—431.
[63] Там же, с. 187.
[64] См. там же, с. 429, 434—435.
[65] См. наст. изд., т. 1, с. 443.

нельзя исключать возможность того, что качественной разницы между свойствами внешних тел и их отображением в чувственных «идеях» вообще нет, содержание последних являет нам собой содержание первых. Однако наиболее близким к истине Локк считает второй вариант решения, согласно которому идеи представляют нам свойства внешних тел не столь непосредственным образом. Исчерпывающего и точного решения вопроса Локк ожидает от науки будущего.

После сказанного очевидно, что имеющиеся здесь у Локка колебания было бы неверно считать доказательством свойственного ему агностицизма, а тем более субъективного идеализма [66] Наоборот, именно устойчивость исходной материалистической позиции теории познания Локка обеспечила верную в принципе постановку им задачи и правильное указание на путь, который поведет к будущему ее разрешению. В основе вопроса о вторичных качествах находится проблема раскрытия сущности через объективные и познавательные явления, а в этой связи надо преодолеть поверхностные и слишком поспешные предположения насчет окончательных характеристик сущности (здесь под сущностью понимаются внутренние причины возникновения идей вторичных качеств). Задача будущего — разрешить эту проблему. Но прежде всего ее надо было корректно поставить.

Локк поставил ее как задачу преодоления разрыва между номинальными и реальными сущностями. Это означало установку науки на преодоление ее собственной феноменалистической ограниченности. Подлинные свойства и действия вещей, их действительная внутренняя структура это реальные сущности последних. В принципе только идеи первичных качеств дают нам истинное познание реальных сущностей, а идеи вторичных качеств, если они сгруппированы достаточно объективно, позволяют нам различать вещи только по их номинальным сущностям, т. е. более или менее правильно разграничивать разные виды и роды вещей по их именам (nomina). Как правило, номинальные сущности не обеспечивают глубокого проникновения в познаваемые объекты, хотя для узкопрактической ориен-

[66] Профессор Шеффилдского университета П. Ниддич характеризует основную теоретико-познавательную позицию Локка как якобы скептическую и «агностическую» (*P. H. Nidditch.* Introduction.— *J. Locke.* An Essay Concerning Human Understanding. Oxford, 1975, p. XXI). Эта же мысль о якобы агностическом характере философии Локка проводится в книге: *R. S. Woolhouse, Locke*, Brighton, 1983, p. 152.

тации в вещах и простейших отношениях между ними они пригодны. В этом смысле их пользу признавали также Гассенди и Бойль. Но задачу, которую должны будут разрешить в будущем частные науки в совокупности и вместе с ними теория познания, философски четко поставил в конце XVII в. только Локк. Эта задача состоит в редукции идей вторичных качеств, а значит, их номинальных сущностей к идеям первичных микрокачеств, составляющих в их единстве друг с другом и с вызывающими их глубинными силами реальные сущности вещей. Так, «если бы мы могли узнать форму, размеры, сцепление и движение мелких составных частиц двух каких-либо тел, мы, не прибегая к опытной проверке, могли бы познавать некоторые виды их взаимодействия, как мы это делаем теперь со свойствами квадрата или треугольника»[67]

В принципе, если заменить термины и устранить тем самым связанную с ними механистическую ограниченность, эта задача вписывается в круг исследовательских программ диалектического материализма, хотя, разумеется, она составляет только некоторую их часть. Дело в том, что постановка Локком данной задачи опиралась на упрощенно понимаемые ее условия. Деление ощущений свойств и качеств внешнего мира на первичные и вторичные в строго локковском их смысле неприемлемо. Объективное и притом более или менее опосредствованное содержание так или иначе присуще всем ощущениям, однако ощущения интерорецепторов сообщают нам не столько о статусе воздействующих на нас объектов, сколько о состоянии наших внутренних органов, их функций и жизнедеятельности. И вообще гносеологически нивелировать все ощущения нельзя; они в разной степени помогают науке вскрывать в объектах существенные и несущественные свойства — и более глубокие, определяющие, и более внешние, производные. Процесс познания осуществляется через активное взаимодействие субъектов и объектов, так что и в случае экстеро-, а тем более проприорецепторов должны учитываться отношения между нервной системой субъекта, его организмом и объектом, который подвергается воздействию субъекта, а не только сам на него непосредственно воздействует. Имеют значение и отношения между перечисленными факторами и промежуточной между субъектом и объектом средой. Ни один из компонентов этой реляционной системы, когда исследуют структур-

[67] *Д. Локк.* Избр. филос. произв., т. 1, с. 542.

ный механизм возникновения ощущений и восприятий, не может быть оставлен без внимания, хотя роль этих компонентов далеко не одинакова и в разных случаях варьируется как количественно, так и качественно. Диапазоны действия и характер модальности (качественного своеобразия) органов чувств зависят, во-первых, от физико-химических и собственно биологических возможностей этих органов и тканей центральной нервной системы, а во-вторых, от исторически изменявшихся, усложнявшихся и развивавшихся потребностей практики. И одно от другого не отделено каменной стеной: длительная предыстория и история человечества приводила к накапливающимся изменениям также и в рецепторах людей. В процессе чрезвычайно долгого естественноисторического развития организмы, чтобы выжить, должны были приобретать «познавательный опыт» насчет свойств внешнего мира через посредство отношений этого мира к их нормальной жизнедеятельности: сам внешний мир познавался именно через призму этих чувственно отражаемых отношений. Это вытекает из того, что практика, в том числе в своей дочеловеческой форме, как предпрактика, всегда имела примат в отношении познания, каким бы непосредственным последнее ни казалось [68].

Так или иначе, но все ощущения человека отражают объективные свойства действительности, опосредствованные социальной практикой. Но отражение не означает непременного наличия изобразительного сходства. В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» отмечал, например, ссылаясь на данные естествознания и соглашаясь в этих случаях с высказываниями Л. Фейербаха и П. Дюгема, что ощущение соленого не похоже на физико-химические свойства растворенной в воде соли (аналогично Ленин высказывался о цветах и звуках) [69], однако вкусовые, обонятельные, зрительные и слуховые ощущения достаточно эффективно исполняют свою функцию ориентации в биологических свойствах употребляемых в пищу веществ, а также в оценке движений предметов окружающей среды и переменчивого отношения этих предметов к субъекту. Тем самым ощущения делают свое дело

---

[68] См. *Н. И. Губанов.* Образное и знаковое в чувственном отображении.— «Философские науки», 1980, № 5, с. 58; *I. S. Narski.* The Question of the Objective Content of Sensations.— «Ajatus» (Helsinki), 1972, N 36, p. 44—52, 65—67; Проблемы логики и теории познания М., 1968, с. 3—76.

[69] См. *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 50, 119, 330.

в процессах отражения действительности и способствуют — если употребить выражение Локка — раскрытию реальных сущностей вещей и процессов.

Второй вариант решения Локком вопроса о содержании идей вторичных качеств наиболее близок к диалектико-материалистическому его решению, но только при сравнении его с первым и третьим вариантами. Заслугой Локка была постановка вопроса о связи семиотических и познавательных черт ощущений.

7. ОБРАЗОВАНИЕ СЛОЖНЫХ ИДЕЙ. ОБОБЩЕНИЯ И АБСТРАКЦИИ

Дальнейший путь познания, после того как в опыте человека образовались и были осознаны им простые идеи, и прежде всего чувственные идеи первичных и вторичных качеств, отмечен, согласно Локку, непрерывной активностью субъекта. Происходит процесс обработки этих идей для перехода от простых идей к сложным. Элементы знания имеются уже в исходном чувственном материале, но ими нельзя ограничиться; необходимо целостное теоретическое знание, а оно достижимо только через преобразование простых идей, преобразование в смысле их комбинирования. Если Ф. Бэкон комбинировал «формы», Гассенди — атомы, Декарт — корпускулы и эфирные вихри природы, а Гоббс — «фантасмы» чувственного познания, то Локк соответственно ставит в центр своей теории познания процесс комбинирования простых идей внешнего опыта.

Учение Локка об образовании сложных идей решало вопрос и о характере сознательных операций рефлексии вообще и в особенности мышления. В этом учении Локк выявлял логические средства построения науки, сосредоточив свое внимание в отличие от Ф. Бэкона и Дж. С. Милля не столько на индуктивном обосновании универсальных законов (общих суждений) науки, сколько на процессах образования научных абстракций (и общих понятий). В проблеме сложных идей Локк затрагивал и логические аспекты анализа восприятий, выступающие ныне под названием образного мышления, неявной категоризации чувственного, когнитивно-сенситивного распознания объектов и т. д.

Локкова концепция образования сложных идей метафизична и потому недостаточна. Описываемая им совокупность операций ума (которую Гегель назвал всего лишь

«субъективной деятельностью разложения» [70], поскольку механистический анализ опыта является предпосылкой столь же механистического его синтезирования) не в состоянии привести к качественной переработке чувственного материала знаний. Это признал и сам Локк, не раз замечая, что наш разум ведет нас немногим дальше наглядного упорядочения и соединения единичных фактов. Он предупреждает, что, не покидая пределов операций сочетания и перекомбинации простых идей, человеческий ум легко вступает на путь произвольного с ними обращения и, во всяком случае, при этом условии ему очень трудно проникать в сущность объектов. Скажем, бесконечность реального пространства бесспорна, но идея «бесконечность» путем соединения идей величин или протяжений не может быть корректно получена: их соединение не выражает удивительных свойств бесконечности.

Концепция Локка отвечала требованиям своего времени, с ее помощью многое уже было достигнуто в науке, а еще больше предстояло достигнуть: XVII век был эпохой сбора фактов и наблюдений, их упорядочения, группировки и — в меньшей степени — радикальных обобщений. Львиная доля того, чем занимались Лондонское королевское общество (осн. 1660) и Гринвичская обсерватория (осн. 1675), сводилась к первым из перечисленных задач, и на одного Ньютона, Бойля, Гука или Галилея приходились многие десятки кропотливых собирателей фактов.

В наше время крайняя приверженность логических позитивистов абстрактной комбинаторике, метафизической уже в силу претензий наиболее рьяных ее апологетов на полную всеобщность и исключительность их метода, говорит, конечно, уже и о социально-классовых мотивах данной установки. Ныне она враждебна методу материалистической диалектики и ориентируется на теоретическое наследие Беркли и Юма, но меньше всего — Локка! «Комбинационный» метод исследования, т. е. суммирующий синтез на основе предшествующего расчленяющего анализа, необходим и в наши дни, но это лишь один из моментов, хотя и достаточно важный, в совокупности приемов познания. Во времена Локка дело обстояло иначе: в основе логической комбинаторики, как писал Ф. Энгельс в «Диалектике природы», лежали особенности развития мануфактурно-капиталистического производства, в наибольшей степени заинтересованного в прогрессе земной и

[70] *Гегель.* Соч., т. 1, 1929, с. 80.

небесной механики вкупе с математикой и активно их стимулировавшего. Механика и математика дали науке XVII — начала XVIII в. не только содержание, но и соответствующую форму. Механические аналогии и приемы перекочевывали во многие науки (что видно, например, по «Парадоксальному дополнению» Р. Бойля к его сочинению «Химик-скептик» (1661) или по книгам «Элементов универсальной юриспруденции» (1660) С. Пуфендорфа) и соответственно были перенесены в теорию познания и вообще в философию, а при обратном своем перенесении из философии в частные науки создавали схемы и модели технической деятельности в самых разных областях производственной практики.

Как отмечал Ф. Энгельс, роль Джона Локка в этих «переносах» была особенно значительной [71]; сам Локк обосновывал их так: «...способности человека и образ их действия почти одинаковы в материальном и интеллектуальном мире. Так как материалы в том и другом мире таковы, что не во власти человека их создать или уничтожить, все, что он может делать,— это или соединять их вместе, или сопоставлять их друг с другом, или совершенно отделять их» [72].

При помощи своей теории образования производных идей Локк попытался обобщить такие понятия физики Ньютона и химии Бойля, как «время» и «сила». Сложнее получилось с понятием «пространство»: в этом вопросе точка зрения Ньютона долго вызывала сомнения и колебания Локка, что видно по содержанию XIII—XV глав второй книги «Опыта о человеческом разумении». Различные рассуждения Ньютона об отношении пространства к тяготению, гипотезе эфира и понятию бога усложняли ситуацию. Видно, что Локк стремился и к обратной трансляции, т. е. перенесению приемов механистического анализа и синтеза из философии вновь в частные науки. В наши дни такая позиция была бы, конечно, анахронизмом, однако сами комбинационные приемы познания (в широком понимании последних) не только не утратили своего значения, но в триумфах кибернетики переживают свою вторую молодость, а философия не должна проходить мимо таких методологических уроков.

Локк выделил три способа образования производных — сложных (complex) — идей. Из них первый заключается в

---

[71] См. *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Соч., т. 20, с. 21.

[72] Наст. изд., т. 1, с. 212—213.

суммировании в точном смысле слова, непосредственном соединении простых идей, т. е. образовании «сложенных» (collected) идей. Второй способ состоит в том, что простые идеи ставятся в различные соотношения друг с другом, сопоставляются или сравниваются. Второй способ, а затем и первый используются и как подчиненные звенья при осуществлении третьего способа образования производных идей. Но при этом между действием их «вклинивается» абстрагирование как отбрасывание неповторяющихся (или неполно и не во всех случаях повторяющихся) свойств. Первым способом образуются сложные идеи так называемых эмпирических субстанций, т. е. единичных вещей, «самостоятельных объектов». Этот способ применяется и при образовании «модусов», т. е. (в терминологии Локка) идей свойств, процессов и состояний предметов, иными словами, идей не самостоятельных, но от идей самих предметов зависимых. Вторым способом образуются идеи отношений, а третьим — идеи общих понятий. Все это нуждается в обсуждении.

Примеры, которые приводит Локк при объяснении первого способа образования произвольных идей, сразу же сталкивают с трудностями. Как оказывается, в состав многих «сложенных» идей входят такие простые, по определению, идеи, которые в действительности далеко не просты, и процесс поисков изначально простых составляющих уходит в бесконечность. Мы уже отметили, что Локк нередко затруднялся провести четкую границу между простыми и сложными идеями. Эта трудность не всегда была следствием собственно теоретической «нагруженности» эмпирических понятий; она проистекала и от естественной психологической структурности, казалось бы, бесструктурных, простых идей, а в конечном счете — от неисчерпаемой сложности любого материального объекта, в принципе несводимого к сумме простых идей. Не бывает и абсолютно единичных предметов, объективно лишенных связей с другими предметами своего класса.

Последняя трудность логически отразилась в том, что у самого Локка нередко оказывается непонятным, где же проходит граница между эмпирической субстанцией и родовой сущностью, а значит, общим понятием. Для того чтобы в мышлении эта граница была совершенно определенна, в содержание понятия данной эмпирической субстанции в отличие от понятия рода должны были бы быть включены все ее свойства (простые идеи), что ввиду неисчерпаемости последних невозможно. Где-то при

их перечислении и суммировании приходится остановиться, и тогда понятие эмпирической субстанции начинает походить на общее понятие. Эту и подобные ей логические трудности можно преодолеть посредством критериального действия практики, но вводить практику в теорию познания Локк не пытался.

Идеи модусов, также образуемые, согласно Локку, сложением простых идей, делятся им на два вида — модусов «простых» (получаемых путем соединения однородных идей) и «смешанных» (возникающих через соединение разнородных идей). Последние бывают реальными, условными, мнимыми, творческими и фантастическими. Большой определенностью понятия модусов и вся их проблематика у Локка не отличаются: остается неясным их отношение к понятиям «свойство» и «атрибут».

Еще меньше ясности во втором способе образования производных идей и достигаемых им результатах. Лишь с большой натяжкой можно отнести «сопоставление» и «сравнение» к числу комбинирующих операций. К тому же эти две операции слишком широки, толковать их можно по-разному, а их объективная основа ясна далеко не во всех приводимых Локком примерах.

Вообще вопрос о том, что такое отношение, оказался для философии Локка трудным. Так, в черновых набросках «Опыта...» он включал в рубрику отношений идеи «времени», «пространства», «числа», но в окончательном варианте книги перенес их в состав модусов, и колебания его в этом вопросе не прекратились.

Третий способ образования сложных идей, т. е. обобщение через предшествующую абстракцию [73], разбирается в третьей книге «Опыта...», посвященной проблемам положительной и отрицательной роли языка в познании. Локк описывает этот способ на конкретном примере так: «Если из сложных идей, обозначаемых словами «человек» и «лошадь», исключить лишь особенности, которыми они различаются, удержать только то, в чем они сходятся, образовать из этого новую, отличную от других сложную идею и дать ей имя «животное», то получится более общий термин, обнимающий собой вместе с человеком различные другие существа» [74] Здесь опять возникают труд-

[73] Механизм образования общих (обобщающих) идей (понятий), по Локку, подробно охарактеризован в кн.: *И. С. Нарский.* Западноевропейская философия XVIII века. М., 1973, с. 50—64.

[74] Наст. изд., т. 1, с. 469.

ности соотношения и разграничения понятий «данный человек», «человек» и «человек вообще» и «данная лошадь», «лошадь» и «лошадь вообще», поскольку ни одно из них не может обойтись без включения в свой состав некоторых уже как-то ранее полученных общих понятий (идей). Число предметов, сравниваемых для того, чтобы отбросить признаки, не характерные для класса эмпирических субстанций, общее понятие которого мы ищем, и собрать воедино характерные для этого класса признаки, чаще всего оказывается практически бесконечным. Кроме того, в принципе бесконечно, как мы отмечали в другой связи, число свойств, входящих в состав каждой из сравниваемых друг с другом эмпирических субстанций, и трудности нарастают. Попытка преодолеть их посредством «охватывания» только таких свойств, которые достаточны для того, чтобы распознать данное понятие и не спутать его с другими, лишь подчеркивает ненадежность и поверхностность таких обобщений.

Одна из трудностей состоит в том, что подъем на более высокие ступени обобщения обедняет содержание общих понятий, ибо приходится сравнивать единичные предметы более обширных, чем прежде, классов и при этом сравнении все меньшее число их свойств может быть сохранено для включения в состав искомой идеи. Возникает положение, которое в формальной логике именуется обратной зависимостью содержания от объема понятия. «...Каждый более общий термин обозначает такую идею, которая составляет лишь часть какой-нибудь из идей, им объемлемых» [75] Отсюда вытекает, что обобщения высоких уровней абстрагирования делаются все менее содержательными. Это неприятное для научных теорий следствие могло бы быть частично преодолено и во времена Локка, если бы он указал, что во всех случаях образования общих идей рода он лишь условно отвлекается от конкретных особенностей, присущих отдельным видам или индивидам в составе видов, а окончательно и абсолютно от них не отрешается, в «снятом» виде их сохраняет. Но такого указания мы у него не найдем.

Классическим образцом диалектико-материалистического преодоления ситуации обеднения теоретических абстракций высоких уровней является «Капитал» К. Маркса. Расширяя и обогащая понятийный аппарат политической экономии, Маркс, во-первых, строго учитывал грани-

[75] Там же.

цы допустимого абстрагирования и тот определенный для данной науки предел его уровней, нарушение которого означало бы утрату специфики данного понятия. Во-вторых, образуя категории высоких уровней абстрагирования и большой общности, К. Маркс во многих случаях потенциально, а иногда и актуально сохранял в их составе признаки категорий более низких уровней. А вот действие закона стоимости в условиях конкуренции ведет к тому, что «отдельный капитал реально ставится в условия капитала вообще...» [76]. К. Маркс предупреждает также, что «определения, имеющие силу для производства вообще, должны быть выделены именно для того, чтобы из-за единства, которое проистекает уже из того, что субъект, человечество, и объект, природа,— одни и те же, *не были забыты существенные различия* (курсив наш.— *И. Н.*)» [77] действия производства в различные исторические эпохи.

С другой стороны, менее общие понятия бывают далеко не столь богаты содержанием по сравнению с более общими понятиями, чем это получалось у Локка. Так, например, понятие «человек-рантье» актуально не имеет в своем составе признаков «производить орудия труда» и вообще «трудиться», хотя эти признаки не только входят в состав понятия «человек вообще», но и образуют саму основу его содержания, поскольку последнее формулируется в отличие от еще более общего понятия «животное вообще».

Польза и необходимость применения Локковых приемов абстрагирования, вообще говоря, несомненны. Их употребляли и экономист Рикардо, и физик Ньютон. Но несомненна и их ограниченность. С их помощью было бы невозможно получить фундаментальное для политэкономии понятие «труд» как диалектически противоречивое единство абстрактного и конкретного труда, а равно и понятия «абстрактный труд» (в Марксовом смысле) и «конкретный труд». Локк, а вслед за ним Юм, Смит и Рикардо пользовались понятием «труд вообще», в котором полностью утрачивалась и совершенно нивелировалась конкретность видов труда, так что оно проходило мимо противоречия между трудом конкретным и абстрактным. Это малосодержательное понятие оставалось за порогом Марксова восхождения от абстрактного к конкретному.

Сам Локк до некоторой степени чувствовал узость своей

[76] См. *К. Маркс.* Экономические рукописи 1857—1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала»), ч. II. М., 1980, с. 164.

[77] *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Соч., т. 46, ч. I, с. 21.

теории абстрагирования и обобщения, что и проявилось в критике им познавательной ценности номинальных сущностей. Он признает, что при переходе от чувственного к рациональному уровню познания по рецептам его теории невозможно получить общие понятия «простая чувственная идея вообще» и «цвет (окраска) вообще» [78] Признаки «простота» и «окрашенность» не могут быть уловлены при абстрагировании от содержания конкретных простых идей и идей различных цветов (красный, зеленый и т. д.), и приходится обращаться к косвенным описаниям (в случае цвета это то, что мы видим в теле за вычетом его форм, размеров и структур). Но даже и в тех случаях, когда такой рецепт кое-как позволяет обойти затруднение, угрожают подводные камни: непонятно происхождение оснований для предварительного определения границ круга объектов, сравниваемых друг с другом ради достижения общего понятия, и получается, что нам следует располагать общим понятием еще до того, как мы его получим. Это становится тем большей трудностью, что Локк не рассматривает различий между существенными и несущественными признаками.

Все эти затруднения связаны с общей номиналистической тенденцией мышления Локка, хотя он и придерживается концептуализма как более умеренной версии номинализма. «...Когда мы отбрасываем единичное,— пишет Локк,— то общее, которое остается, есть лишь то, что мы сами создали, ибо его общая природа есть не что иное, как данная ему разумением способность обозначать или представлять много отдельных предметов; значение его есть лишь прибавленное к ним человеческим разумом отношение» [79] Как и Гоббс, Локк редуцирует реальные основания общего к сходствам объектов между собой по тем или иным их свойствам (простым идеям и их сочетаниям). Но если Гоббс сводил общее к знакам (например, словам), которые играют роль общего, ибо фиксируют лишь факт сходства между вещами, то Локк видит в знаках средство фиксации не самих сходств, а понятий, в которых эти сходства, так сказать, аккумулируются. Со средневековым концептуализмом это не совпадает [80]

---

[78] См. наст. изд., т. 1, с. 485. Ср. рассуждения Локка по поводу понятия «пространство вообще» в XV главе второй книги «Опыта...».

[79] Наст. изд., т. 1, с. 471.

[80] См. *И. И. Стяжкин.* Проблема универсалий в средневековой философии.— «Философские науки», 1980, № 2; *В. В. Соколов.* Средневековая философия. М., 1979, с. 146—149, 162—166.

Разумеется, Гоббс оперировал знаками, общими по их значению, имея в виду наличие у ряда знаков именно общих значений. В XVII—XVIII вв. разница между значениями и понятиями не ухватывалась, так что различие между Локком и Гоббсом в вопросе о сущности общего невелико. К тому же иногда Локк трактовал общие понятия как значения (например, в случае искусственно сконструированных смешанных модусов). Для своего времени концептуализм Локка был прогрессивен, как, впрочем, и номинализм Гоббса, ибо был направлен против идеалистического реализма понятий у кембриджских платоников и неосхоластов. Тем самым Локк продолжал Бэконову критику «идолов рынка» и «театра», т. е. злоупотреблений словами. Положительное же решение, предлагаемое Локком, таково: *«Первое средство — не употреблять слово без идеи»* [81], но так, чтобы идеи и их имена (слова) соответствовали бы вещам и их отношениям.

В наши дни концептуализм — позиция, для науки недостаточная (впрочем, в логике этот термин стали употреблять в несколько ином смысле). Диалектический материализм признает объективность общего, но не в смысле концептуализма, а тем более реализма понятий. Объективно существуют реальные общие и бесконечно общие связи и закономерности [82], и они приблизительно отражаются в теориях, законах и понятиях наук, из которых затем дедуктивно точно выводятся следствия, снова лишь приблизительно соответствующие реальным связям объективного мира. Парадоксально, что «общее» в науке обладает познавательной ценностью только при условии неполноты своего соответствия фактам. В этом своя глубокая диалектика. А полного, абсолютно адекватного, соответствия не бывает никогда.

И в наши дни Локковы способы обобщения, несмотря на присущую им определенную узость, не потеряли значения, хотя ими охватываются лишь простейшие случаи. Их узость, проистекающая от несоответствия абстракций обыденного языка, нередко метафизических, абстракциям подлинно теоретического языка науки, чувствовалась самим Локком, и он обозначил ее как расхождение между номинальными и реальными сущностями. (Это расхожде-

[81] Наст. изд., т. 1, с. 570.

[82] К. Маркс отмечал, что общие категории «труд» и «капитал» в своей абстрактности в определенных исторических условиях приобретают реальное существование, проявляясь в ряде объективных отношений (см. *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Соч., т. 46, ч. I, с. 45).

ние совершенно не имеет места, когда сама реальная сущность состоит только из идей вторичных качеств или же — только из идей первичных качеств, но взятых ex definitione, по определению, данной вещи.)

8. УРОВНИ ПОЗНАНИЯ И ВИДЫ ИСТИННОСТИ

Вопрос об истине был понят Локком как проблема отображения реальных сущностей в человеческом познании. Четвертая книга «Опыта о человеческом разумении» посвящена рассмотрению границ познания, природы истины и соотношения разума и веры.

Философ проводит различие между видами знания по степени его очевидности, а очевидность ставит в зависимость от способа восприятия человеком соответствия и несоответствия идей вещам и друг другу. Локк выделяет три вида (уровня) познания.

Первый из них, и притом исходный,— это чувственное познание, содержанием которого оказываются идеи первичных и вторичных макрокачеств. По убеждению Локка, чувственный опыт доставляет чрезвычайно достоверное, близкое по своей очевидности и бесспорности к безусловной интуиции знание о факте существования внешнего мира. Мы знаем, что очевидность есть в действительности продукт уроков общественно-исторической практики; Локк же, как известно, понятием практики не оперировал. Но он настолько высоко ценил значение непосредственных чувственных констатаций, что по сравнению с ними «достоверность», скажем, догматов религиозной веры проигрывает у него по всем статьям. Однако в отношении конкретной полноты знания о вещах ощущения страдают нетвердостью и случайностью, что вытекает из неполной надежности идей вторичных качеств и из устремленности их на единичное. В отличие от Декарта Локк придает определенное значение условному и вероятному познанию, получаемому через эмпирические аналогии и свидетельства других лиц и тем значительнее восполняющему пробелы в истинном познании природы, чем менее противоречит оно уже известной части истины и чем более велико число подтверждающих его лиц.

Но все же Локк воспринял от Декарта и Гоббса рационалистическое убеждение в том, что подлинное знание должно быть безусловным и абсолютно достоверным. Это знание всеобщее, необходимое и для ума очевидное.

Так, «несколько первичных качеств стоят в необходимой взаимной зависимости...» [83] Локк повторил картезианскую критику в адрес неполной индукции, хотя его собственный третий способ образования производных идей в значительной мере слагается из таких же индуктивных приемов и в позитивной разработке проблемы сам он остался в плену узкоиндуктивистских представлений о способах познавательного использования чувственного материала.

Чувственному виду (уровню) познания соответствует, по Локку, истинность отдельных идей. Простые идеи внешнего опыта истинны, если они точно отображают свойства вещей вне нас, и это имеет место в случае ощущения первичных качеств. Здесь истинность состоит в соответствии идей обозначаемым этими идеями свойствам предметов.

Высшим видом (уровнем) познания Локк считает интуитивное. Здесь налицо прямое влияние «Правил для руководства ума» Декарта. Но Локк решительно отверг врожденные идеи картезианцев, так что перед нами интуиция, но без врожденных идей. Она обращена на идеи опыта, в том числе чувственного. Рассуждая об интуитивном познании, Локк имеет в виду непосредственное восприятие разумом человека соответствия и несоответствия сенситивных или же сравнительно простых, т. е. достаточно «наглядных», рациональных идей друг другу. В наибольшей степени эта умственно-воззрительная деятельность имеет место при втором способе образования сложных идей, т. е. при сопоставлении идей и установлении отношений между ними. Здесь «ясные выводы, так сказать, напрашиваются сами собой» [84] как самоочевидные.

Интуитивным Локк считает познание субъектом простейших математических и логических соотношений. Интуицией познается также наличие в «уме» психических процессов и сам факт собственного существования обладающего психикой лица. Таким образом, интуиция оказывается одним из орудий рефлексии, хотя и не единственным: это одно из звеньев размышления субъекта над содержанием простых идей, т. е. над содержанием своих «внешних» ощущений и внутренних переживаний. В случае математических, особенно геометрических, истин у Локка появляется что-то вроде аналога будущих положений

[83] *Д. Локк.* Избр. филос. произв., т. 1, с. 533.
[84] *Д. Локк.* Педагогические сочинения, с. 295.

Канта о конструировании математических образов в «чистом» созерцании. Но материалистическая позиция Локка не позволяет ему забыть о зависимости рефлексии от внешнего опыта, и на шаткий путь априоризма он не вступает.

Применительно к интуитивному познанию Локк пользуется понятием истинности как «соответствия» (agreement) между идеями. «Соответствие» идей как искомый результат интуиции имеет у Локка несколько значений: интуиция призвана выявить либо фактическое существование, тождество и совместимость между идеями, либо различия, либо, наконец, необходимую, но самую простую дедуктивную связь и вообще элементарные отношения между идеями [85]. Можно сказать, что интуитивно устанавливаемое «соответствие» идей означает у Локка ясное выражение простейших результатов работы рефлексии, а различия в смыслах этого соответствия зависят не только от целей, которые ставит перед собой субъект, но и от того, что имеется в виду под сопоставляемыми в процессе этой работы идеями (вспомним многообразие значений у Локка термина «идея»).

Когда речь заходит о выявлении дедуктивных соотношений между идеями, мы перемещаемся в область демонстративного, т. е. происходящего посредством умозаключений, познания. С одной стороны, этот вид (уровень) познания опосредствован интуицией, дающей некоторые отправные пункты и составляющей отдельные звенья, как бы «атомы», самого дедуктивного процесса выяснения истины, «демонстрации». С другой — опосредствован материалом чувственного познания, без которого рефлексия, а значит, и интуиция иссякают и прекращаются. Характеризуя выводное знание, Локк довольно пренебрежительно и не совсем справедливо отзывается о силлогистике (для него она схоластический шаблон, и только) и в качестве подлинных умозаключений, ведущих к истине, указывает на рассуждения, в ходе которых удается продолжить дело интуиции и выявить тождество, равенство и другие связи между понятиями. Неочевидное для интуиции становится очевидным для «демонстрации». Но до логики отношений науке после Локка предстояло пройти еще долгий путь. Что касается его общей скептической оценки прежней формальной логики, то Лейбниц в «Новых опытах о человеческом разумении» убедительно показал

[85] См. *Д. Локк.* Избр. филос. произв., т. 1, с. 514.

проистекающую от этой науки пользу. Если бы английский философ ознакомился с «Новыми опытами...», он, возможно, скорректировал бы свой взгляд.

Демонстративным путем, по Локку, люди познают производные истины математики и других наук, в том числе этики, а опираясь на вариант космологического доказательства, могут якобы прийти к идее о существовании бога. Истинность суждений, добываемых умственной «демонстрацией», состоит в соответствии связей, выявленных между идеями, тем связям, которые существуют в предметах (в том числе материальных вещах) и между ними. Здесь «соответствие» означает одинаковость, совпадение по структуре обоих рядов связей друг с другом.

Теперь мы видим, что между тремя разными определениями истинности, которые Локк сформулировал применительно к трем разным видам (уровням) познания, нет никакого противоречия. Они представляют собой не какой-то эклектический конгломерат, но достаточно стройное единство. Во всех трех случаях речь идет в конечном счете о содержательном соответствии наших знаний объективному миру. Знания людей «*должны быть сообразны вещам*» [86]. Имена (слова) должны соотноситься с идеями, а те должны сообразовываться с вещами и их свойствами. Затем между идеями должны быть четко установлены определенные отношения, а эти отношения поставлены в ситуацию точного подобия отношениям между свойствами данной вещи, а также между разными вещами (вместе с принадлежащими им свойствами), событиями, процессами и т. д.

Таков итог учения Джона Локка об истине и истинности. Это материалистическое учение. Некоторый диссонанс в него вносит лишь тезис о том, что интуитивное познание есть наивысший род знания. Этот тезис мог бы серьезно исказить правильный взгляд на происхождение аксиом математики и принципов этики и даже поднять авторитет идеи о божественной интуиции — откровении, если бы в теории познания Локка интуиция и рефлексия не были связаны воедино одной цепью, так что все то, что было ранее сказано о зависимости рефлексии от внешнего опыта, должно быть повторено и об интуиции. Решительное отрицание английским материалистом врожденных идей и здесь приносит огромную пользу теории познания.

Такова материалистическая теория познания Локка.

---

[86] Наст. изд., т. 1, с. 578—579.

Кроме нее в теоретическую систему английского просветителя входят: онтология, этика и педагогика, философия истории, политическая теория и учение о веротерпимости. Но эти части его системы связаны с его гносеологией посредством ряда сквозных положений. Отметим среди них признание того, что человек имеет свои слабости и заблуждения, но способен преодолеть их, а также тезис о том, что чувственно познаваемый «естественный закон» морали имеет разумную санкцию и действует во *всех* областях человеческой жизни и деятельности. Постулируемый этим «законом» принцип самосохранения становится отправным пунктом буржуазной философии истории. Локков человек — не только эгоист-собственник, он не лишен и чувства социальной ответственности и жадно поглощает информацию об окружающем его мире. Из взаимодействия этих взаимопротивоположных устремлений возникает Локков стандарт буржуазного «здравого смысла», складываются его ограниченные рассудочные нормы [87]

9. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ

Свои политические взгляды и установки Локк обосновывал при помощи философии истории, ядром которой были учения о естественном праве и общественном договоре. И наоборот, на этих учениях лежала печать его политических симпатий и предубеждений.

По мнению Локка, изначально существовало естественное состояние людей, однако это не была Гоббсова «война всех против всех». В этом состоянии царила взаимная доброжелательность, так как каждому хватало плодов земли и воды и каждый мог накопить достаточную для него собственность. Иначе говоря, частная собственность существовала задолго до установления государственной власти и независимо от ее возникновения. Рассуждая так, Локк развивал положения, ранее высказанные Дж. Гаррингтоном и некоторыми другими английскими деятелями времен революции середины XVII в.

Естественное состояние характеризуется Локком как совокупность отношений свободы, равенства и взаимной независимости людей. Его идеализированные представления означали апологию буржуазной, но отнюдь не фео-

[87] *H. Klenner.* Nachwort — John Locke. Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt. Sozial-politische Schriften. Leipzig, 1980, S. 311.

дальной собственности: ведь последняя, по Локку, не отвечает требованиям свободы и доброжелательности. В этих представлениях находил свое выражение и принцип буржуазного индивидуализма: «равенство» людей в смысле их равного права на личную инициативу вовсе не предполагало у Локка требований уравнения собственности. Такие требования были характерны для радикально-демократических идеологов революционных лет вроде Джона Лильберна, но Локк их отвергал.

В разгар революции левеллеры выдвинули и другую идею — о подотчетности правительств народу, согласно общественному договору. Эта идея была, например, зафиксирована в трактате поэта Джона Мильтона «Права и обязанности короля и правителей...» (1649). Учение об общественном договоре, идеалистическое по исходным посылкам, но прогрессивное для своего времени, использует и Локк. Его мотивом пронизан уже Локков «Опыт о веротерпимости» (1667), и оно направляется философом против феодально-теократических концепций, что со всей резкостью выражено в «Двух трактатах о государственном правлении».

Обосновывающая учение об общественном договоре теория естественного права содержалась в незавершенном наброске «Опытов о законе природы». И хотя теория познания Локка в начале 60-х годов еще не сложилась, уже видна ее связь с его философско-историческими построениями: никаких политико-моральных врожденных идей (знаний) нет, но опыт направляет мысли людей на открытие их прирожденных прав, возможностей и обязанностей. В этой не опубликованной при жизни философа работе свободная воля господа как источник благочестивых социально значимых моральных предписаний как бы конкурирует с необходимо возникшим естественным законом самосохранения, который с благочестием не имеет ничего общего и связывается с ним только искусственно. Эта двойственность преодолевается победой закона природы, и, хотя в «Двух трактатах о государственном правлении» к «закону природы и разума» [88] добавляется изредка ссылка и на его божественную санкцию [89], она уже не имеет здесь ровно никакого содержательного значения; требования человеческой природы диктуют всё. «Основной целью вступления людей в общество является стремление

[88] *Д. Локк.* Избр. филос. произв., т. 2, с.
[89] См. там же, с. 9, 78.

мирно и безопасно пользоваться своей собственностью, а основным орудием и средством для этого служат законы, установленные в этом обществе; первым и основным позитивным законом всех государств является установление законодательной власти; точно так же первым и основным естественным законом, которому должна подчиняться сама законодательная власть, является сохранение общества и (в той мере, в какой это будет совпадать с общественным благом) каждого члена общества» [90]

Локкова концепция происхождения государства из общественного договора вполне складывается только в «Двух трактатах...». По предположению философа, в давние времена вследствие роста народонаселения появились тревожные симптомы перерастания естественного состояния в «войну всех против всех». И именно в этот момент люди предпочли совместным и, возможно, «молчаливым» решением учредить государства и вручили первообразованным правительствам исполнительную власть. Здесь нужно обратить внимание на следующее обстоятельство.

Имеется мнение ряда комментаторов, например профессора Торонтского университета Макферсона, будто у Локка не приведены к единству его собственное и используемое им Гоббсово понимание естественного состояния, причем эта несогласованность оказывается соответственно перенесенной и на понимание состояния общественного. В одних случаях Локк пишет, что естественное состояние — это «состояние мира, доброй воли, взаимной помощи и безопасности» [91], а в других — что «при слабости человеческой природы» среди людей происходит много искажений естественного закона [92], ведущих к борьбе и войне. По мнению Макферсона, здесь две противоречивые концепции отношений между людьми [93] С этим мнением мы согласиться не можем.

В действительности у Локка нет двух разных концепций — доброжелательности и взаимной вражды — в отношении естественного (а соответственно и общественного) состояния. Локк писал об ином, а именно о том, что есть четыре разных, следующих один за другим этапа в жизни людей: естественное, начавшее разлагаться естественное, нормальное общественное, которое сохраняет

---

[90] *Д. Локк.* Избр. филос. произв., с. 76.
[91] Там же, с. 14.
[92] См. там же, с. 83.
[93] *C. B. Macpherson.* The political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke. Oxford, 1962, p. 242.

все лучшие черты естественного состояния, а также отклоняющееся от нормы общественное состояние. С аналогичной проблемой мы уже встречались в связи с анализом этических воззрений Локка.

Иногда у Локка усматривают также и противоречие между двумя разными принципами: с одной стороны, равенства людей как своего рода социальных «атомов», обладающих одинаковыми основными свойствами; с другой — их неравенства как существ с очень разными степенями разумности и прилежания. Первый принцип есть естественная предпосылка общественного договора, а второй — глубинная причина его нарушения в поздние времена, а кроме того, он объясняет ту деградацию естественного состояния, которая, по Локку, заставляет людей заключить общественный договор.

Однако такого противоречия у Локка нет, и это обнаруживается, если продолжить обоснование «разворачивания» во времени Локковой концепции общественного договора. А это возвращает нас к теории познания и педагогике Локка.

Tabula rasa, изначальное равенство детей в смысле отсутствия у них знаний, служит предпосылкой первоначального естественного равенства, а постепенное развитие разных, а следовательно, и неравных их способностей и задатков, в том числе трудолюбия, является причиной того, что в последующей истории действуют люди с самыми разными возможностями и индивидуальными перспективами. «...Различные степени прилежания способствовали тому, что люди приобретали имущество различных размеров... изобретение денег дало им возможность накапливать и увеличивать его» [94] Одни стали богатыми и влиятельными, и именно они оказались более всего заинтересованными в создании государственности. Уделом других, малоимущих, стала работа из-за куска хлеба. Так смотрит на этот вопрос Локк, по-своему последовательно, но в то же время смешивая догадки и ошибки.

Конечно, вся его схема естественного и общественного состояния в целом, как и у других представителей этой теории, антиисторична и искусственна. Но буржуазная идеология в Локковом ее варианте выражена достаточно выпукло: классовое неравенство выступает в этой схеме как вполне нормальное явление, объясняемое различной эффективностью личного труда ввиду неравенства людских

[94] *Д. Локк.* Избр. филос. произв., т. 2, с. 30.

талантов. Это вполне гармонирует с политическим мышлением Локка: только владельцев частной, преимущественно земельной, собственности считает он подлинно полноправными и разумными гражданами. «...Человек, который обладает какими-либо владениями или пользуется какой-либо частью территории какого-либо государства, тем самым дает свое молчаливое согласие и в такой же степени обязан повиноваться законам этого правительства...» [95] Локк не находит ничего возмутительного в подневольном труде [96] и, как можно понять, не возражает против рабства негров, что видно и из его наброска инструкции для губернатора заокеанской колонии Виргинии (1698). Но Локк — антифеодальный мыслитель: он далек от оправдания сословного деления общества, а с другой стороны, он во власти стандартной буржуазной иллюзии, что всякий честный труженик, не лентяй и не бродяга, если захочет, может своим трудом добиться преуспеяния, богатства и престижа. Это та иллюзия, которую в XVIII в. вселял в умы читателей «Робинзон Крузо».

Из анализа соотношения естественного и общественного состояний в философии истории Локка видно, что в отличие от Гоббса он считает, что общество сложилось или складывалось до появления государства, государство же призвано не ограничивать социальную свободу и инициативу, а гарантировать их. Верховным сувереном в государстве является не правительство, а нация. Если правительство (правитель) поступает вопреки действующему праву и извращает законы или вообще не считается с ними, например отнимая собственность граждан и произвольно ею распоряжаясь, то подданные вправе расторгнуть соглашение с правительством и, используя право на самозащиту, подняться на насильственную революцию. Именно в этот кратковременный период народ реально использует свой суверенитет.

Важно иметь в виду, что в политической концепции Локка образование правительства и передача ему народом исполнительной власти не связаны с каким-то «вторым» общественным договором, который был бы договором уже не между всеми членами народного сообщества, но между этим сообществом и правящими лицами. Если здесь и может идти речь о «договоре», то только о «договоре-поручении» (trustship), или — что то же самое — об обяза-

---

[95] Там же, с. 70.
[96] См. там же, с. 49.

тельстве правительства служить интересам нации и исполнять ее волю. С этим положением вполне согласуется та мысль Локка, что, строго говоря, первым правительствам не требовалось устанавливать никаких законов: право собственности на основе личного труда и неписаные правила общежития действовали уже в естественном состоянии, и оставалось только кодифицировать действующие и фактически утвержденные самим народом законы, а также создать те карательные органы, которые были бы способны гарантировать эти законы, а значит, «жизнь, личную свободу и собственность» (lives, liberties and estates) граждан (эта формула пришла к Локку от левеллеров и других левых индепендентов), причем Локк включил личную свободу в состав понятия «собственность гражданина». Всякое правительство само обязано подчиняться этим законам, что Локк и подкрепил требованием отделения исполнительной власти от законодательной.

Все эти мысли, изложенные во втором «Трактате о государственном правлении», по сути дела обосновывали необходимость свержения Якова II. А поскольку конституционная парламентарная монархия является, по Локку, наилучшим из государственных устройств, то выход революции за пределы требований ее установления он считал ошибочным и опасным, ведущим к страшным потрясениям и бедствиям. «Два трактата о государственном правлении» подводили теоретический фундамент под назревавший и вскоре совершившийся переворот 1688 г. Локк направлял своих читателей к выводу, что революция против монархического деспотизма — это верх гражданского разума и справедливости, но дальнейшие революционные преобразования для Англии бессмысленны. Получалось, что народ Англии, избавившись от королевского произвола, тем самым полностью исчерпывает свое право на революцию и принцип его суверенитета тем самым утрачивает практический смысл.

Компромиссная позиция между абсолютной монархией и республикой, которую отстаивает Локк в «Двух трактатах...», опиралась на реальные политические условия, вскоре завоеванные дворянско-буржуазным блоком. В своей политической программе Локк конкретизирует эту позицию как теорию разделения властей. Теория эта вполне соответствовала политической практике после 1688 г., когда к рулю правления пришли виги и затем исполнительная власть попеременно стала попадать в руки

то торийских, то вигских министерских кабинетов. Согласно защищаемому Локком принципу разграничения прерогатив, верховная, законодательная власть принадлежит буржуазному парламенту, который решает вопросы «по воле большинства», подобно тому как в механике Ньютона движение тела происходит в сторону действия преобладающих сил. Эта «воля», по убеждению Локка, закрепляет буржуазно понимаемые свободы совести, слова, печати, собраний и, разумеется, частной собственности. Исполнительная власть, включающая в себя судебную, военную и федеративную (т. е. сношения с другими государствами), передается кабинету министров и лишь отчасти королю. Все эти полномочия четко определяются и регулируются законами, строго контролируются парламентом.

Локкова теория разделения властей, по замечанию К. Маркса, явилась своего рода аналогом промышленного разделения труда. Затем она была перенесена Ш. Монтескьё на французскую предреволюционную почву, но претерпела изменения: в самостоятельную власть была выделена судебная. Так складывался компромиссный и осторожный буржуазный либерализм, прекращавший всякие разговоры о «свободах», как только самодеятельность низов достигала размеров, опасных для господствующего класса. Теория естественного права и общественного договора не только была философско-исторической предпосылкой либерализма, но и непосредственно входила в состав его политической концентуальной части. Далее, в XIX в., классическом веке теорий фритреда, это учение получило развитие в политических сочинениях Дж. С. Милля; Макферсон в своей известной истории политических теорий XVII века (1962) назвал либерализм «собственническим индивидуализмом». И именно Локковой концепцией датируется начало всех буржуазно-индивидуалистических построений Нового времени.

Конечно, принцип индивидуализма как таковой был провозглашен еще раньше, уже в эпоху Возрождения, когда он соединял в себе не только безграничный эгоизм («титанизм») и универсальность творческих интересов и практических устремлений, но также и неразборчивость при определении средств на пути к личному счастью (аморализм). Но только Джон Локк тесно связал в своей аргументации этот принцип с его экономической основой и в то же время попытался освободить его от агрессивной беспринципности. Это была иллюзорная попытка, но отда-

дим должное Локку: его «человек», будучи по генезису будто бы независимым от общественных связей, самоправным и самовластным существом, все-таки не имеет права быть эгоцентристом и обязан как бы «оберегать» остальное человечество от бедственных и катастрофических последствий неверных решений, обязан учить и воспитывать людей [97]

Концепция буржуазного либерализма не демократична по самому своему существу, такова она и у Локка. Интересы трудящихся масс, народных низов беспокоят его мало. Если в 1689 г. он и поставил вопрос об устранении вопиющих диспропорций в существовавшей тогда избирательной системе, которые ущемляли права буржуазии [98] (это вопрос о «гнилых местечках», получивший разрешение только в 1832 г.), то о расширении избирательных прав беднейших слоев населения он никак не заботился и не слишком возражал против жестких форм управления в колониях. Взять хотя бы такой более ранний факт: когда Карл II ввел в действие проект «Основного административного статуса» управления Каролиной (речь идет об управляемой в то время частными лицами английской колонии в Северной Америке), в составлении которого в 1669 г. участвовал Локк, то управление согласно этому «Основному статусу» оказалось столь тягостным для переселенцев, что они добились его отмены. Справедливости ради заметим, что полной ответственности за этот колониальный статус Локк нести не мог: он был только секретарем комиссии.

Буржуазные панегиристы последующих веков не жалели эпитетов для прославления политической мудрости Локка. В этих характеристиках верно то, что для своего времени и тогдашних условий политическая и философско-историческая концепция Локка была прогрессивна. Профессор Уэльского университета Р. Аарон, знаток творчества Локка, пришел к выводу, что Локк в идейном отношении существенно помог созданию и укреплению политических условий, соответствующих индустриальной реконструкции Англии в последующем столетии [99] И это, конечно, верно, причем значение Локка и в этом отноше-

---

[97] Ср. *Говард Л. Парсонс.* Индивидуализм: навязчивый мир идеологии американского капитализма.— «Философские науки», 1981, № 3, с. 111.

[98] См. *Д. Локк.* Избр. филос. произв., т. 2, с. 91.

[99] *R. I. Aaron.* John Locke. Oxford, 1937, p. 307.

нии не ограничилось географическими пределами Великобритании.

С политической концепцией Локка были тесно связаны его взгляды на вопросы религии и веротерпимости.

10. ПРОБЛЕМА РЕЛИГИИ И ВЕРОТЕРПИМОСТИ

Иногда считают, что отклонения Локка от англиканской вероисповедной догмы в сторону деизма были настолько незначительными, что в конечном итоге он ограничился тем, что лишь придал англиканству рационалистическую респектабельность. Но в действительности это не так.

На воззрения Локка значительное влияние оказали взгляды социниан — английских, голландских и польских. Речь идет о сторонниках реформационного антифеодального движения, получившего свое название от имени итальянского религиозного деятеля XVIв. Фаусто Социна (1539—1604). Оно было одним из ответвлений поздних антитринитариев (противников учения о троичности бога). В Польше, где их было довольно много, их называли «польскими братьями» и (неточно) арианами. Изгнанные из Польши в 1658 г., они переселились в другие страны, в том числе в Голландию, откуда их идеи проникли в Англию, соединившись с уже возникшими там родственными течениями, как, например, латитудинарианами. В конце 60-х годов в Лондоне Локк не раз беседовал с английским социнианином Т. Фирмином. В личной библиотеке Локка было немало социнианских книг, некоторые из которых он получил в подарок от своего ученика-деиста Энтони Коллинза. Была у Локка и знаменитая «Bibliotheca Fratrum Polonorum». Он несомненно читал эти книги и был хорошо знаком с рационалистическим антидогматическим творчеством автора «Краткого исследования...» (издано в 1633) Иоахима Штегмана-старшего и создателя «Рассуждения о мире и согласии в церкви» (1628) и трактата против Брениуса (1656) Самуэля Пшипковского. Не могли пройти мимо внимания Локка также трактат Яна Крелля «В защиту свободы совести» (1637), «Апология обвиненной истины» (1654) Ионаша Шлихтинга [100] (хотя на опасный вопрос епископа Стиллингфлита насчет чтения социнианских работ Локк предпочел отве-

[100] См. Польские мыслители эпохи Возрождения. М., 1960, с. 143—166.

тить отрицательно). Характерно также, что социниане Крелль, Шлихтинг, а также Людвиг Вольцоген в философии соединяли свой рационализм с сенсуализмом Гассенди.

Локк не был и не стал социнианином. Ему претили свойственные многим из них специфический сектантский догматизм и общий религиозный фанатизм. Некоторые из них были противниками отделения церкви от государства, а это тоже не сходилось со зрелыми убеждениями Локка. Правда, в тех политических набросках, которые вышли из-под пера Локка в первой половине 60-х годов, когда он был тьютором (наставником студентов) в Оксфорде, по инерции все еще проводилась та же, что и у Гоббса, мысль, что интересы государства требуют, чтобы церковь была подчинена светскому правительству, однако Локк вскоре от этой идеи отказался. Но апелляция к человеческому разуму как судье в делах веры, столь характерная для писаний «польских братьев» и их единомышленников, нашла у Локка полное одобрение. Знаток истории польского социнианства З. Огоновский констатирует: «Точка зрения Локка на роль разума в религии точно совпадает с позицией социниан» [101] Но в истолковании вытекающих из приоритета разума следствий Локк идет дальше.

Именно в «Опыте о человеческом разумении» нашел свое выражение высший методологический итог размышлений Локка над проблемой отношения разума и веры. Перед лицом последовательной и доказательной научной мысли претензии веры должны пасть: «...ничто противное ясным и самоочевидным предписаниям разума и ничто несовместимое с ним не имеет права быть предложенным или быть признанным в качестве предмета веры (a matter of faith)...» [102] В качестве независимого от человеческого разума источника религиозной веры христиане всегда выдвигали божественное откровение. В этом отношении позиция Локка также недвусмысленна: вообще «никакое предложение не может быть принято за божественное откровение или получить надлежащее всем таким предложениям согласие, если оно противоречит нашему ясному интуитивному познанию, ибо это означало бы ниспровергнуть принципы и основы всякого познания, всякой оче-

[101] *Z. Ogonowski.* Locke. Warszawa, 1972, str. 298; *Z. Ogonowski.* Wiara a rozum w doktrynach religijnych socynian i Locke'a.— Studia nad arianizmem. Warszawa, 1959, str. 444—459.

[102] *Д. Локк.* Избр. филос. произв., т. 1, с. 672.

видности и всякого согласия» [103] Итак, «вера никогда не сможет убедить нас в чем-нибудь, противоречащем нашему знанию... вера не может иметь силу авторитета пред лицом ясных и очевидных предписаний разума» [104] Сказано твердо и решительно. Из общего контекста видно, что это позиция рационалистического деизма, хотя по своей наступательной тональности приведенные цитаты наводят и на мысли, еще более непримиримые к религии, а по нежеланию поставить все точки над «i» их можно считать выражением деизма «потаенного».

В литературе не раз высказывался взгляд, достигший прочности предрассудка, будто в сочинении «Разумность христианства» Локк сделал существенные уступки официальной англиканской догматике, поскольку здесь он в принципе не отрицает божественного откровения, не возражает против того, чтобы считать Евангелие его источником, а в Христе видеть посланника божьей воли. Действительно, при первом знакомстве возникает впечатление, будто Локк возвратился к позиции, которой он придерживался в «Опытах о законе природы», и пошел далее вспять, в объятия ортодоксии. Но это не так.

Конечно, Локк не отказался от своей давней задачи — разработать ту общую основу, на которой удалось бы примирить все разновидности христианской религии, с тем чтобы все распри между ними потеряли всякий смысл и окончательно исчезли. Но эта основа могла быть разработана по-разному. И если от Локка ожидали, что он лишь предложит рационализированную или упрощенную версию христианства, а может быть что-то вроде благонамеренной прозаической версии «Возвращенного Рая» Мильтона, то он вопреки этим ожиданиям выдвинул лишь по внешности христианизированную версию деистического рационализма. «Естественная религия» Локка почти совершенно освобождена от религиозной догматики. Полным молчанием в «Разумности христианства» обойден догмат о троичности божества, фактически опущены понятия первородного греха, рая и ада, а догмат воскрешения из мертвых, не отвергаемый Локком открыто, здесь, как и в «Опыте о человеческом разумении», был отнесен к числу таких положений, до которых разуму просто-напросто нет «никакого дела» [105] На нет сведено как божественное откровение, так и единственное возможное его

[103] Там же, с. 669.
[104] Там же, с. 671.
[105] *Д. Локк.* Избр. филос. произв., т. 1, с. 671.

доказательство — чудеса. Аналогичен ход мыслей философа в его «Рассуждении о чудесах» (1702), которое развивает позицию «Опыта...»: допустим, что откровение и чудеса имели место, но нет никакой возможности доказать, что именно данное поучение и данное событие были соответственно откровением и чудом, ведь в понятиях людей граница между естественным, т. е. соответствующим законам природы, и якобы сверхъестественным постоянно сдвигается по мере роста человеческих знаний и умений. Тезис о «богочеловеческой» природе Христа обходится в «Разумности христианства» молчанием как недоказуемый, и в число принимаемых Локком положений эта столь кардинально важная для всех христиан догма не включена. Видимо, как и Ньютон, Локк в эту догму не верил. И оставалось только *предполагать*, что, может быть, христианство является истинной религией. Предположение весьма шаткое, так как оно не выдерживает даже указанных в «Опыте о человеческом разумении» критериев вероятного знания, а в представлении о Христе как моральном проповеднике ничего собственно религиозного на поверку не остается. Локк имеет в виду, что самым удобным средством обеспечения авторитета любого морального проповедника является апелляция к тому, что он снабжен полномочием от бога, а отступление от его указаний влечет за собой небесные кары. «...Есть, наконец, надежный и короткий путь, соответствующий пониманию простонародья и широких слоев (mass) человеческого рода, а именно [считать], что его [,проповедника,] послал бог и он, являясь богоизбранником, как король или законодатель, преподаст им их обязанности...» [106]

Фанатичные современники сразу разгадали, кто автор «Разумности христианства», и поняли, что он вовсе не собирается доказывать, что христианство разумно, так что в этой книге имеется только видимость ортодоксальности и борьбы с деистами и атеистами. На Локка напали ученый-кальвинист Джон Эдварс и англиканский епископ Эдуард Стиллингфлит. Последний хорошо понял, что все методологические истоки «Разумности христианства» ведут к «Опыту о человеческом разумении», и начал публичную философско-теологическую полемику именно против «Опыта...».

Современные нам буржуазные исследователи, как, на-

[106] *J. Locke.* The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures.— Works of John Locke, vol. III, London, 1768, p. 87.

пример, Р. Ашкрафт и Ф. Абрамс, все-таки считают, будто в «Разумности христианства» резко возросли симпатии Локка к религиозной вере, а теория познания «Опыта...» претерпела здесь сквозную переформулировку и именно теперь, через изъявление покорности разума вере, ее проблемы получили «окончательное» разрешение [107] Из того, что было сказано выше, видно, что это неверно.

Конечно, на «Разумности христианства», и не только на этом произведении, лежит отпечаток того, что Локк опасался ссориться с англиканской церковью и считал эту ссору недопустимой для себя с точки зрения своих связей с правящими после 1688 г. кругами. Комментаторы уже давно обратили внимание на то, что Локк одобрительно подчеркивал осторожную, иногда двусмысленную и часто уклончивую манеру высказываний евангельского Христа [108]. Уклончиво и иногда двусмысленно предпочитает высказываться и сам Локк.

Английский купец или фабрикант был связан с религией по традиции, она была нужна и для воспитания в покорности рабочих и служащих. В конце XVII в. и позднее, «в противоположность материализму и деизму аристократии, именно протестантские секты, которые доставляли и знамя и бойцов для борьбы против Стюартов, выставляли также главные боевые силы прогрессивного среднего класса...» [109] Локку не годилось вступать в конфликт с кальвинистами. Что касается англикан, то он учитывал, конечно, что их церковь вполне сумела приспособиться к новому режиму и нужна ему. Приспособляемость и беспринципность англиканской церкви вошли в поговорку. Они превосходно высмеяны в народной политической песне «Брейский викарий», которую Ф. Энгельс в 1882 г. перевел на немецкий язык [110]

Не Локку было подрывать союз Вильгельма III Оранского с англиканской церковью, и он предпочел оставить свой деизм в завуалированном виде. Но и Э. Коллинз, и другие деисты XVIII в. исходили из Локка, в нем они видели своего авторитетного наставника [111] Никто из них — и вполне справедливо — не обращал внимания

[107] John Locke. Problems and Perspective.. A Collection of New Essays, ed. by J. W Yolton. Cambridge, 1969, p. 218.

[108] *C. Levy-Strauss.* Droit naturel et Histoire. Paris, 1954, p. 221.

[109] *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Соч., т. 22, с. 311.

[110] *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Соч., т. 19, с. 318—319.

[111] Ср. Английское свободомыслие: Д. Локк, Д. Толанд, А. Коллинз. М., 1981, с. 235—240.

на то, что в «Разумности христианства» декларативно отвергался деизм как «ложная» точка зрения. И если в «Опытах о законе природы» истинной моралью считалась та, что заложена в божьих заповедях, то из «Опыта о человеческом разумении» и «Разумности христианства» вытекает, что только соотнесение веры с подлинной моралью могло бы оправдать первую. Локк оказался на пороге кантовского вывода, что для возникновения морали в боге нет необходимости, хотя для ее укрепления вера в бога может пригодиться. Локк ратует не за «разумное христианство», а за мораль, свободную от религиозного фанатизма и проникнутую широкой веротерпимостью. И если бы церковь перестала воевать против такой морали, лучшего желать и не требовалось бы.

Как автор «Разумности христианства», Локк продолжает оставаться сторонником идеи отделения церкви от государства. Это был еще левеллеровский и, конечно, антиангликанский принцип, и не его поддержки ждал от Локка Вильгельм III. Остается Локк и убежденным защитником веротерпимости. Еще в письме к Д. Мешэм от 6 апреля 1682 г. он с большим возмущением писал о религиозных фанатиках любого вероисповедания [112]. В «Письмах о веротерпимости» он выступает за распространение веротерпимости в смысле свободы совести, а значит, свободы от преследований на всех лиц, однако советует не предоставлять полноты гражданских прав католикам и атеистам: именно веротерпимость в отношении этих двух категорий лиц не устраивала английскую буржуазию после 1688 г. Локк оправдывает свою позицию опять же политическими соображениями: католики то и дело участвуют в заговорах феодальной, в том числе чужеземной, реакции; своей зависимостью от римского папы и фанатизмом они опасны для государства; атеисты же вообще чувствуют себя в государстве инородным элементом, их невозможно даже приводить общепринятым способом к государственной присяге. Что касается общего принципа веротерпимости, то он соответствовал политической линии нового режима на прекращение религиозных распрей, но в том глубоком значении, в каком он выступал в сочинениях Локка, восходил к его деизму и материализму, к его теории познания, выходя далеко за пределы узкополитических соображений.

---

[112] The Correspondence of John Locke, ed. by E. S. Beer, vol. II. Oxford, 1976, p. 500.

11. ИТОГИ И ВЫВОДЫ

Философское наследие Локка по сей день подвергается искажениям, чему во многом виной антиисторический и вообще метафизический подход критиков и комментаторов. Агностик, антисенсуалист,дуалист — на такие нам уже известные характеристики западные комментаторы не скупятся [113] Структуралист М. Фуко, сославшись на Ш. Бонэ, заявил, будто Локк развенчал ощущения, отказав им в роли средства познания внешнего мира [114]. Уже давно появилось немало истолкователей «Опыта о человеческом разумении», видящих в нем чисто скептическое сочинение.

Но разве можно считать агностиком и скептиком мыслителя, который писал, что если бы люди не стремились к реальному познанию, а продолжали бы заниматься пустыми словопрениями, то никогда бы не смогли совершить Великих географических открытий? [115] Да, наше познание «никогда не будет в состоянии преодолеть все трудности и разрешить все вопросы» [116], но даже теперь можно было бы достичь гораздо большего, а насчет будущего трудно даже представить, что «может еще открыть проницательный человеческий ум» [117]. Локк «был, безусловно, прав, когда утверждал, что доступная современному ему естествознанию механико-математическая сущность природных объектов лишь малая частичка их более богатой сущности» [118] В определенной мере Локк приближался к учению о бесконечном восхождении от относительных истин к абсолютным.

Значение философии Джона Локка в истории мысли Нового времени велико. Тот факт, что он был основателем буржуазно-либеральной политической концепции, в определенной мере ушел в прошлое; тем более канула в былое прогрессивная сторона буржуазного либерализма. Но непреходящее значение имеет разработка Локком структуры процессов познания. Когда материалистическая диалектика раскрыла качественно новые горизонты гносеологии, она не отвергла, но сохранила в подчиненном

[113] Подробнее см.: *И. С. Нарский.* Джон Локк глазами XX века.— «Философские науки», 1982. № 2.

[114] См. *М. Фуко.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977, с. 212.

[115] *Д. Локк.* Избр. филос. произв., т. 1, с. 547.

[116] Там же, с. 528.

[117] Там же, с. 536.

[118] *Г. А. Зайченко.* Джон Локк. М., 1973, с. 146.

виде и то, что было достигнуто Локком. Живы и актуальны в наши дни и многие из поставленных, хотя и не решенных им проблем. Локк сделал максимум возможного для своего времени, чтобы разрушить схоластические и спекулятивно-метафизические системы посредством метода хотя и остававшегося в общем также метафизическим, но имевшего в себе отдельные диалектические моменты. Метафизической односторонности и абсолютизации Локк избежал уже в отправном вопросе критики теории врожденных идей и в решении проблемы соотношения ощущений и разума.

Джон Локк обосновал материалистический сенсуализм и, как и Гоббс, сделал ряд шагов на пути соединения его с рационализмом, в том числе в сложнейшем вопросе образования абстракций. Не только слабость, но и сила Локка была в том, что в своих кропотливых и вдумчивых исследованиях он связал в один узел и слил воедино теоретико-познавательные, психологические и логические вопросы.

Подходы Локка, обсуждаемые им темы и полученные выводы наложили отпечаток на всю британскую философию последующего времени: это верно как в отношении ее материалистической (Толанд, Гартли и Пристли), так и идеалистически-агностической (Беркли и Юм) линий. Используя Локков же методологический стандарт, материалисты XVIII в. усовершенствовали его собственную философию: Толанд отнес к числу атрибутов материи движение; Гартли попытался объяснить психические процессы средствами механической физиологии; Пристли попробовал углубить учение о связи свободы и необходимости, у самого Локка мало разработанное. Теория познания Локка сильно воздействовала на деиста Э. Коллинза, моралистов Э. Шефтсбери и Б. Мандевиля и на целую плеяду английских и шотландских эстетиков XVIII в.— от Дж. Аддисона до Г. Хоума. Во второй трети века Локк был главным теоретическим авторитетом для всех европейских просветителей. Вольтер и Кондильяк (хотя последний одно время и критиковал Локка) положили начало прямо-таки триумфальному шествию его философских идей во Франции. Поистине «и Беркли и Дидро вышли из Локка» [119] Много полезного взял для себя от Локка и Ж. Ж. Руссо как теоретик воспитания, это видно из «Эмиля» и «Новой Элоизы». Через «Логику»

[119] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 127.

(1780) Кондильяка и работы Г. Коллонтая концепции Локка стали популярны в Польше.

Лейбниц в Германии выступил с критикой Локка, но он вынужден был во многом признать правоту своего английского оппонента, что видно, например, из письма Лейбница к леди Мешэм в 1705 г. Однако критика Локком монадологии с позиций материализма заметно задела Лейбница своей меткостью, что чувствуется в его несколько раздраженном письме Т. Бернету от 3 декабря 1703 г.

В далекой России знакомство с творчеством Локка началось еще при жизни философа (есть свидетельства, что в 1702 г. в Петербурге имел место спор между сторонниками его сенсуализма и нативистами). Н. Н. Поповский в 1759 г. познакомил читателей с переводом «Мыслей о воспитании», а на рубеже XVIII и XIX вв. теория познания Локка играла уже значительную роль в борьбе философских идей в русском обществе: А. С. Лубкин и Т. Ф. Осиповский опирались на Локка в борьбе против кантовского априоризма.

В теперешней Англии многие буржуазные теоретики почувствовали, что философский вакуум, образовавшийся после самодискредитации враждебных традициям Локка учений лингвистического анализа, не в состоянии заполнить ни позитивисты-логики, ни «критические рационалисты». Представители когнитивной психологии принялись строить модели по мотивам Локковой теории абстракций. Многие стали восхищаться научной добросовестностью и самокритичностью Локка, его «реалистической» проницательностью. Реже стали раздаваться голоса о его мнимом «дуализме», «религиозности» и «позитивизме» или о том, что он был-де всего лишь популяризатором идей кружка Р. Бойля. Начали даже писать, что возникло движение «Назад, к Локку» [120], но никто из этих комментаторов не склонен признать, что Локк был материалистом.

Джон Локк был великим просветителем. Он осуществил в философии Англии такой переход от «века энтузиазма» к «веку разума», который надолго избавил ее от подчинения религиозному фанатизму. Локков «здравый смысл» — это далеко не будущий пошлый буржуазный плоский рассудок И. Бентама. Как бы ни отмечал Локк

---

[120] «Philosophy» (Cambridge), January 1978, vol. 53, N 203, p. 138.

слабости, непоследовательности и близорукость расчетов человеческого ума, он полон был оптимистического убеждения в том, что разум, опираясь на твердо установленные факты, со временем станет руководителем всех начинаний и поступков людей, возьмет под свой строгий и последовательный контроль всякую субъективность, победит слепую веру и произвол, искоренит легкомыслие и невежество, утвердит науку в роли путеводительницы человечества во всей его деятельности. А «деятельность есть самое важное для людей...» [121] Этими мыслями материалист Локк нам ныне в особенности дорог.

И. Нарский

---

[121] Наст. изд., т. 1, с. 343.

ОПЫТ
О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ
РАЗУМЕНИИ

AN

ESSAY

CONCERNING

Humane Understanding.

In Four BOOKS.

Written by *JOHN LOCKE*, Gent.

The Fifth Edition, with large Additions.

ECCLES. XI. 5.

As thou knoweſt not what is the Way of the Spirit, nor how the Bones do grow in the Womb of her that is with Child: Even ſo thou knoweſt not the Works of God, who maketh all things.

Quam bellum eſt velle confiteri potius neſcire quod neſcias, quam iſta effutientem nauſeare, atque ipſum ſibi diſplicere! Cic. de Natur. Deor. *l.* 1.

LONDON:

Printed for *Awnſham* and *John Churchill*, at the *Black Swan* in *Pater-Noſter-Row*; and *Samuel Manſhip*, at the *Ship* in *Cornhill*, near the *Royal Exchange*, M DCC VI.

Издание «Опыта»... 1706 г.

ПОСВЯЩЕНИЕ

Достопочтенному Томасу, *графу* Пемброку и Монтгомери, Герберту, *барону* Кардиффа, *лорду* Россу Кендала, Пару, Фицхью, Мармиопа, Сейнт-Квентина и Шэрланда, *лорду-президенту Его Величества высокочтимого Тайного совета и лорду-правителю* графства Уилтшир и Южного Уэльса [1]

Милорд!

Это исследование, которое выросло на Ваших глазах и появилось на свет по Вашему повелению, теперь по естественному праву ищет у Вас того покровительства, которое Вы несколько лет назад ему обещали. Это не потому, что я думаю, будто помещение в начале книги чьего-нибудь имени, каким бы знаменитым оно ни было, может покрыть содержащиеся в ней недостатки. Произведения печати должны приобретать славу и предаваться забвению в зависимости от своей собственной ценности или от вкусов читателя. Но так как для истины более всего желательно, чтобы ее выслушали беспристрастно и непредубежденно, то Вы, милорд, более всех можете это для меня сделать, ибо всем известно, что Вы добились близкого знакомства с истиной в ее самых отдаленных тайниках. Известно, что Вы так далеко ушли в своих размышлениях в области наиболее отвлеченного и общего познания вещей, превосходящего обыкновенный кругозор и обычные методы, что Ваше согласие и одобрение цели моего исследования по крайней мере предохранит его от осуждения без прочтения и заставит обратить хоть немного внимания на те его части, которые, расходясь с обычными воззрениями, без этого, быть может, показались бы вовсе не заслуживающими рассмотрения. Для тех, кто судит о головах людей точно так же, как об их париках, в соответствии с модой, упрек в новизне есть страшное обвинение, ибо такие люди считают истинными только общепринятые воззрения. Почти никогда и

нигде еще истина не получала признания при своем первом появлении; новые взгляды всегда вызывают подозрение, всегда встречают отпор лишь потому, что они еще не общеприняты. Но истина, подобно золоту, не бывает менее истинной от того, что она добыта из рудников недавно. Ее ценность должны определить испытание и исследование, а не старая мода: пусть истина еще не находится в общем обращении, она все-таки может быть так же стара, как природа, и, конечно, нисколько не менее подлинна. Вы можете представить тому важные и убедительные доказательства, если только Вам будет угодно порадовать публику некоторыми из сделанных Вами крупных и значительных открытий истин, доселе не известных никому, за исключением нескольких человек, от которых Вы соблаговолили не совсем скрыть их. Если бы не было других оснований, уже этого одного было бы достаточно для посвящения Вам моего «Опыта». Что касается небольшого сходства его с некоторыми частями той более благородной и обширной системы наук, столь оригинальный, точный и поучительный очерк которой Вы сделали, то я считаю, что для меня достаточно чести, если Вы мне разрешите похвалиться, что кое-где мне приходили на ум мысли, не совсем отличные от Ваших. Если Вы считаете нужным, чтобы при Вашем поощрении моя книга вышла в свет, я надеюсь, она может стать основанием, чтобы рано или поздно повести Вас дальше; и Вы позволите сказать мне, что Вы даете здесь миру залог чего-то, что действительно оправдает ожидания читателей, если они смогут терпеливо снести мой опус. Это, милорд, показывает, какой подарок я здесь Вам делаю. Точно такой подарок делают своему богатому и знатному соседу, который благосклонно принимает корзину цветов или плодов, хотя у него есть свои собственные и в большем изобилии, и лучшего качества. Малоценные вещи становятся ценными, когда их преподносят в знак почтения, уважения и благодарности. А Вы дали мне столь значительные и особые основания питать к Вам все эти чувства в наивысшей степени, что если бы они увеличивали цену того, что ими сопровождается, пропорционально своей собственной величине, то я бы смело мог похвастать, что сделал Вам самый богатый подарок, какой только Вы когда-либо получали. В одном я убежден: безусловно, я обязан искать всевозможные случаи выразить свою признательность за длинный ряд милостей, которые получал от Вас, милостей, которые велики и важны сами по

себе, но становятся еще дороже благодаря той благосклонности, заботливости, доброте и другим приятным для меня обстоятельствам, которые всегда сопутствовали им. Ко всему этому Вам было угодно присоединить то, что придает еще больше веса и прелести всему остальному: Вы постоянно удостаиваете меня до некоторой степени своим уважением, уделяете мне место в своих добрых думах, я чуть не сказал — в дружеских чувствах. Ваши слова и действия, милорд, так определенно показывают это всегда, даже другим, когда меня нет, что с моей стороны не покажется тщеславным упоминание о том, что всякому известно. Но было бы невежливо не признаться в том, чему есть столько свидетелей, каждый день говорящих мне, чем я обязан Вам. Мне хочется, чтобы они с такой же готовностью способствовали моей благодарности, с какой они убеждают меня, что я у Вас в большом и все растущем долгу. Я знаю одно: я писал бы о *Разуме* без разума, если бы не сознавал в высшей степени ясно этого долга и не воспользовался настоящим случаем, чтобы засвидетельствовать миру, в какой степени я обязан быть и в какой степени являюсь, *милорд, самым почтительным и самым покорным Вашим слугой.*

Джон Локк.

Дорсет-Корт, мая 24 числа 1689 г.

ПИСЬМО К ЧИТАТЕЛЮ [2]

Читатель!

Вручаю тебе в руки то, что было мне развлечением в мои свободные и трудные часы. Если этому сочинению выпадет счастье стать тем же для твоих часов и ты при чтении получишь хотя бы половину того наслаждения, которое я испытал при написании, ты так же мало будешь считать плохо потраченными свои деньги, как я свой труд. Не прими этого за восхваление моей работы и из того, что написание ее доставляло мне удовольствие, не заключай, что мне она очень нравится теперь, когда она закончена. Кто охотится с соколами за жаворонками и воробьями, получает нисколько не меньшее удовольствие, хотя гораздо менее значительную добычу, чем тот, кто стремится за более благородной дичью. И тот мало знаком с предметом настоящего исследования — *разумом,* кто не ведает, что поскольку разум есть самая возвышенная способность души, то и пользование им приносит более

сильное и постоянное наслаждение, чем пользование какой-нибудь другой способностью. Поиски разумом истины представляют род соколиной или псовой охоты, в которой сама погоня за дичью составляет значительную часть наслаждения. Каждый шаг, который делает ум в своем движении к знанию, есть некоторое открытие, каковое является не только новым, но и самым лучшим, на время по крайней мере.

Ведь разум, подобно глазу, судя только о тех предметах, которые находятся в поле его зрения, не может не быть довольным тем, что он открывает, не очень сожалея о том, что ускользнуло от него, так как то ему неизвестно. А потому тот, кто не ограничится тем, что упадет ему в кружку для милостыни, и, не довольствуясь ленивой жизнью на крохи выпрошенных мнений, обратит в дело собственные мыслительные способности для отыскания и исследования истины, не останется без удовлетворения охотника (что бы он ни нашел). Каждый момент его поисков вознаградит его за труды некоторым наслаждением, и у него не будет основания считать, что он плохо употребил свое время, даже если он не сможет гордиться каким-нибудь значительным приобретением.

Вот в чем, читатель, состоит удовольствие тех, кто дает волю своим мыслям и излагает их письменно. Но ты не должен завидовать им, потому что они доставляют тебе возможность такого же развлечения, если ты при чтении будешь пользоваться собственными мыслями. На них-то я и полагаюсь, если они таковы доподлинно; но если мысли взяты на веру у других, то не важно, каковы они, так как в таком случае они следуют не истине, а более низким побуждениям. Не стоит труда проявлять интерес к тому, что говорит или думает тот, кто говорит или думает только так, как его направляют другие. Если ты судишь самостоятельно, ты будешь, я знаю, судить откровенно и тогда любое твое порицание не нанесет мне ни вреда, ни обиды. Ибо хоть и верно то, что в этом исследовании об истине нет ничего, в чем бы я не был вполне убежден, однако я считаю себя в такой же степени способным заблуждаться, в какой могу считать таким и тебя, и знаю, что эта книга должна подняться или упасть в твоих глазах не от того мнения, которое я имею о ней, а от твоего собственного. Если ты найдешь в ней для себя мало нового или поучительного, ты не должен порицать меня за это. Она предназначалась не для тех, кто уже сведущ в предмете и тщательно изучил

свой собственный разум, а для моего собственного уяснения и для удовлетворения немногих друзей, которые признали себя недостаточно исследовавшими предмет. Если позволишь, я побеспокою тебя историей этого «Опыта». И тогда я должен рассказать тебе, как пять-шесть моих друзей, встретившись у меня в доме и рассуждая друг с другом о предметах, весьма далеких от настоящего, скоро должны были остановиться перед затруднениями, вставшими со всех сторон. После того как некоторое время мы пробыли в замешательстве, ни на шаг не приблизившись к разрешению смутивших нас сомнений, пришло мне на ум, что мы пошли по ложному пути и что, прежде чем предаться такого рода исследованиям, необходимо было изучить свои собственные способности и посмотреть, какими предметами наш разум способен заниматься, а какими нет. Это я и предложил своим друзьям, которые охотно согласились со мной [3]; затем было решено, что это и должно стать предметом нашего первого исследования. Несколько торопливых, необработанных мыслей о предмете, которого я раньше никогда не исследовал, изложенных мною перед нашим ближайшим собранием, были первым введением к настоящему рассуждению, которое, начавшись, таким образом, случайно, было по просьбам продолжено; оно писалось несвязными отрывками, снова возобновлялось после долгих промежутков забвения, когда позволяли мое расположение духа или обстоятельства, и, наконец, в уединении, где заботы о моем здоровье дали мне досуг, было приведено в тот порядок, в каком ты его видишь теперь.

Отсутствие непрерывности в работе могло быть причиной кроме других двух противоположных недостатков моей книги, а именно того, что в ней сказано и слишком мало, и слишком много. Коль скоро ты найдешь, что в ней чего-нибудь недостает, то я буду рад, что написанное мною возбуждает в тебе желание, чтобы я пошел дальше. Если что-нибудь покажется тебе лишним, ты должен порицать самый предмет: когда я в первый раз взял в руки перо, я думал, что все, что я скажу об этом предмете, уместится на одном листе бумаги. Но чем дальше я двигался, тем более широкие горизонты открывались предо мною; новые открытия вели меня все вперед, и таким образом книга незаметно выросла до того объема, в каком теперь появляется. Я не стану отрицать, что она могла бы быть, вероятно, сведена к меньшему объему, чем настоящий, и что некоторые части ее могли бы быть

сокращены, так как написание ее урывками и с большими промежутками могло вызвать некоторые повторения. Но, сказать по правде, я теперь слишком ленив или слишком занят, чтобы сделать ее короче.

Мне, конечно, известно, что я проявляю мало заботы о собственной репутации, если сознательно допускаю ошибку, могущую возбудить отвращение наиболее рассудительных людей, которые всегда бывают самыми приятными читателями. Но тот, кто знает, что лень способна удовольствоваться каким угодно оправданием, простит меня, если моя лень одолела меня так, что я думаю, будто у меня очень хорошее оправдание. Я не буду ссылаться поэтому в свою защиту на то, что одно и то же понятие, имеющее разные значения, может быть пригодным или необходимым для доказательства или пояснения различных частей одного и того же рассуждения и что так и случилось во многих местах настоящего рассуждения; но безотносительно к этому я признаюсь откровенно, что иногда я долго останавливался на одном и том же доказательстве и излагал его различными способами с совершенно различными намерениями. Публикуя этот «Опыт», я не притязаю на то, чтобы поучать людей, способных к широким мыслям и быстроте восприятия. Перед такими мастерами знания я сам объявляю себя учеником и поэтому заранее предупреждаю их, что ожидать здесь нечего, кроме того, что, будучи сотканно из моих собственных грубых мыслей, приспособлено для людей одного со мною склада, для которых, быть может, не будет неприятным, что я взял на себя труд сделать ясными и близкими их мышлению некоторые истины, принятие которых могло быть затруднено укоренившимися предрассудками или отвлеченностью самих идей. Некоторые предметы нуждались во всестороннем рассмотрении, а когда понятия новы, какими, признаюсь, являются для меня некоторые из предлагаемых, или необычны, какими, на мой взгляд, они покажутся другим, то одним простым созерцанием нельзя добиться их проникновения в разум каждого или закрепления их там путем ясного и длительного воздействия. Немного найдется таких, думается мне, которые не замечали бы или на себе самих, или на других, что то́, что при одном способе выражения было совсем непонятно, при другом способе изложения становилось очень ясным и понятным, хотя ум потом находил мало разницы в выражениях и удивлялся, почему одно могло быть менее понятно, чем другое. Но всякая

вещь действует на воображение всякого человека не одинаково. Наши умственные способности различаются не менее, чем наши вкусы; и тот, кто думает, что одна и та же истина одинаково всем понравится в одном и том же облачении, может с таким же успехом надеяться усладить всех одним и тем же блюдом; блюдо может быть тем же самым и приготовленным хорошо, но не каждый сможет съесть его с одной и той же приправой; оно должно быть приправлено для каждого иначе, если вы хотите, чтобы его переварили благополучно, что не всегда может случиться даже и с крепким организмом. Верно то, что те, кто советовал мне опубликовать книгу, советовали на этом основании напечатать ее, как она есть; и, так как меня уговорили выпустить ее в свет, я желаю, чтобы ее понял всякий, кто даст себе труд прочесть ее. Я чувствую так мало желания печататься, что, если бы не льстил себя мыслью, что этот «Опыт» может быть сколько-нибудь полезным для других, как, думается мне, он был полезен для меня, я бы показал его только тем немногим друзьям, которые подали первый повод к его написанию. Так как мое появление в печати имеет целью принести возможно бо́льшую пользу, я считаю необходимым сделать то, что я имею сказать, возможно более легким и понятным для читателей всякого рода. И я скорее хотел бы, чтобы мыслящие и проницательные читатели жаловались, что я в иных местах скучен, чем чтобы кто-нибудь не привыкший к отвлеченному мышлению или предубежденный в пользу других взглядов ошибся бы или не понял моего мнения.

Быть может, меня будут порицать за то, что я, проявляя большое тщеславие и дерзость, якобы намереваюсь поучать наш ученый век; и действительно, похоже, что это так, коль скоро я признаюсь, что печатаю этот «Опыт» в надежде, что он может быть полезен для других. Но если мне будет позволено говорить откровенно о тех, кто с притворной скромностью осуждает как нечто бесполезное то, что они сами пишут, мне кажется, гораздо более отдает тщеславием и дерзостью печатание книги с какой-нибудь другой целью; и очень сильно грешит против уважения к публике тот, кто печатает и, следовательно, ожидает, что люди будут читать то, в чем, как он сам считает, они не встретят ничего полезного ни для себя самих, ни для других. И если бы даже в этом исследовании нельзя было найти ничего, кроме моих благих намерений, все-таки моя цель будет неизменной и

эти намерения до некоторой степени должны служить извинением малоценности моего дара. Это-то главным образом и охраняет меня от страха перед порицаниями, которых мне не удастся избежать, как не избежали их и лучшие писатели. Принципы, понятия и вкусы людей до такой степени разнообразны, что трудно найти книгу, которая бы нравилась или не нравилась всем. Я признаю, что век, в котором мы живем, не из самых невежественных и поэтому его нелегко удовлетворить. Если мне не выпадет счастье понравиться, то никто все же не должен обижаться на меня. Я прямо говорю всем своим читателям, за исключением полудюжины [4], что эта книга первоначально не предназначалась для них и что, следовательно, им не нужно заботиться о том, чтобы попасть в эту полудюжину. Но если кто-либо все-таки найдет нужным рассердиться и осыпать книгу бранью, он может сделать это без опасения, ибо у меня найдется лучший способ провести время, чем [участвовать в] такого рода разговоре. Я всегда буду удовлетворен тем, что искренне стремился к истине и пользе, хотя бы и одним из самых малозначительных путей. Республика наук не лишена в настоящее время даровитых созидателей, величественные замыслы которых, движущие науки, оставят долговечные памятники на удивление потомству; но не всякий может надеяться стать Бойлем или Сиднэмом. И в век, который рождает такие дарования, как великий Гюйгенс, несравненный Ньютон и несколько других такой же величины, будет достаточной честью служить в качестве простого рабочего, занятого лишь на расчистке почвы и удалении части мусора, лежащего на пути к знанию. А знание, конечно, гораздо более двинулось бы вперед в мире, если бы старания даровитых и трудолюбивых людей не загромождались ученым, но легкомысленным употреблением неуклюжих, манерных или непонятных выражений, введенных в науку и сделавшихся искусством настолько, что философия, которая есть не что иное, как истинное познание вещей, стала считаться непригодной или неспособной вращаться в благовоспитанном обществе и принимать участие в приличном разговоре. Пустые и бессмысленные формы выражения и злоупотребление языком так долго сходили за таинства науки и трудные или неуместные слова, мало или вообще ничего не значащие, за давностью употребления имеют ошибочно столько права считаться глубокой ученостью или вершиной мышления, что нелегко будет убедить говорящих эти слова или слушаю-

щих их, что они только прикрывают невежество и являются помехой истинному знанию. Вторжение в святилище тщеславия и невежества сослужит, я полагаю, некоторую службу человеческому разуму. Впрочем, столь немногие склонны думать, что они обманывают или их обманывают употреблением слов и что язык того круга, к которому они принадлежат, заключает в себе недостатки, которые нужно изучить или исправить, что, я надеюсь, мне простят, если я в третьей книге слишком долго остановился на этом предмете и постарался сделать его столь ясным, чтобы ни закоренелость зла, ни сила моды не могли быть извинением для тех, кто не хочет заботиться о значении своих собственных слов и не позволяет исследовать смысл своих выражений.

Мне сказали, что краткое извлечение из этого исследования, напечатанное в 1688 г.[5], было некоторыми осуждено без прочтения, потому что в нем отрицались врожденные идеи; при этом делали слишком поспешное заключение, что если не допускается существование врожденных идей, то остается немного как от понятия о духах, так и от доказательства их существования. Если кто испытывает такие же сомнения, приступив к чтению этого исследования, то я пожелаю, чтобы он прочел его целиком, и тогда, надеюсь, он убедится, что устранение ложных основ идет не во вред, а на пользу истине, которая терпит наибольший урон и подвергается наибольшей опасности именно тогда, когда ее перемешивают с ложью или строят на лжи.

Во втором издании я прибавил следующее.

Книготорговец не простит мне, если я ничего не скажу о втором издании, которое, как он обещал, благодаря уточнениям, исправит многочисленные погрешности, допущенные в первом. Он желает также, чтобы было известно, что во втором издании есть совершенно новая глава о *тождественности* [6] и много прибавлений и поправок в разных местах. Последние, я должен предупредить читателя, не все новы по содержанию, а представляют собой по большей части или дальнейшее подтверждение сказанного мною ранее, или объяснения с целью помешать превратным толкованиям смысла напечатанного прежде и не являются отступлением от прежнего. Исключение я должен сделать для изменений, внесенных мною в гл[аву] 21 книги II.

Что я там написал о *свободе* и *воле,* я считал заслуживающим самого внимательного пересмотра, на какой

только я был способен, так как эти предметы во все времена ставили перед ученым миром такие вопросы и затруднения, которые внесли немало путаницы в этику и богословие — области знания, о ясности которых люди особенно заботятся. После более близкого наблюдения над деятельностью человеческих душ и более тщательного изучения мотивов и точек зрения, которыми они приводятся в действие, у меня нашлись основания несколько изменить мысли, которые я имел ранее по вопросу о том, что́ в конечном итоге определяет *волю* во всех сознательных действиях. В этом я не могу не признаться перед всеми с такой же свободой и готовностью, с какой сначала опубликовал то, что тогда показалось мне верным; на мой взгляд, лучше отказаться от какого-нибудь своего мнения и отбросить его, когда истина оказывается против него, чем опровергать чужое, ибо я ищу только истину и всегда буду рад ей, когда бы и откуда бы она ни шла.

Но как ни велика моя готовность отказаться от всякого своего мнения или отступиться от чего-либо мною написанного при первой очевидности какой-либо в нем ошибки, я все-таки должен сознаться, что мне не удалось что-либо уяснить себе с помощью возражений в печати против различных мест моей книги, и то, что было выдвинуто против меня, не дало мне основания изменить свое мнение по тем пунктам, которые были поставлены под сомнение. Или предмет, который я рассматриваю, требует часто большей вдумчивости и большего внимания, чем соглашаются ему уделять торопливые, по крайней мере предубежденные, читатели; или какая-нибудь неясность в моих выражениях покрывает его мраком, и некоторые понятия становятся при моем способе изложения трудными для восприятия их другими, но только я нахожу, что мои мнения часто толкуют превратно и мне не удалось быть всюду верно понятым [7] Этому имеется столько примеров, что, я думаю, они дают право моему читателю и мне заключить, что или моя книга написана достаточно ясно, чтобы быть верно понятой теми, кто читает ее с таким вниманием и беспристрастием, которое должен выказывать при чтении всякий, дающий себе труд читать, или же что она написана столь неясно, что тщетным будет намерение исправить ее. Какое бы из этих предположений ни оказалось истиной, это касается только одного меня; а поэтому я далек от того, чтобы смущать читателя всем, что я мог бы сказать в ответ на встреченные мною возражения против различных мест

моей книги, ибо я убежден, что тот, кто считает, что о них стоит подумать, все равно, истинны ли эти возражения или ложны, сам сможет увидеть, что сказанное или неосновательно, или не противоречит моему учению, если только меня и моего противника поймут как следует.

Если кто-нибудь, заботясь о том, чтобы не пропала ни одна из его удачных мыслей, напечатает свою критику моего «Опыта», оказав ему честь не считать его только *опытом,* то я предоставляю публике определить, чем она обязана перьям критиков; я же не отниму времени у читателя таким досужим или противоестественным употреблением своего времени, как попытка ослабить удовлетворение этих критиков подобным поспешным опровержением написанного мною, доставляемое ими себе самим или другим.

Подготавливая четвертое издание моего «Опыта», книготорговцы дали мне знать об этом, чтобы я мог, если у меня окажется досуг, сделать все необходимые, на мой взгляд, прибавления или поправки. Тогда я счел нужным предупредить читателя, что кроме различных поправок, сделанных мною там и сям, необходимо упомянуть об одном изменении, которое проходит через всю книгу и которое, следовательно, непременно нужно верно понять. Я сказал тогда следующее.

«Ясные и отчетливые идеи» — это термины, которые, несмотря на их обычность и частоту употребления в живой речи, я имею основание считать не вполне понятными для всякого, кто их употребляет. И возможно, что только немногие дают себе труд вдуматься в них настолько, чтобы узнать, что́ именно они сами или другие под ними подразумевают. Поэтому я в большинстве случаев предпочел поставить «определенный» вместо «ясный» и «отчетливый» как выражение, более способное привести человеческие мысли к моему пониманию в этом вопросе. Этим названием я обозначаю некоторый объект в уме и, следовательно, объект *определенный,* т. е. такой, каким он там замечен и воспринят. Мне думается, *определенной* идеей можно справедливо назвать такую, которая, находясь в данное время объективно в уме [8] и тем самым *определенная* там, соединена и неизменно *связывается* с некоторым названием или членораздельным звуком, который должен быть устойчивым знаком этого самого объекта ума, или *определенной* идеи.

Объясню это немного подробнее. Под термином «опре-

деленный» в приложении его к *простой идее* я разумею то простое представление, которое ум имеет в своем поле зрения или воспринимает в себе, когда говорят, что эта идея находится в нем. Под термином «определенный» в приложении его к *сложной идее* я разумею такую идею, которая состоит из определенного числа известных простых или менее сложных идей, соединенных в таком взаимоотношении и расположении, какое ум имеет перед собой и видит в себе, когда эта идея присутствует в нем или должна была бы присутствовать в нем, если кто произносит название этой идеи. Я говорю «должна была бы быть», потому что не всякий, а быть может, и никто не обращает на свою речь такого внимания, чтобы он решал не употреблять ни одного слова до тех пор, пока не увидит в своем уме точной, *определенной* идеи, знаком которой он решает сделать его. Недостаток этого — причина большой неясности и путаницы в человеческих мыслях и рассуждениях.

Я знаю, что ни в одном языке нет достаточного числа слов для обозначения всего многообразия идей, составляющих предмет разговоров и рассуждений людей. Но это не мешает тому, чтобы всякий, употребляющий какое-нибудь слово, имел в своем уме *определенную* идею, знаком которой он его делает и с которой он должен прочно связывать его во все время рассуждения. Кто этого не делает или не может делать, напрасно считает, что обладает идеями *ясными*, или *отчетливыми:* очевидно, что его идеи не таковы. И поэтому нельзя ожидать ничего, кроме неясности или путаницы, там, где употребляются слова, не имеющие такого точного определения.

На этом основании выражение «определенные идеи» показалось мне менее способным ввести в заблуждение, чем выражение «ясные и отчетливые». А когда люди приобретут *определенные* идеи всего того, что они обсуждают, исследуют или доказывают, они увидят разрешенными бóльшую часть своих сомнений и разногласий. Бóльшая часть вопросов и противоречий, смущающих человечество, проистекает от сомнительного и неточного употребления слов, или (что то же самое) *неопределенных идей,* для обозначения которых слова созданы. Я выбрал термин «определенные идеи», дабы обозначить 1) некоторый непосредственный объект ума, который воспринимается умом и который ум имеет перед собою как нечто отличное от звука, употребляющегося им как знак объекта, и 2) то обстоятельство, что эта таким образом *опреде-*

ленная идея, т. е. такая идея, которую ум имеет, знает и видит в себе, неизменно *связана* с данным названием, а это название *связано* с этой точной идеей. Будь у людей такие *определенные* идеи в их исследованиях и рассуждениях, они, во-первых, понимали бы, насколько далеко заходят их исследования и рассуждения, а во-вторых, избежали бы большей части ссор и споров между собой.

Кроме того, книготорговец считает необходимым, чтобы я предупредил читателя о прибавлении двух совершенно новых глав: одной — *об ассоциации идей,* другой — *о религиозном исступлении* [9]. Эти главы вместе с другими, более значительными прибавлениями, еще не появлявшимися в печати, книготорговец напечатал также отдельно и с той же целью, какая была указана при втором издании этого «Опыта».

В настоящем, пятом издании изменено и прибавлено очень немногое. Бóльшая часть того, что ново, содержится в двадцать первой главе второй книги. Все это каждый может легко написать на полях прежнего издания, если это ему покажется нужным.

КНИГА ПЕРВАЯ

Глава первая
ВВЕДЕНИЕ

1. *Исследование о разумении, приятное и полезное.* Так как *разум* ставит человека выше остальных чувствующих существ и дает ему все то превосходство и господство, которое он имеет над ними, то он, без сомнения, является предметом, заслуживающим изучения уже по одному своему благородству. Разумение, подобно глазу, давая нам возможность видеть и воспринимать все остальные вещи, не воспринимает само себя: необходимы искусство и труд, чтобы поставить его на некотором отдалении и сделать его собственным объектом. Но каковы бы ни были трудности, лежащие на пути к этому исследованию, что бы ни держало нас в таком неведении о нас самих, я уверен, что всякий свет, который мы сможем бросить на свои собственные умственные силы, всякое знакомство со своим собственным разумом будет не только очень приятно, но и весьма полезно, помогая направить наше мышление на исследование других вещей.

2. *Цель.* Так как моей *целью* является исследование происхождения, достоверности и объема человеческого познания вместе с основаниями и степенями веры, мнений и согласия, то я не буду теперь заниматься физическим изучением души. Я не буду вдаваться в исследования о том, в чем ее сущность, вследствие каких движений души и перемен в нашем теле мы получаем любые ощущения через свои органы чувств или идеи в своем разуме, зависят ли при своем образовании некоторые или все эти идеи от материи или не зависят. Как ни интересны и ни любопытны все эти вопросы, я не буду касаться их, поскольку они лежат за пределами моей задачи. Для моей настоящей цели достаточно изучить познавательные способности человека, как они применяются к объектам, с которыми имеют дело. И мысли, которые я выскажу при этом случае, я буду считать не совсем бесполезными, если при таком историческом, ясном методе сумею дать некоторые сведения о путях, какими наш разум приходит

к имеющимся у нас понятиям о вещах, сумею подыскать несколько мерил достоверности нашего знания или оснований тех убеждений, столь разнообразных, разнородных и совершенно противоречивых, какие можно найти среди людей. А между тем эти убеждения высказывают часто с такой твердой уверенностью, что всякий, кто, обратив внимание на мнения людей, заметит их противоречивость и в то же время ту любовь и благосклонность, с какой они воспринимаются, ту решительность и рвение, с какими они утверждаются, быть может, имеет основание подозревать, что или вообще нет такой вещи, как истина, или человечество не имеет достаточных средств достигнуть достоверности познания ее.

3. *Метод.* Вот почему стоит поискать *границы* между мнением и знанием, исследовать, при помощи каких мерил в вещах, относительно которых мы не имеем достоверного знания, мы должны управлять своим согласием с теми или иными положениями и умерять свои убеждения. Для этого я буду пользоваться следующим методом.

Во-первых, я исследую *происхождение* тех идей, или понятий (или как вам будет угодно назвать их), которые человек замечает и сознает наличествующими в своей душе, а затем те пути, через которые разум получает их.

Во-вторых, я постараюсь показать, к какому *познанию* приходит разум через эти идеи, а также показать достоверность, очевидность и объем этого познания.

В-третьих, я исследую природу и основания *веры*, или *мнения*. Под этим я разумею наше согласие с каким-нибудь положением как с истинным, хотя относительно его истинности мы не имеем достоверного знания; здесь же мы будем иметь случай исследовать основания и степени *согласия*.

4. *Полезно знать, как далеко простирается наша способность познания.* Если этим исследованием природы разума мне удастся открыть его силы, *как далеко* они простираются, каким вещам они в некоторой степени соответствуют и где они изменяют нам, мне думается, оно будет полезно тем, что заставит деятельный дух человека быть осторожнее и не заниматься превышающими его познавательную силу вещами, останавливаться на своих крайних границах познания и оставаться в спокойном неведении относительно таких вещей, которые по исследовании окажутся превосходящими наши способности. Тогда, быть может, мы не будем из показного стремления к универсальному знанию с такой поспешностью

поднимать вопросы, ставить в тупик и себя и других спорами о вещах, к которым наши познавательные способности не приспособлены, относительно которых мы не можем построить в уме ясных и отчетливых понятий или даже (что случается слишком часто) вовсе не имеем никакого понятия. Если мы сможем обнаружить, как далеко разум простирает свой взор, насколько он способен достигать достоверности и в каких случаях он может только составлять мнения и предположения, мы научимся довольствоваться тем, что достижимо для нас в данном состоянии.

5. *Наши способности соответствуют нашему положению и интересам.* Ибо, хотя *силы* нашего разума слишком ограничены для охвата всего объема вещей, мы все-таки имеем достаточно оснований восхвалять щедрого творца нашей жизни за ту долю и степень познания, которую он даровал нам, поскольку превосходим всех остальных обитателей нашего мира. Люди имеют основание довольствоваться тем, что бог счел подходящим для них, потому что, по словам св. Петра, он дал им πάντα πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν (все потребное для жизни и благочестия) [1] и сделал их способными удобнее устраиваться в этой жизни и [видеть] путь, ведущий к лучшему. Как ни далеко человеческое знание от универсального или совершенного постижения всего существующего, оно все-таки обеспечивает наиболее существенные интересы человека, так что у него хватает света, чтобы прийти к познанию своего творца и пониманию своих обязанностей. Люди найдут достаточно материала, чтобы занять свои головы и руки разнообразной, чрезвычайно приятной и приносящей удовлетворение работой, если не будут дерзко восставать против собственной телесной конституции и разбрасывать блага, которыми полны их руки, на том основании, что руки не настолько велики, чтобы схватить все. У нас не будет причины жаловаться на ограниченность сил своего разума, если мы воспользуемся ими для того, что может принести нам пользу, ибо к этому они весьма способны; и будет непростительной и ребяческой капризностью недооценивать преимущества наших познавательных способностей и пренебрегать их совершенствованием для тех целей, для которых они были нам даны, на том основании, что есть вещи, лежащие за пределами их достигаемости. Нельзя простить ленивого и строптивого слугу, который не занимается своим делом при свете свечей, ссылаясь на то, что ему не дают солнечного света. Свеча, которая

зажжена в нас, горит достаточно ярко для всех наших целей. Открытия, которые мы можем сделать при ее свете, должны удовлетворять нас. И мы тогда будем пользоваться своим разумом как надлежит, когда будем заниматься всеми предметами таким образом и в такой мере, которые соответствуют нашим способностям, и на тех основаниях, которые могут быть нам предложены, а не будем категорически и неумеренно требовать доказательства и достоверности там, где возможно достигнуть одной лишь вероятности, вполне достаточной для устройства наших дел. Если мы не будем верить ничему на том основании, что не можем знать достоверно всего, то мы поступим почти так же умно, как тот, кто не пользовался бы своими ногами, но остался бы недвижимым и погиб оттого, что у него нет крыльев, чтобы летать.

6. *Знание своих познавательных способностей предохраняет нас от скептицизма и умственной бездеятельности.* Когда мы будем знать свои *силы,* мы будем лучше знать, что́ можем предпринять с надеждой на успех. Когда мы хорошенько обследуем свои умственные *силы* и произведем оценку того, чего можно ждать от них, у нас, с одной стороны, не будет склонности оставаться в бездействии и вообще не давать работы своему мышлению, не имея надежды знать что-нибудь; с другой стороны, мы не будем ставить под сомнение всё и отрицать всякое знание на том основании, что некоторые вещи непостижимы. Для моряка весьма полезно знать длину ли́ня своего лота, хотя он не может измерить им всех глубин океана. Довольно с него и того знания, что линь достаточно длинен, чтобы достигнуть дна в таких местах, которые необходимы для определения направления и для предохранения от пагубных мелей. Наша задача здесь — знать не всё, а то, что важно для нашего поведения. Если сможем найти мерила, по которым разумное существо в таком положении, в какое поставлен человек в этом мире, может и должно управлять своими мнениями и зависящими от них действиями, нам нет нужды смущаться тем, что некоторые вещи ускользают от нашего познания.

7. *Повод к написанию этого «Опыта».* Вот какие соображения послужили первым *поводом* к этому опыту о разумении. Ибо, на мой взгляд, первый шаг к разрешению различных вопросов, с которыми почти наверняка должна была столкнуться человеческая душа, состоит в исследовании нашего собственного разума, изучении своих собственных сил и усмотрении того, к чему они приме-

нимы. На мой взгляд, до тех пор, пока этого не было сделано, мы начинали не с того конца и напрасно искали удовлетворения в спокойном и надежном обладании наиболее важными для нас истинами в то самое время, как пускали свои мысли в обширный океан *бытия*, как будто бы все это бесконечное пространство является естественным и несомненным владением нашего разума, в котором ничто не избегает его определений, ничто не ускользает от его понимания.

Если, таким образом, люди, направляя свои исследования за пределы своих способностей, пускают свои мысли странствовать по таким глубинам, где они не достают твердой опоры, то не удивительно, что они поднимают вопросы и умножают споры, которые никогда не приводят ни к какому ясному решению, а только поддерживают и увеличивают их сомнения и в конце концов утверждают их в абсолютном скептицизме. А между тем, если бы как следует были изучены способности нашего разума, выявлены пределы нашего познания и найдены границы освещенной и темной части вещей, постигаемой и непостигаемой нами, люди примирились бы с открыто признанным неведением одной части и с большей пользой и удовлетворенностью обратили бы свои мысли и рассуждения на другую.

8. *Что означает слово «идея»*. Вот что считал я нужным сказать о поводе к этому исследованию о человеческом разуме. Но прежде чем перейти к своим мыслям об этом предмете, я должен здесь, во вступлении, попросить у читателя прощения за частое употребление слова «идея» в последующем изложении. Так как этот термин, на мой взгляд, лучше других обозначает все, что является объектом мышления человека, то я употреблял его для выражения того, что подразумевают под словами «фантом», «понятие», «вид», или всего, чем может быть занята душа во время мышления. И я не мог избежать частого употребления его.

Я думаю, со мною легко согласятся в том, что такие *идеи* есть в человеческой душе. Каждый познает их в себе, а слова и действия других убеждают его в том, что они есть и у других.

Наше первое исследование и будет посвящено вопросу, как они приходят в душу.

Глава вторая
В ДУШЕ НЕТ ВРОЖДЕННЫХ ПРИНЦИПОВ

1. *Указать путь, каким мы приходим ко всякому знанию, достаточно для доказательства того, что оно неврожденно.* Некоторые считают установленным взгляд, будто в разуме есть некие *врожденные принципы*, некие первичные понятия, Κοιναὶ ἔννοιαι [2], так сказать запечатленные в сознании знаки, которые душа получает при самом начале своего бытия и приносит с собою в мир. Чтобы убедить непредубежденных читателей в ложности этого предположения, достаточно лишь показать, как люди исключительно при помощи своих природных способностей, без всякого содействия со стороны врожденных впечатлений, могут достигнуть всего своего знания и прийти к достоверности без таких первоначальных понятий или принципов. Ибо, я думаю, все охотно согласятся, что дерзко предполагать врожденными идеи цветов в существе, которому бог дал зрение и способность воспринимать при помощи глаз цвета от внешних вещей. Не менее безрассудно считать некоторые истины природными отпечатками и врожденными знаками, ибо ведь мы видим в себе способность прийти к такому же легкому и достоверному познанию их и без того, чтобы они были первоначально запечатлены в душе (что я и надеюсь показать в последующих разделах этого сочинения). Но так как при поисках истины человек не может, не подвергаясь порицанию, следовать ходу своих мыслей, когда они хоть немного уводят его от общепринятого пути, то я изложу основания, породившие во мне сомнение в истинности указанного выше мнения, изложу их как оправдание своему заблуждению, если только я заблуждаюсь. А об этом пусть судят те, кто, подобно мне, принимает истину всюду, где бы ни нашли ее.

2. *Общее согласие как главный довод.* Ничто не пользуется таким общим признанием, как то, что есть некоторые принципы, как *умозрительные*, так и *практические* (ибо речь ведут и о тех и о других), с которыми согласны все люди. Отсюда защитники приведенного взгляда заключают, что эти принципы необходимо должны быть постоянными отпечатками, которые души людей получают при начале своего бытия и приносят с собой в мир столь же необходимо и реально, как и все другие присущие им способности.

3. *Общее согласие вовсе не доказывает врожденности.*

Довод со ссылкой на *всеобщее согласие* заключает в себе тот изъян, что, будь даже в самом деле верно, что существует несколько признаваемых всем человечеством истин, он все-таки не доказывал бы врожденности этих истин, если бы удалось показать, что имеется другой путь, каким люди приходят ко всеобщему согласию относительно вещей, о которых они сходятся во взглядах, а я предполагаю, что это показать возможно.

4. *Положения: «Что есть, то есть» и «Невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была» — не пользуются всеобщим признанием.* Но, что гораздо хуже, довод со ссылкой на всеобщее согласие, которым пользуются для доказательства существования врожденных принципов, мне кажется, скорее доказывает, что их нет, ибо нет принципов, которые бы пользовались признанием всего человечества. Я начну с умозрительных принципов и приведу в пример прославленные принципы доказательства: «Что есть, то есть» и «Невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была» [3],— которые более всяких других, как мне кажется, имеют право называться врожденными. Они приобрели себе такую славу общепринятых положений, что, без сомнения, покажется странным, если кто усомнится в этом. И тем не менее я беру на себя смелость утверждать, что эти предложения так далеки от всеобщего их признания, что значительной части человечества совершенно неизвестны.

5. *Эти положения не запечатлены в душе от природы, ибо они неизвестны детям, идиотам и другим людям.* Ибо, во-первых, очевидно, что *дети* и *идиоты* не имеют ни малейшего понятия или помышления о них. А этого пробела достаточно, чтобы расстроить всеобщее согласие, которое должно непременно сопутствовать всем врожденным истинам; мне кажется чуть ли не противоречием утверждение, будто есть запечатленные в душе истины, которых душа не осознает или не понимает, так как «запечатлевать», если это имеет какой-нибудь смысл, означает не что иное, как способствовать тому, чтобы некоторые истины были осознаны, ибо запечатление чего-либо в душе без осознания его кажется мне малопонятным. Если, стало быть, у *детей* и *идиотов* есть разум, есть душа с отпечатками на ней, они неизбежно должны осознавать эти отпечатки и необходимо знать и признавать эти истины. Но так как они этого не делают, то очевидно, что таких отпечатков нет. Ибо если они не есть понятия, запечатленные от природы, то как они могут быть врожденными? И если

они есть понятия запечатленные, то как могут они быть неизвестными? Утверждать, что понятие запечатлено в душе, и в то же самое время утверждать, что душа не знает о нем и еще никогда не обращала на него внимания,— значит превращать этот отпечаток в ничто. Ни про одно положение нельзя сказать, что оно находится в душе, если она раньше никогда не знала и не сознавала его. Если бы это все же было возможно, то на том же самом основании все истинные положения, с которыми душа способна согласиться, можно считать находящимися в душе и запечатленными в ней. В самом деле, если какое-нибудь положение, которого душа еще не знала, можно считать находящимся в ней, то только потому, что она способна знать его; а душа способна на это по отношению ко всем истинам, какие она когда-либо будет знать. Более того, если так, то могут быть запечатленными в душе такие истины, которых она никогда не знала да и знать не будет, ибо человек может жить долго и наконец умереть в неведении многих истин, которые его душа была способна знать, и знать достоверно. Так что если природный отпечаток считать за способность знать, то все истины, какие когда-либо познает человек, окажутся в силу этого врожденными. И весь этот важный вопрос сведется всего лишь к неудачному способу выражения: думая сказать нечто противоположное, на деле он утверждает то же самое, что и отрицающие врожденные принципы. Ибо, мне кажется, никто никогда не отрицал того, что душа способна познавать разные истины. Способность, говорят они, врожденна; знание приобретено. Но зачем в таком случае такая борьба за врожденность некоторых положений? Если истины могут быть запечатлены в нашем разуме, не будучи усмотрены им, я не вижу никакой разницы в отношении происхождения между любыми истинами, которые душа способна познавать; они должны быть или все врожденными, или все привходящими; напрасны старания различить их. Следовательно, тот, кто говорит о врожденных понятиях, находящихся в разуме, не может, если имеет в виду любой определенный вид истин, подразумевать, что в разуме находятся такие истины, которых разум никогда не осознавал и даже совсем не знает. Ведь если слова «находиться в разуме» имеют какой-нибудь смысл, то они значат «быть понятым». Так что находиться в разуме и не быть понятым, быть в душе и никогда не быть осознанным — это все равно что утверждать, будто что-нибудь и находится и не находится в душе или разуме. Стало быть, если эти два поло-

жения: «Что есть, то есть» и «Невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была» — запечатлены от природы, то дети не могут не знать о них, младенцы и все имеющие душу необходимо должны иметь их в своем разуме, знать их истинность и соглашаться с нею.

6. *Возражение тем, кто утверждает, будто люди познают эти истины, когда начинают рассуждать.* Чтобы избежать этого противоречия, обыкновенно говорят, что все люди познают эти истины и *соглашаются* с ними, *когда начинают рассуждать;* и этого будто бы достаточно для доказательства их врожденности. Я отвечаю на это:

7. Неясные выражения, едва ли имеющие какой-нибудь смысл, сходят за ясные доводы у людей предубежденных, которые не дают себе труда даже подумать о том, что говорят сами. В самом деле, если придать разбираемому возражению смысл, хоть сколько-нибудь подходящий для нашей цели, оно должно значить одно из двух: или что эти предполагаемые врожденные надписи становятся известными людям и замечаются ими, как только они начинают рассуждать, или же что пользование разумом и упражнение его помогают людям открывать эти принципы и получить о них определенное знание.

8. *Если бы рассуждение открывало эти принципы, это не доказывало бы их врожденности.* Если возражение имеет тот смысл, что благодаря *пользованию разумом* люди могут открыть эти принципы и что этого достаточно для доказательства их врожденности, то способ доказательства при этом будет такой: все истины, которые мышление может открыть для нас с достоверностью и с которыми может заставить нас вполне согласиться, запечатлены в душе от природы. Но так как всеобщее согласие, принятое за признак врожденности истин, сводится всего только к тому, что, пользуясь разумом, мы способны приходить к некоторому познанию этих истин и к согласию с ними и что, таким образом, не существует никакой разницы между математическими аксиомами и выводимыми из них теоремами, то все истины должны быть тогда признаны одинаково врожденными, ибо все они открыты благодаря пользованию разумом и представляют собой истины, к познанию которых непременно может прийти разумное существо, если оно правильно пользуется своим мышлением.

9. *Ложно мнение, будто эти истины открывает разум.* Но как могут эти люди считать *пользование разумом* необходимым для открытия принципов, принимаемых за

врожденные, когда разум (если только поверить возражающим) есть не что иное, как способность выводить неизвестные истины из принципов или положений уже известных? Конечно, никогда нельзя считать врожденным то, что нуждается для своего открытия в разуме, если не будем (как я только что сказал) признавать врожденными все достоверные истины, которым научает нас разум. Если разум или его действие необходимы для того, чтобы заставить познавательные силы видеть то, что первоначально запечатлено в них и что не может находиться в них, не будучи ими уже осознано, то с таким же правом можно считать применение разума необходимым для того, чтобы наши глаза могли открыть видимые предметы. Так что заставлять разум открывать эти запечатленные истины — значит утверждать, что рассуждение открывает человеку то, что он знал раньше. А говорить, что люди имеют эти врожденные запечатленные истины первоначально и до приведения в действие разума и что они тем не менее вовсе не знают их, пока не начнут пользоваться разумом,— это, право, значит утверждать, что люди в одно и то же время и знают и не знают их.

10. Здесь возразят, быть может, что математические доказательства и другие неврожденные истины не принимаются сразу же по их оглашении, чем они и отличаются от указанных выше максим и других врожденных истин. Вскоре я буду иметь случай поговорить подробнее о немедленном признании истин. Я только допускаю здесь, и с большою охотой, что эти максимы и математические доказательства различаются тем, что для понимания последних и согласия с ними нам нужно применить разум и прибегнуть к доказательствам, тогда как первые воспринимаются и получают признание без малейшего рассуждения сейчас же, как станут понятными. Впрочем, позволю себе заметить, что этим обнаруживается слабость отговорки, по которой требуется *пользование разумом* для открытия этих общих истин, так как следует признать, что рассуждение при их открытии вообще не принимает никакого участия. А ведь, думается мне, те, кто делает это возражение, не решатся утверждать, что знание истинности утверждения «Невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была» есть вывод рассуждения нашего разума. Ибо это значило бы разрушать самую щедрость природы, столь любимую ими, ставя знание этих принципов в зависимость от работы нашего мышления, ибо всякое рассуждение есть искание и обдумывание и требует

усилий и прилежания. И какой смысл может быть в предположении, что запечатленное природой в уме, являясь основанием и руководителем нашего разума, для своего открытия нуждается в помощи разума?

11. Кто даст себе труд хоть сколько-нибудь внимательно вдуматься в деятельность сил разума, найдет, что быстрое согласие разума с некоторыми истинами зависит не от прирожденного запечатления и не от *процесса рассуждения,* а от способности ума, совершенно отличной от того и другого [4], как мы увидим позже. Следовательно, рассуждение не имеет никакого отношения к нашему согласию с этими максимами. И если словами «Люди знают и признают эти истины, когда начинают рассуждать» хотят сказать, что рассуждение помогает нам в познании этих максим, то это совершенно ложно; а если бы оно было верно, то доказывало бы, что эти максимы неврожденны.

12. *Начало рассуждения не есть то время, когда мы приходим к знанию этих максим.* Если, указывая на знание и принятие этих максим, *когда мы приступили к рассуждению,* хотят сказать, что начало рассуждения есть время, когда разум приступает к знакомству с ними, и что, как только дети начинают пользоваться разумом, они вместе с тем приходят к знанию и признанию этих максим, то это утверждение так же ложно и легкомысленно. Во-первых, оно ложно, ибо очевидно, что эти максимы не появляются в душе так же рано, как начинают рассуждать, и, следовательно, начало рассуждения ложно считается временем их открытия. Много ли случаев рассуждающей деятельности у детей мы можем наблюдать задолго до того, как они знают что-нибудь о максиме «Невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была»? А бóльшая часть необразованных людей и дикарей проводят много лет даже в разумном возрасте, совсем и не подозревая о существовании таких и тому подобных общих положений. Я допускаю, что люди не приходят к знанию этих общих и отвлеченных истин, принимаемых за врожденные, пока не начнут рассуждать; но я прибавлю, что они не знают их и тогда. А это верно. Когда люди начинают рассуждать, у них еще не бывают образованы в душе те общие отвлеченные идеи, к которым относятся общие максимы, по ошибке принимаемые за врожденные принципы; они в действительности являются открытиями, истинами, внедренными в разум и проникающими в него тем же самым путем, открываемыми такими же действиями, как и некоторые другие положения, которые никому

и не приходило когда-либо в голову считать врожденными. Я надеюсь разъяснить это в последующем изложении. Я, следовательно, тоже признаю, что люди с необходимостью начинают рассуждать раньше, чем они достигают познания этих общих истин, но отрицаю, будто начало рассуждения есть время их открытия.

13. *Этим способом невозможно отличить указанные максимы от других познаваемых истин.* В то же время надо заметить, что слова «Люди знают и признают эти максимы, когда начинают рассуждать» в сущности сводятся всего только к следующему: «Эти положения неизвестны, и их не замечают до начала рассуждения, но они могут получить признание когда-нибудь впоследствии, в продолжение жизни человека, а когда — неизвестно». Но такими вполне могут быть все другие познаваемые истины. Следовательно, этот признак — стать известными, когда начинают рассуждать,— не дает разбираемым истинам никакого преимущества перед другими и не отличает их от других, и этим доказывается не их врожденность, а совершенно обратное.

14. *Если бы начало рассуждения было временем открытия этих истин, это не доказывало бы их врожденности.* Но, *во-вторых,* будь верно то, что эти истины узнаются и признаются как раз в то время, когда *начинают рассуждать,* это не доказывало бы их врожденности. Такой способ доказательства настолько же легкомыслен, насколько само предположение этого ложно. В самом деле, какая логика позволяет заключать, что понятие запечатлено в душе первоначально от природы, при первом же формировании души, на том основании, что оно впервые замечается и признается в то время, когда начинает развиваться способность души, имеющая свою особую область применения? И если предположить, что время, когда начинают пользоваться речью, является временем, в которое мы впервые соглашаемся с этими максимами (а оно может быть им с такой же вероятностью, как время, когда начинают рассуждать), то это с таким же успехом доказывало бы как их врожденность, так и то утверждение, что они врожденны потому, что люди соглашаются с ними, когда начинают мыслить. Так же как и сторонники врожденных принципов, я в таком случае признаю, что в душе нет знания этих общих и самоочевидных максим, пока человек не начнет рассуждать; но я отрицаю, что начало рассуждения есть точное время первого ознакомления с ними; да и будь оно точным его временем, я отрицаю,

что это доказывает их врожденность. Весь подлинный смысл предложения «Люди соглашаются с несомненными истинами, когда начинают рассуждать» может сводиться к следующему: так как образование общих отвлеченных идей и понимание общих имен определяются мыслительными способностями и развиваются вместе с ними, то дети обыкновенно не приобретают этих общих идей и не знают обозначающие их имена до тех пор, пока после долгого применения своего разума к более обычным и частным идеям они по их повседневным разговорам и действиям в отношении других не будут признаны способными к разумной беседе. Если слова «согласие с этими максимами при начале рассуждения» могут иметь какой-нибудь другой верный смысл, желал бы я, чтобы его показали или по крайней мере пояснили, каким образом они доказывают врожденность положений, если понимать эти слова в таком или в каком-нибудь другом смысле.

15. *Шаги, которыми разум (mind) доходит до различных истин.* Чувства сперва вводят единичные идеи и заполняют ими еще пустое место (empty cabinet), и, по мере того как разум постепенно осваивается с некоторыми из них, они помещаются в памяти и получают имена. Затем, подвигаясь вперед, разум абстрагирует их и постепенно научается употреблению общих имен. Так разум наделяется идеями и словами, материалом для упражнения своей способности рассуждения. С увеличением материала, дающего разуму работу, применение его с каждым днем становится все более и более заметным. Но хотя запас общих идей и растет обыкновенно вместе с употреблением общих имен и рассуждающей деятельностью, все-таки я не вижу, как это может доказать их врожденность. Знание некоторых истин, я признаюсь, появляется в душе очень рано; но оно появляется таким путем, который показывает, что они неврожденны, ибо наблюдение всегда обнаружит нам, что такое знание принадлежит к идеям не врожденным, а приобретенным, так как уже вначале оно имеет дело с идеями, запечатлевшими внешние вещи, с которыми раньше всего встречаются младенцы и которые всего чаще воздействуют на их чувства. В полученных таким образом идеях разум открывает взаимное согласие одних и несогласие других, вероятно, сейчас же, как начинает пользоваться памятью и становится способным удерживать и принимать определенные идеи. Как бы то ни было, верно то, что это происходит задолго до употребления слов или того, что мы обыкновенно называем «пользованием разу-

мом». Ведь ребенок раньше, чем начинает говорить, знает разницу между идеями сладкого и горького (т. е. что сладкое не есть горькое) так же верно, как впоследствии, когда начинает говорить, он знает то, что полынь и леденцы не одно и то же.

16. Ребенок не знает, что три и четыре — семь, пока не научится считать до семи и не получит имени и идеи равенства. И затем после уяснения этих слов он сейчас же признаёт или, скорее, постигает истину этого положения. Но и тогда соглашается он так охотно не потому, что оно — врожденная истина, а до этого не соглашался не потому, что не умел *рассуждать*. Истина положения выявилась для него, как только в его душе закрепились ясные и определенные идеи, обозначаемые упомянутыми словами. И тогда ребенок познает истинность этого положения на том же основании и тем же самым способом, каким он узнал раньше, что розга и вишня не одно и то же; и на том же самом основании он узнает впоследствии, что «невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была», как это будет дальше показано более полно. И чем позже, стало быть, кто-нибудь приобретает те общие идеи, к которым относятся подобные максимы, или узнает значение обозначающих их общих терминов, или соединяет в своей душе идеи, которые они обозначают, тем позже также согласится он с этими максимами, и так как его слова вместе с обозначаемыми ими идеями врожденны ничуть не больше, чем идеи кошки или ласки, то ему нужно ждать, пока время и наблюдение не познакомят его с ними. И тогда он будет в состоянии узнать истинность этих максим при первом случае, который даст ему возможность соединить в его душе полученные идеи и заметить их взаимное соответствие или несоответствие в отношении к содержанию положения. Стало быть, взрослый человек познаёт, что восемнадцать и девятнадцать — тридцать семь по той же самоочевидности, как и то, что один и два — три. Однако ребенок познаёт первую истину не так скоро, как последнюю, не по недостатку рассуждения, а потому, что идеи, обозначаемые словами «восемнадцать», «девятнадцать» и «тридцать семь», он приобретает не так скоро, как идеи, выражаемые словами «один», «два» и «три».

17. *Согласие с истинами сразу же после того, как они произнесены и поняты, не есть доказательство их врожденности.* Так как указанная уловка относительно общего согласия при начале рассуждения не состоятельна и уничтожает разницу между этими якобы врожденными исти-

нами и истинами, приобретенными впоследствии и выученными, то постарались спасти тезис о всеобщем согласии с положениями, которые называют максимами, при помощи утверждения, что они вообще *получают признание сейчас же, как их высказывают* и как становятся понятными слова, в которых они выражены. Видя, что каждый человек, даже ребенок, соглашается с этими положениями сейчас же, как услышит их и поймет входящие в них слова, считают это достаточным для доказательства их врожденности. Ибо на том основании, что люди, поняв раз слова, всегда признают эти положения за несомненные истины, заключают, что, безусловно, в разуме изначально были заключены те положения, которые душа немедленно принимает, с которыми соглашается при самом первом их сообщении, без всякой выучки и в которых больше никогда не сомневается.

18. *Если такое согласие есть признак врожденности, то должны быть врожденными положения*: «Один и два составляют три», «Сладкое не есть горькое» и тысячи тому подобных. В ответ на это я спрашиваю, может ли быть верным признаком врожденности принципа *согласие* с положением, изъявляемое *сразу же, как только будут услышаны* и поняты его слова? Если нет, то напрасно такое общее согласие приводится в качестве доказательства врожденности. Если же говорят, что это признак врожденности, тогда необходимо признать врожденными все такие положения, с которыми люди соглашаются, как только их услышат, причем будет обнаружено, что они в изобилии снабжены врожденными принципами. Ибо на том же самом основании (а именно на основании согласия с положением, изъявляемого сразу же, как только эти термины будут услышаны и поняты), на каком они хотят выдать некоторые максимы за врожденные, они должны также допустить врожденность многих положений о числах. Таким образом, должны получить место между врожденными аксиомами такие положения, как «один и два — три», «два и два — четыре», и множество других подобных арифметических положений, с которыми все соглашаются сейчас же, как услышат и поймут входящие в них слова. Но это согласие не есть прерогатива одних лишь чисел и положений, к ним относящихся: и в натурфилософии, и во всех других науках есть положения, встречающие, несомненно, признание сейчас же, как только их поймут. Положение «Два тела не могут находиться в одном и том же месте» есть истина, вызывающая не больше сомнений, чем максима

«Одна и та же вещь не может быть и не быть», или «Черное не есть белое», или «Четырехугольник не есть круг», или «Горечь не есть сладость». Все здравомыслящие люди неизбежно должны согласиться с этими и с миллионом им подобных положений, как только их услышат и поймут то, что означают употребленные в них названия; таких положений столько, сколько мы имеем различных *идей*. Если сторонники врожденных принципов останутся верны своему правилу и примут за признак врожденности *согласие, изъявляемое сразу же, как только будет услышано и понято* положение, то они должны допустить не только столько же врожденных положений, сколько у людей есть различных идей, но и столько, сколько можно образовать положений, где отрицаются различные идеи. Ибо со всяким положением, где одна идея отрицает отличную от нее другую, несомненно, согласятся сразу же, как только будут услышаны и поняты его слова, так же как согласятся с общим положением «Одна и та же вещь не может быть и не быть» или с тем несомненным положением, которое служит основанием для только что высказанного и еще более очевидно: «Одинаковое не есть различное»; вследствие чего явятся целые легионы врожденных положений одного лишь этого рода, не говоря о других. Но так как не может быть врожденным положение, если идеи, о которых в нем идет речь, неврожденны, то тогда [, по мнению таких сторонников,] пришлось бы считать врожденными все наши идеи цветов, звуков, вкусов, форм и т. д., а это больше, чем что-либо другое, противоречит разуму и опыту. Я признаю, что всеобщее согласие, изъявляемое сразу же, как только бывают услышаны и поняты слова, есть признак самоочевидности; но так как самоочевидность зависит не от врожденных впечатлений, а от чего-то иного (как мы это покажем позже [5]), то она присуща многим положениям, которые никто не решался принимать за врожденные.

19. *Такие менее общие утверждения известны ранее общих максим.* И пусть не говорят, что более частные самоочевидные утверждения, такие, как «Один и два — три» или «Зеленое не красное», с которыми соглашаются сейчас же, как услышат их, воспринимаются как следствия из тех более общих утверждений, которые считаются врожденными принципами. Так как всякий, кто даст себе труд заметить, что́ происходит в разуме, найдет, конечно, что эти и им подобные менее общие утверждения хорошо известны, и с ними полностью соглашаются те, кто совсем не знает более общих максим, и так как, следовательно,

они появляются в разуме раньше этих (так называемых) первых принципов, то они и не могут быть обязаны последним тем согласием, которое выражают с ними сейчас же, как только их услышат.

20. *Ответ на возражение, что утверждения «Один и один составляют два» и т. д. не являются общими и полезными.* Если скажут, что такие утверждения, как «Два и два — четыре», «Красное не голубое» и т. д., не общие и не особенно полезные максимы, то я отвечу, что это не имеет никакого отношения к доводу о всеобщем согласии, данном сразу же, как только положение бывает услышано и понято. Ведь если считать всеобщее согласие верным признаком врожденности, то всякое положение, с которым все выражают согласие сейчас же, как оно бывает услышано и понято, должно быть признано за врожденное, как и максима «Одна и та же вещь не может быть и не быть», так как в этом отношении они равны. А что касается различия между этими положениями, состоящего в большей обобщенности последней максимы, то оно делает ее еще более далекой от врожденности, так как подобные общие и отвлеченные идеи более чужды нашим первым восприятиям, чем идеи более частных самоочевидных положений; поэтому проходит больше времени, прежде чем развивающийся разум признает их и согласится с ними. А что касается пользы от этих хваленых максим, то, когда более полно исследуют их надлежащее место, ее, быть может, найдут не такою большою, как обыкновенно представляют себе.

21. *То обстоятельство, что иногда не знают этих максим, пока их не сообщают, доказывает, что они неврожденны.* Но мы еще не совсем покончили с утверждением о том, что есть положения, с которыми *соглашаются сразу же, как только их услышат и поймут.* Прежде всего следует отметить, что это согласие, вместо того чтобы быть признаком врожденности положений, доказывает противное, ибо оно предполагает, что многие люди, которые знают и понимают другие вещи, не знают этих принципов, пока им не сообщат их, и что можно быть незнакомым с этими истинами, пока не услышишь о них от других. Будь они врожденными, зачем должны они быть сообщены, чтобы добиться согласия с ними, когда, находясь в разуме в качестве природных и первоначальных отпечатков (если бы такие существовали), они не могли бы не быть известными с самого начала? Разве сообщение их отпечатывает их в душе яснее, чем это сделала сама природа? Если так, то выходит,

что человек после того, как научится им, знает их лучше, чем до этого. А коли так, то обучение нас другими людьми этим принципам может сделать их для нас более очевидными, чем сделала их природа своим запечатлением, а это плохо согласуется с мнением о врожденности принципов и понижает их значение; более того, делает их неподходящими основами всего нашего прочего знания, какими их считают. Нельзя отрицать, что люди впервые знакомятся со многими из этих самоочевидных истин только после того, как они сообщены им другими; но, с другой стороны, ясно, что при этом всякий понимает, что знакомится с положением, которого раньше не знал, но в котором с этих пор уже больше не сомневается, и это не потому, что оно было врожденным, а потому, что рассмотрение природы вещей, о которой идет речь в словах этого положения, не позволяет человеку мыслить иначе, каким бы образом или когда бы ему ни приходилось размышлять об этом [6] И если до́лжно считать за врожденный принцип все то, с чем соглашаются сейчас же, как только услышат и поймут слова, то должны считаться врожденными все хорошо обоснованные наблюдения, опирающиеся на частные факты и восходящие к общему правилу. Между тем, однако, известно, что не все, а только проницательные умы приходят сначала к таким наблюдениям и выводят из них общие положения, которые не врожденны, а выведены из предыдущего знания отдельных явлений и размышления о частных случаях [7] Когда люди наблюдательные делают такие заключения, люди ненаблюдательные не могут не выразить с ними свое согласие, коль скоро им сообщают эти заключения.

22. *Скрытое знание этих максим до их сообщения нам другими лицами значит или то, что душа способна понимать их, или ничего не значит.* Если сказать: «Разум (understanding) имеет *скрытое*, а не явное *знание* этих принципов до их первого сообщения» (как должны говорить те, кто будет утверждать, что принципы находятся в разуме до того, как они известны ему), то трудно представить себе, что́ же все-таки означает, что принцип, скрытно запечатлен в разуме, если не то, что душа способна понимать такие положения и твердо соглашаться с ними. И тогда все математические доказательства, точно так же как первые принципы, надо признать за природные отпечатки в душе; но это, думаю, едва ли признают те, кто находит, что доказать положение труднее, чем согласиться с ним, когда оно доказано. И немногие математики будут готовы поверить, что все их построения лишь

копии врожденных черт, которые природа запечатлела в их душе.

23. *Довод, ссылающийся на согласие, данное сейчас же после полученного сообщения, основан на ложном предположении, что согласию не предшествовало никакое обучение.* Предыдущий довод, боюсь я, слаб и в том отношении, что хочет убедить нас в том, что максимы, *признаваемые* людьми *сразу же, как только их слышат,* должны считаться врожденными потому, что люди соглашаются с положениями, которым раньше не учились и которые они принимают не в силу какого-нибудь довода или доказательства, а в силу простого объяснения и понимания слов. Но тут, мне кажется, скрывается следующее заблуждение: предполагается, что людей ничему не *обучают* и они ничего не *учат* de novo [8], между тем как на деле их обучают и они учат что-то такое, чего раньше не знали. Ибо, во-первых, очевидно, что они выучили слова и их значения: ни то ни другое не родилось вместе с ними. Но это еще не все приобретаемое в данном случае знание: сами идеи, о которых идет речь в положении, так же как и их названия, не родились с людьми, а приобретены впоследствии.

И так как ни в одном положении, с которым соглашаются немедленно по его сообщении, не являются врожденными ни слова, обозначающие некоторые идеи, ни сами обозначаемые ими идеи, то я желал бы знать, что́ в таких положениях остается врожденного, ибо я был бы рад, если бы мне указали положение, слова или идеи которого врожденны. Мы постепенно приобретаем идеи и названия и изучаем их взаимную связь, и тогда мы сразу же соглашаемся с положениями, состоящими из слов, значение которых мы выучили и в которых выражены соответствие или несоответствие, замечаемые нами в наших идеях, когда мы их сопоставляем. В то же время мы никоим образом не можем согласиться с другими положениями, которые сами по себе столь же достоверны и очевидны, но относятся к идеям, приобретаемым не так скоро или не так легко. Ребенок сейчас же согласится с положением «Яблоко не огонь», когда после близкого знакомства идеи этих двух различных вещей будут ясно запечатлены в его душе и он выучит обозначающие их слова «яблоко» и «огонь». Но вероятно, пройдет еще несколько лет, прежде чем тот же ребенок согласится с положением «Одна и та же вещь не может быть и не быть». Быть может, слова последнего положения выучить так же легко; но так как значение их шире, объемнее и отвлеченнее, чем значения названий,

связываемых с теми ощущаемыми вещами, с которыми имел дело ребенок, то он дольше не узнает их точный смысл, и, ясно, требуется больше времени, чтобы в его душе образовались обозначаемые ими общие идеи. Пока этого не совершится, тщетны будут все ваши старания заставить какого-либо ребенка согласиться с положением, составленным из таких общих слов. Но как только он приобретет эти идеи и выучит их имена, то с готовностью согласится с обоими вышеупомянутыми положениями, и с обоими на одном и том же основании, именно потому, что увидит, как идеи, находящиеся в его уме, соответствуют или не соответствуют друг другу, точно так же как обозначающие их слова утверждают или отрицают друг друга в данном положении. Но если ему даны положения, состоящие из слов, обозначающих идеи, которых он еще не имеет в уме, то, как бы ни была очевидна сама по себе истинность или ложность таких положений, ребенок не в состоянии соглашаться или не соглашаться: он их не знает. Ибо слова, если они не являются знаками наших идей, всего лишь пустые звуки, и мы можем соглашаться с ними лишь постольку, поскольку они соответствуют тем идеям, которые мы имеем, но не больше. Но так как указать шаги и пути, какими приходит в наш ум знание, а также указать основания для различных степеней согласия с ним есть задача последующего изложения, то здесь достаточно только слегка коснуться этого предмета как одного из поводов, который вызвал у меня сомнения относительно врожденных принципов.

24. *Они неврожденны, потому что не пользуются всеобщим согласием.* Чтобы покончить с этим доводом, ссылающимся на всеобщее согласие, я допускаю вместе с защитниками врожденных принципов, что, будь они *врожденны*, они непременно должны бы *пользоваться всеобщим согласием*. Ибо, что истина может быть врожденной и все-таки не быть признанной, это для меня так же непонятно, как и то, что человек в одно и то же время может и знать и не знать истину. Но, по собственному признанию этих защитников, данные истины не могут быть врожденными. С этими положениями не соглашаются те, кто не понимает этих слов, да и большая часть тех, кто понимает их, но еще никогда не слышали и не думали об этих положениях; а к ним, мне представляется, относится по меньшей мере половина человеческого рода. Но если бы число таких людей было намного меньше, этого все-таки было бы достаточно для нарушения всеобщего согласия, и если одни

только дети не знают этих положений, то этим уже доказано, что последние не являются врожденными.

25. *Эти максимы не первые познаваемые нами истины.* Но чтобы меня не обвиняли в том, что я основываю свои рассуждения на неизвестных нам мыслях детей и делаю заключения из того, что происходит в их уме, прежде чем они сами могут об этом сказать, я скажу, что два упомянутых общих положения [9] не суть *первые* истины, которые *завладевают* детской *душой*, и не предшествуют всем приобретенным и привходящим в душу понятиям; а они непременно должны были бы быть такими, если бы были врожденными. Можем ли мы или не можем определить с точностью время, когда дети начинают мыслить, это не важно; несомненно, что такое время наступает; слова и действия детей ясно показывают нам, что они мыслят. Если, стало быть, дети способны мыслить, познавать, соглашаться, то может ли быть разумным предположение, будто они могут не знать запечатленных от природы понятий, если бы такие действительно существовали? Может ли быть у нас хоть какое-нибудь реальное основание для того, чтобы представить себе, что дети воспринимают впечатления от внешних вещей и в то же время не знают знаков, которые сама природа позаботилась запечатлеть в них самих? Могут ли они воспринимать привходящие понятия и соглашаться с ними и не знать тех, которые, как предполагают, вплетены в самое основание их существа и запечатлены в нем неизгладимыми знаками, чтобы быть основанием и путеводителем всего их приобретенного знания и будущих рассуждений? [Думать] так значило бы делать природу прилагающей усилия бесцельно или по крайней мере пишущей очень скверно, если ее знаков не могут разобрать глаза, которые отлично видят другие вещи. И совершенно неверно считают самыми ясными частями истины и основанием всего нашего познания то, что узнается не в первую очередь и без чего возможно достоверное знание о многих других вещах. Ребенок прекрасно знает, что нянька, которая его кормит, не кошка, с которой он играет, и не арап, которым его пугают, что цитварное семя или горчица, от которой он отворачивается, не яблоко и не сахар, которого он требует с плачем; все это он знает достоверно и несомненно. Но кто же скажет, что он так твердо уверен в этих и других своих знаниях вследствие силы принципа «одна и та же вещь не может быть и не быть» или что ребенок имеет понятие или представление об этом принципе в том возрасте, когда он несомненно

знает множество других истин? Того, кто скажет: «Дети соединяют эти общие, отвлеченные умозрения со своими сосками и погремушками», справедливо можно считать человеком более пылко и страстно стоящим за свои убеждения, чем дети, но менее, чем они, искренним и правдивым.

26. *Стало быть, эти принципы неврожденны.* Существуют, несомненно, некоторые общие положения, с которыми сейчас же по их сообщении постоянно и охотно соглашаются взрослые люди, умеющие пользоваться более общими и отвлеченными идеями и обозначающими эти идеи именами. Но так как их нельзя найти у людей в раннем их возрасте, когда они тем не менее знают другие вещи, то эти положения не могут претендовать на всеобщее согласие со стороны разумных людей и, следовательно, никоим образом не могут считаться врожденными. Ибо невозможно, чтобы какая-нибудь врожденная истина (если бы такая была) была неизвестна по крайней мере тому, кто знает что-нибудь другое. Будь они врожденными истинами, они должны были бы быть врожденными мыслями, ибо в уме не может быть истины, о которой бы он никогда не мыслил. Отсюда ясно, что если бы были *врожденные истины,* они *необходимо должны были бы быть самыми первыми, о которых думают,* первыми, появляющимися в уме.

27. *Они неврожденны, ибо проявляются менее всего там, где то, что является врожденным, обнаруживается с наибольшей ясностью.* Мы уже достаточно доказали, что общие максимы, о которых мы говорим, неизвестны детям, *идиотам* и большой части человечества; отсюда ясно, что они не пользуются всеобщим согласием и не являются общими для всех людей запечатлениями (impressions). Но в этом заключено еще одно возражение против их врожденности. Будь эти знаки природными и первоначальными запечатлениями, они *должны были бы появляться четче и яснее всего* у тех людей, у которых мы тем не менее не находим никаких следов их (и, по-моему, это обстоятельство убедительно говорит против их врожденности), ибо они менее всего известны тем людям, в которых, будь они врожденными, эти принципы непременно должны были бы проявляться с наибольшей силой. Ведь *дети, идиоты, дикари* и *необразованные* люди менее всех остальных испорчены обычаем и заимствованными мнениями, так как образование и воспитание не отлило их природных мыслей в новые формы и внесением чужих изученных доктрин не стерло ясных знаков, начертанных природой. Можно было бы не без основания представить себе, что в их умах эти врожден-

ные понятия должны быть открыты взору каждого, подобно мыслям детей. И можно было бы с полным правом ожидать, что эти принципы всего лучше известны кретинам. Так как они запечатлены непосредственно в уме (по предположению сторонников врожденности идей), то не могут быть зависимы от строения или органов тела, а это составляет единственное признанное отличие данных принципов от других. В соответствии с воззрениями сторонников врожденности идей можно предположить, что в людях, не знающих скрытности, не умеющих утаивать, все эти природные лучи света (если таковые существуют) должны сиять во всем блеске, заставляя нас так же мало сомневаться в своем существовании, как мало мы сомневаемся в любви таких людей к удовольствию и в отвращении к страданию. Но увы! Какие общие максимы и какие всеобщие принципы знания можно найти у *детей, идиотов, дикарей* и людей *необразованных?* Их понятия скудны и ограниченны, заимствованы исключительно от тех предметов, с которыми они больше всего имели дело и которые чаще всего и сильнее всего действовали на их чувства. Ребенок знает свою няню и свою колыбель, а постепенно, в более старшем возрасте, познает свои игрушки; у молодого дикаря голова, возможно, заполнена любовью и охотой, согласно с обычаями племени. Но кто от необученного ребенка или дикого обитателя лесов будет ждать этих отвлеченных максим и известных научных принципов, тот, боюсь, ошибется. Такого рода общие положения редко упоминаются в индейских вигвамах; еще труднее найти их в *детском* мышлении или какие-нибудь следы их в душе *кретинов*. Они представляют собой язык и поле деятельности школ и академий образованных народов, привычных к общению или учению такого рода, при котором часто происходят диспуты. Эти максимы пригодны для искусственной аргументации и полезны для убеждения оппонентов, но мало содействуют раскрытию истины и успехам знания. Впрочем, о малой пользе их для развития знания я буду иметь случай поговорить подробнее в главе 7 книги IV

28. *Краткие итоги.* Я не знаю, до какой степени нелепыми покажутся мои слова мастерам доказательства, и, вероятно, едва ли кто-нибудь «проглотит» сказанное мною с первой попытки. Я должен поэтому просить короткого перемирия с предубежденностью, а также, охотно желая подчиниться более обоснованным суждениям, прошу воздержаться от порицания, пока не будет изучено все, что

дальше излагается. А так как я беспристрастно ищу истины, то не буду огорчен, если меня убедят, что я слишком влюблен в свои собственные понятия, хотя, сознаюсь, все мы склонны быть такими, когда усиленные занятия разгорячат наши головы.

В целом я не вижу оснований считать эти две знаменитые умозрительные максимы врожденными, так как они не пользуются всеобщим признанием и согласие, которое с ними обыкновенно выражают, одинаково разделяют с ними другие утверждения, не признаваемые за врожденные, и так как согласие, которое выражают с ними, получают другим путем, а не потому, что они запечатлеваются в уме от природы, что, не сомневаюсь, станет ясным при последующем изложении. Но если обнаружено, что *эти первые принципы* познания и науки *не* являются *врожденными*, то, думаю я, *никакие другие умозрительные максимы не имеют большего права претендовать на врожденность*.

Глава третья

НЕТ ВРОЖДЕННЫХ ПРАКТИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ

1. *Нет нравственных принципов столь ясных и общепринятых, как вышеупомянутые умозрительные максимы.* Если с теми умозрительными максимами, о которых мы рассуждали в предыдущей главе, фактически, как мы доказали, выражает согласие не все человечество, то гораздо более очевидно, что *не являются общепринятыми и практические принципы*. И я думаю, трудно привести в пример хотя бы одно нравственное правило, которое могло бы претендовать на такое общее и легкое согласие с ним, как положение «Что есть, то есть», или быть столь очевидной истиной, как положение «Одна и та же вещь не может быть и не быть». Отсюда очевидно, что практические принципы имеют еще меньше права называться врожденными, а сомнение в том, что эти нравственные принципы запечатлены в душе от природы, еще сильнее сомнения относительно врожденности умозрительных принципов. Это не значит, что их истинность вообще подвергается сомнению. Они в такой же мере суть истины, хотя и не настолько очевидны. Те умозрительные максимы носят свою очевидность в себе самих; принципы же нравственные для обнаружения достоверности своей истинности требуют рассуждения и обоснования и некоторой

работы ума. Они не лежат открытыми, подобно природным знакам, запечатленным в душе, которые (если б таковые были) непременно должны быть видны сами по себе, должны быть достоверны и всякому известны благодаря своему собственному свету. Но это нисколько не умаляет их истинности и достоверности, подобно тому как истинность и достоверность того, что три угла треугольника равны двум прямым, нисколько не уменьшаются от того, что это не столь очевидно, как положение, что «целое больше части», и не способно вызвать согласие сейчас же, как только его услышат. Достаточно, если эти нравственные правила могут быть доказаны; так что если мы не достигаем их достоверного знания, то мы сами виноваты. Но незнание их многими людьми и медленность, с которой другие признают их, ясно доказывают, что они неврожденны и сами не попадаются на глаза людям, если те их не ищут.

2. *Верность и справедливость не всеми признаются за нравственные принципы.* Существуют ли такие нравственные принципы, с которыми соглашаются все,— по этому вопросу я призываю в свидетели всех, кто хоть сколько-нибудь занимался историей человечества и видел дальше дыма своей трубы. Где та практическая истина, которая встречает всеобщее признание без какого-либо сомнения и колебаний, как это должно было бы быть, если бы она была врожденной? *Справедливость* и соблюдение договоров есть принцип, с которым, *кажется, соглашается большинство людей.* Считают, что он распространяется и на воровские притоны, и на сообщества величайших мошенников. И те, кто пал так низко, что потерял сам человеческий облик, соблюдают во взаимных отношениях верность и правила справедливости. Я допускаю, что даже бандиты во взаимных отношениях соблюдают эти принципы, но не потому, что признают их врожденными законами природы. Они следуют им по расчету, как правилам, удобным для поддержания какого-то порядка внутри своих сообществ. Но невозможно представить себе, чтобы принимал справедливость за практический принцип тот, кто поступает честно со своим товарищем по разбою и в то же время грабит или убивает первого встречающегося ему честного человека. Справедливость и правдивость суть повсеместные связи в обществе; следовательно, даже бандиты и грабители, порывающие со всем миром, должны во взаимных отношениях соблюдать верность и правила справедливости, иначе они не смогут держаться вместе. Но кто

решится утверждать, что у людей, живущих мошенничеством и грабежом, есть врожденные принципы правдивости и справедливости, которые они признают и с которыми согласны?

3. *Ответ на возражение, что, хотя люди отрицают эти принципы в своей деятельности, они соглашаются с ними в своих мыслях.* Быть может, возразят, [заявив,] что *молчаливым согласием в глубине их души признается то, чему противоречит их деятельность.* На это отвечу, что я, во-первых, всегда полагал, что действия людей — лучшие толкователи их мыслей. Но так как несомненно, что большинство людей своей деятельностью и некоторые люди своим открытым заявлением подвергают сомнению или совсем отрицают эти принципы, то установить всеобщее согласие невозможно (хотя мы должны принимать здесь во внимание только взрослых людей), без чего нельзя заключать, что эти принципы врожденны. Во-вторых, весьма странно и неразумно предполагать врожденные практические принципы, которые приводят только к размышлению. Практические принципы, даваемые самой природой, существуют для того, чтобы их применяли, и должны порождать деятельность, сообразную с ними, а не чисто умозрительное согласие с их истинностью; иначе тщетно будет пытаться отличить их от умозрительных максим. Я признаю, что природа вложила в человека стремление к счастью и отвращение к несчастью. Вот это действительно врожденные практические принципы, которые, как и надлежит практическим принципам, действуют постоянно и непрерывно влияют на всю нашу деятельность. Это можно неизменно и повсеместно наблюдать у всех людей, всех возрастов. Но они являются склонностями, вытекающими из стремления к добру, а не запечатлениями истины в разуме. Я не отрицаю, что существуют естественные склонности, запечатленные в человеческой душе, и что с самого же начала чувствования и восприятия одни вещи приятны людям, а другие неприятны; одни вещи таковы, что к ним они склонны, а другие таковы, что их избегают. Но это нисколько не доказывает существования запечатленных в уме знаков, которые должны быть познавательными принципами, регулирующими нашу деятельность. Этим фактом не только не подтверждается существование в разуме прирожденных отпечатков, но это даже довод против них. Ибо, если бы в разуме существовали некоторые начертанные от природы знаки как познавательные принципы, мы непременно замечали бы, как они постоянно действуют

в нас и влияют на наше знание, подобно тому как склонности влияют на нашу волю и стремление, никогда не переставая быть постоянными движущими силами и мотивами всех наших действий, к которым они всегда с силой нас побуждают.

4. *Нравственные правила нуждаются в доказательстве, следовательно, они неврожденны.* Другая причина, возбудившая во мне сомнения в [существовании] каких-либо врожденных практических принципов,— та, что, на мой взгляд, *не может быть предложено ни одно нравственное правило, для которого нельзя было бы с полным правом спрашивать основания,* а это было бы совершенно смешным и нелепым, если считать их врожденными или даже только самоочевидными, ибо всякий врожденный принцип должен непременно быть таким и не нуждаться в каком-либо доказательстве для подтверждения своей истинности или в каком-либо основании для своего признания. Сочли бы лишенным здравого смысла человека, который, с одной стороны, стал бы спрашивать, *почему одна и та же вещь не может сразу быть и не быть,* а с другой — попытался бы дать этому обоснование. Это положение обладает своим собственным светом и очевидностью в себе самом и не нуждается в другом доказательстве; кто понимает входящие в это положение слова, соглашается с ним как таковым, в противном случае ничто никогда не заставит его сделать это. Но если бы самое непоколебимое нравственное правило и основу всякой общественной добродетели — «всякий должен поступать с другими так, как хочет, чтобы с ним поступали другие» — сообщили человеку, никогда его раньше не слыхавшему, но способному понять его смысл, то разве не нелепо не спрашивать, на каком основании это так, и разве сообщающий это правило не обязан доказать его истинность и разумность? Но именно это ясно показывает, что оно не является врожденным. Ибо, будь оно врожденным, оно не могло бы ни нуждаться в каком-либо доказательстве, ни получить его, но (по крайней мере сейчас же по сообщении и понимании) должно было бы быть непременно принято и признано за неоспоримую истину, в которой человек никак не может сомневаться. Так что истина всех этих нравственных правил явно зависит от чего-то другого, предшествующего им, и из чего они должны быть выведены. Но этого не могло бы быть, если бы они были врожденными или хотя бы самоочевидными.

5. *Соблюдение договоров как пример.* Что человеку

нужно соблюдать свои договоры, это, конечно, великое и несомненное правило нравственности. Но если спросить, почему человек должен держать свое слово, у христианина, который ожидает счастья или несчастья в иной жизни, в качестве *основания* он *скажет:* «Потому что этого требует от нас бог, имеющий власть над вечной жизнью и смертью». Если же спросить у последователя Гоббса, он скажет: «Потому что общественное мнение требует этого и Левиафан [10] накажет тебя, если ты этого не сделаешь». А если бы можно было спросить какого-нибудь древнего языческого философа, он ответил бы: «Потому что поступать иначе нечестно, ниже достоинства человека и противно добродетели — высшему совершенству человеческой природы».

6. *Добродетель по большей части одобряют не потому, что она врожденна, а потому, что полезна.* Отсюда, естественно, вытекает большое разнообразие во взглядах на нравственные правила, которое можно найти между людьми соответственно различным взглядам на счастье, которого ожидают или имеют в виду. Этого не могло бы быть, будь практические принципы врожденны или запечатлены в нашей душе непосредственно божьей рукой. Я согласен, что бытие божье обнаруживается столь многими путями и что повиновение, которое мы обязаны ему оказывать, до такой степени соответствует свету разума, что бо́льшая часть человечества подтверждает закон природы. Но по-моему, необходимо признать, что некоторые нравственные правила могут получать от человечества лишь самое общее одобрение, без знания или принятия истинной основы нравственности, а ею может быть только воля и закон божества, которое видит людей во мраке, раздает вознаграждения и наказания и имеет в своих руках достаточно мощи, чтобы призвать к ответу самого дерзкого нарушителя. Ибо поскольку бог неразрывными узами соединил вместе *добродетель* и общественное благоденствие, сделал упражнение в добродетели необходимым для сохранения общества и явно *благотворным* для всех, с кем добродетельный человек соприкасается, то не удивительно, что каждый не только признает, но и предлагает другим и превозносит перед ними те правила, соблюдение которых ими принесет верную выгоду ему самому. Он может как из интереса, так и из убеждения превозносить как священное то, что, будучи попранным и поруганным, лишит его самого безопасности. Хотя это нисколько не лишает правил явно присущей им нравственной и вечной обязательности, однако отсюда видно, что внешнее признание их людьми на словах не

доказывает, что они — врожденные принципы. Тем более это не доказывает того, что люди соглашаются с ними в глубине души как с нерушимыми правилами собственной практики. Ибо мы находим, что личный интерес и выгоды этой жизни заставляют многих внешне исповедовать и одобрять эти правила; но действия людей достаточно показывают, что они обращают очень мало внимания на предписавшего эти правила законодателя и на ад, который он устроил для наказания нарушающих их.

7. *Действия людей убеждают нас, что принцип добродетели не есть их внутренний принцип.* Если мы не будем из вежливости преувеличивать искренность высказываний большинства *людей*, а будем считать их действия истолкователями их мыслей, то найдем, что люди вовсе *не* питают такого внутреннего благоговения к этим правилам и не так *сильно убеждены в их несомненности* и обязательности. Великий принцип нравственности — «поступать с другими так, как хочешь, чтобы другие поступали с тобою» — более восхваляется, чем соблюдается. Но нарушение этого правила является пороком не больше, чем внушение другим того, что оно не есть ни нравственное, ни обязательное правило. Это [нарушение] было бы безумием и противно интересу, которым люди жертвуют, когда они сами поступают вопреки этому [правилу]. Быть может, мне возразят, что *совесть* укоряет нас за такие нарушения и таким образом будут сохранены внутренняя обязательность и прочность этого правила.

8. *Совесть не доказывает существования каких-либо врожденных нравственных правил.* На вышесказанное я отвечаю, что я не сомневаюсь, что, хотя нравственные правила и не написаны в сердцах людей, многие люди все-таки могут приходить к согласию с ними и к убеждению в их обязательности тем же самым путем, каким познают иные вещи. И другие люди могут приходить к тому же самому убеждению под влиянием воспитания, среды, обычаев своей страны. *Как бы ни было получено такое убеждение, оно приводит в действие нашу совесть,* которая есть не что иное, как наше собственное мнение или суждение о нравственной правильности или порочности наших собственных действий. И если бы совесть доказывала врожденность принципов, то врожденными могли бы быть противные друг другу принципы, ибо одни люди стремятся к тому, чего другие, обладающие такой же совестью, избегают.

9. *Примеры чудовищных преступлений, совершенных*

без угрызений совести. Но я не понимаю, каким образом *люди уверенно* и *спокойно* могли бы *нарушать* эти *нравственные правила,* будь они врожденны и запечатлены в их душе. Посмотрите на войско, которое грабит захваченный им город; посмотрите, как соблюдает и сознает оно нравственные принципы или какие угрызения совести оно испытывает за все совершаемые жестокости. *Грабежи, убийства, насилия* — вот забавы людей, освобожденных от страха наказания или порицания. Разве нет целых народов и из числа наиболее образованных, которые бросали своих детей и оставляли их в поле гибнуть от недостатка пищи или от диких зверей, и разве не встречал этот обычай так же мало осуждения и беспокойства, как рождение детей? Разве в некоторых странах все еще не хоронят новорожденных в одних могилах с матерями, когда те умирают при родах? Разве не отправляют их на тот свет, если так называемый астролог скажет, что они родились под несчастной звездой? И разве в некоторых местах не убивают или не бросают на произвол судьбы своих родителей, достигших известного возраста, без каких-либо угрызений совести вообще? В одной части Азии безнадежных больных уносят и кладут на землю еще живыми и оставляют во власти бурь и непогоды погибать, без всякой помощи, и сострадания *. Жители Мингрелии, исповедующие христианскую веру, имеют обычай хоронить своих детей живыми и не испытывают при этом угрызения совести **. В некоторых местах едят своих собственных детей ***. Караибы имели обыкновение кастрировать своих сыновей, чтобы откормить их и съесть ****. А Гарсиласо де ла Вега рассказывает нам, что один народ в Перу имел обыкновение откармливать и поедать своих детей от пленниц, которых с этой целью делали своими наложницами; а когда матери не могли больше производить детей, то их самих также убивали и съедали *****. Добродетели, благодаря которым, по верованиям племени туупинамбо, попадают в рай, есть мстительность и пожирание возможно большего числа врагов. У них нет даже слова «бог», они не имеют никаких представлений о божестве, никакой религии, никакого культа ******. Канони-

---

* *Gruber* apud *Thevenot*, part 4, p. 23 [11].
** *Lambert* apud *Thevenot*, p. 38 [12].
*** *Vossius* de Nili Origine, c. 18, 19 [13].
**** *P. Mart.* Dec. 1 [14].
***** Hist. des Incas, l. 1. c. 12 [15].
****** *Lery*, c. 16, p. 216, 231 [16].

зированные святые у турок ведут жизнь, о которой неприлично рассказывать. Примечательно в этом отношении место из «Путешествия» Баумгартена [17], книги редкой; я приведу его целиком на языке, на котором она напечатана:

Ibi (sc. prope Belbes in Aegypto) vidimus sanctum unum Saracenicum inter arenarum cumulos, ita ut ex utero matris prodiit, nudum sedentem. Mos est, ut didicimus, Mahometistis, ut eos qui amentes et sine ratione sunt, pro sanctis colant et venerentur. Insuper et eos qui cum diu vitam egerint inquinatissimam, voluntariam demum poenitentiam et paupertatem, sanctitate venerandos deputant. Ejusmodi vero genus hominum libertatem quandam effraenem habent, domos quas volunt intrandi, edendi, bibendi, et quod majus est, concumbendi; ex quo concubitu si proles secuta fuerit, sancta similiter habetur. His ergo hominibus, dum vivunt, magnos exhibent honores; mortuis vero vel templa vel monumenta extruunt amplissima, eosque contingere ac sepelire maximae fortunae ducunt loco. Audivimus haec dicta et dicenda per interpretem a Mucrelo nostro. Insuper sanctum illum, quem eo loco vidimus, publicitus apprime commendari, eum esse hominem sanctum, divinum, ac integritate praecipuum; eo quod, nec faeminarum unquam esset, nec puerorum, sed tantummodo asellarum concubitor atque mularum! [18]

Более подробные сведения такого рода об этих странных турецких святых можно найти у Пьетро делла Валле в его письме от 25 января 1616 г.[19] Где же в таком случае врожденные принципы справедливости, благочестия, благодарности, честности, целомудрия? Где то всеобщее согласие, которое свидетельствует нам о существовании таких врожденных правил? Убийства на дуэли, которую обычай сделал делом чести, совершаются без малейшего угрызения совести; более того, необидчивость (innocence) в этом случае в некоторых местах считается величайшим позором. И если мы бросим взгляд на людей, каковы они есть, то увидим, что в одном месте одни испытывают угрызения совести из-за совершения или несовершения таких поступков, которые другие в другом месте считают достойными.

10. *У людей имеются противоположные друг другу практические принципы.* Кто внимательно займется историей человечества, посмотрит на различные человеческие племена и изучит беспристрастно их действия, будет в состоянии убедиться, что едва ли можно назвать нравственный принцип или придумать *правило добродетели* (за исключением только тех, которые безусловно необходимы для сохранения общества, хотя и ими обычно

пренебрегают в своих взаимных отношениях различные общества), которым так или иначе не *пренебрегали* бы и которое не осуждалось бы обычаем *целых обществ*, руководствующихся практическими взглядами и правилами жизни, совершенно противоположными взглядам и правилам других.

11. *Целые народы отвергают некоторые нравственные правила.* Здесь возразят, быть может, что *нарушение* нравственного *правила* не доказывает, что его *не знают*. Я согласен признать возражение основательным для тех случаев, когда люди хотя и нарушают закон, но не отрицают его, когда страх перед позором, порицанием или наказанием остается признаком некоторого почтения их к нему. Но невозможно представить, чтобы *целый народ,* все люди одного общества *совершенно открыто* отрицали и *отвергали* то, что каждый из них несомненно и безошибочно признал законом, ибо не так должны поступать те, у кого он запечатлен в душе от природы. Возможно, люди иногда могут признавать *правила нравственности,* в истинность которых они в глубине души не верят, только для того, чтобы пользоваться уважением и почтением у людей, убежденных в их обязательности. Но нельзя представить себе, чтобы целое общество людей могло открыто и явно отрицать и отвергать правило, относительно которого они в своей душе совершенно уверены, что оно закон, и не знать, что все люди, с которыми им приходится соприкасаться, также признают его таковым и что поэтому каждый из них должен опасаться со стороны других того презрения и отвращения, которые следует питать к тем, кто признает себя лишенным человечности, и всякий путающий понятия истинного и ложного не может не считаться открытым врагом общественного мира и благоденствия. Какой бы практический принцип ни был врожденным, он не может не быть признан каждым человеком как справедливый и благой. Поэтому будет почти противоречием предположение, что целые народы и словами и действиями единодушно и безусловно отрекаются от того, что каждый в отдельности в силу неотразимой очевидности признал истинным, справедливым и благим. Этого достаточно, чтобы убедить нас в том, что нельзя считать врожденным ни одного практического правила, которое где-нибудь нарушается всеми с общественного одобрения и дозволения. Но я должен еще кое-что добавить в ответ на указанное возражение.

12. Нарушение правила, говорят, не доказывает, что

его не знают. Я согласен. Но *нарушение его где-нибудь с общего дозволения доказывает, что оно неврожденно.* Например, возьмем правила из числа тех, которые очень немногие люди имеют бесстыдство отрицать или неосмотрительно подвергать сомнению, так как они являются наиболее очевидными выводами человеческого разума и соответствуют естественным наклонностям подавляющей части человеческого рода. Если какое-нибудь правило может считаться запечатленным от природы, то мне кажется, ни одно не имеет большего права быть врожденным, чем следующее: «Родители, берегите и любите своих детей». Когда, следовательно, вы говорите, что это правило врожденно, что вы этим хотите сказать? Или что оно есть врожденный принцип, который при всех случаях возбуждает и направляет действия всех людей, или что оно есть истина, которая запечатлена в душе всех и которую, следовательно, все знают и с которой все соглашаются. Но оно не врожденно ни в том, ни в другом смысле. Во-первых, что оно не есть принцип, управляющий всеми человеческими действиями, я доказал вышеприведенными примерами. Впрочем, нам не нужно отправляться в Мингрелию или Перу, чтобы найти примеры подобного пренебрежения, плохого обращения с собственными детьми, даже их умерщвления, и [не нужно] смотреть на это как только на бесчеловечность некоторых диких и варварских народов, если мы припомним, что у греков и римлян был распространен и не осуждался обычай бросать своих невинных младенцев без всякого сожаления и угрызения совести. Во-вторых, что это правило — известная всем людям врожденная истина, тоже неправда. Ибо правило: «Родители, берегите своих детей» — не только не врожденная истина, но даже вообще не истина. Это повеление, а не положение; следовательно, оно не может быть истинным или ложным. Чтобы сделать его способным получить признание в качестве истины, его нужно свести к какому-нибудь такому положению, как это: «Обязанность родителей — беречь своих детей». Но что такое обязанность, нельзя понять без закона. А закона нельзя знать или предполагать без законодателя или без вознаграждения и наказания. Стало быть, нельзя приведенный или всякий другой практический принцип считать врожденным (т. е. запечатленным в душе в качестве обязанности), если не предполагать врожденными идей бога, закона, обязанности, наказания и потусторонней жизни. Ибо само собою очевидно, что наказание не [всегда] следует за наруше-

нием этого правила в земной жизни и что, таким образом, это правило не имеет силы закона в странах, где общепризнанный обычай идет против него. Но все эти идеи не только неврожденны (какими они непременно были бы, если бы были врожденные обязанности), но даже не всякий образованный и мыслящий человек, не говоря уже о первом встречном, сознает их ясно и четко. И что та идея из их числа, которая более всех других кажется врожденной (я разумею идею бога), на самом деле неврожденна, это, думаю, станет совершенно ясно из следующей главы для каждого рассудительного человека.

13. Из сказанного выше, мне кажется, мы можем заключить с полной уверенностью, что *нельзя признавать врожденными никакие практические правила, которые где-нибудь нарушаются всеми, не вызывая никаких возражений.* Ибо невозможно, чтобы люди без страха и стыда, уверенно и спокойно нарушали правило, о котором они несомненно знают, что его установил бог, и за нарушение которого он, конечно, так накажет (они должны были бы об этом знать, если бы правило было врожденным), что нарушение будет для виновного невыгодным делом. Без такого знания человек никогда не может быть уверен, что у него есть какая-либо обязанность. Незнание закона или сомнение в нем, надежда на то, что все удается скрыть от законодателя и тем самым избежать его санкций, и тому подобное могут склонить людей поддаться сиюминутным желаниям. Но предположим, что кто-нибудь видит проступок и рядом с ним кару, прегрешение и огонь, готовый наказать за него, видит искушающее наслаждение и десницу всемогущего, явно воздетую и готовую свершить возмездие (ибо так должно случиться, если обязанность запечатлена в душе), и тогда скажите мне, возможно ли, чтобы люди при такой перспективе и таком достоверном знании без стеснения, без укоров совести попирали закон, который начертан в них неизгладимыми знаками и который стоит пред их глазами во время нарушения его? Могут ли люди, сознавая запечатленные в себе предписания всемогущего законодателя, самоуверенно и беспечно презирать и попирать ногами самые священные его повеления? И возможно ли, наконец, чтобы в то время, как кто-нибудь так открыто бросает вызов врожденному закону и верховному законодателю, все свидетели и даже правители и повелители народа, полные одних и тех же чувств к закону и законодателю, молчаливо потворствовали этому, не выказывая ни своего неудовольствия, ни малейшего порицания? В чело-

веческих стремлениях действительно заложены принципы деятельности; но они настолько далеки от врожденных нравственных принципов, что если бы дать им полный простор, они привели бы людей к уничтожению всякой нравственности. Нравственные законы являются уздою и сдерживающей силой необузданных желаний, они могут быть таковыми только при помощи наград и наказаний, перевешивающих удовольствие, которого ожидают от нарушения закона. Если, следовательно, что-нибудь запечатлено в душе всех людей как закон, то все люди должны знать определенно и неизбежно, что определенное и неизбежное наказание последует за его нарушением. Ведь если люди могут не знать или сомневаться в том, что врожденно, то не к чему настаивать на врожденных принципах и убеждать в их существовании; истинность и достоверность (о которых идет речь) вовсе не обеспечиваются ими, и люди остаются в том же самом неопределенном, неустойчивом положении, в каком были бы и без них. Очевидное, несомненное знание неизбежного наказания, достаточно сильного, чтобы безусловно предотвратить нарушение, должно сопутствовать врожденным законам, если только врожденные законы не предполагают также врожденного евангелия. Мне не хотелось бы, чтобы меня поняли в том смысле, что я признаю только положительные законы, так как отрицаю врожденные. Есть большая разница между врожденным законом и законом природы, между тем, что должно было бы быть запечатлено в нашем уме с самого начала, и тем, чего мы не знаем, но о чем можем приобрести знания при помощи упражнения и надлежащего применения наших природных способностей. И на мой взгляд, одинаково отступают от истины те, кто, впадая в противоположные крайности, или утверждает врожденные законы, или отрицает законы, познаваемые благодаря естественному свету, т. е. без помощи положительного откровения.

14. *Отстаивающие врожденность практических принципов не говорят нам, каковы они.* Различие в практических принципах людей так очевидно, что, мне кажется, нет больше нужды доказывать, что, руководствуясь признаком общего согласия, невозможно найти врожденное нравственное правило. Подозревать, что предположение таких врожденных принципов делается лишь по прихоти, приходится уже потому, что люди, которые так уверенно о них толкуют, столь скупятся на разъяснение нам того, каковы они. А мы имеем право ждать разъяснений от тех

людей, которые придают значение этому взгляду. И это дает нам повод сомневаться в знании или в любви к ближним со стороны тех, кто, заявляя, что бог запечатлел в человеческом уме основы знания и правила жизни, вместе с тем так мало способствуют обучению своих соседей или спокойствию людей, что не указывают им, каковы же именно эти основы и правила среди всех разнообразных принципов, приводящих человечество в растерянность. Впрочем, на самом-то деле они не имели бы нужды учить врожденным принципам, если бы только такие принципы существовали. Будь в душе людей запечатлены такие врожденные положения, они способны были бы легко отличать их от других истин, которые они впоследствии узнают и выводят из первых; а всего легче было бы знать, каковы эти врожденные принципы и сколько их. Тогда относительно их числа могло бы быть сомнения не больше, чем относительно числа наших пальцев, и каждая система охотно предлагала бы их нам, вероятно, дюжинами. Но так как никто из известных мне людей еще не пытался составить их перечень, то нельзя хулить тех, кто сомневается во врожденных принципах: ведь даже те, кто требуют от нас, чтобы мы верили в существование таких врожденных положений, не говорят нам, каковы они. Легко предвидеть, что если различные люди различных школ начнут составлять для нас список таких врожденных практических принципов, то они запишут только такие принципы, которые соответствуют их различным гипотезам и подходят для поддержки учений их особых школ или церквей; этим подтверждается, что таких врожденных истин нет. Более того. Очень многие люди не только не находят в себе таких врожденных нравственных принципов, но, лишая людей свободы и превращая их тем самым в простые машины, отвергают не только врожденные, но и всякие нравственные правила и не оставляют возможности верить в них у тех, кто никак не постигнет, каким образом может иметь дело с законом то, что не является свободным в своем действии. Исходя из этого основания, необходимо должны отвергнуть все принципы добродетели те, кто не умеет *сочетать нравственность и механицизм.* А их примирить или согласовать не очень легко.

15. *Рассмотрение врожденных принципов лорда Герберта.* Уже после того, как я написал это, мне сообщили, что лорд Герберт в своей книге «De Veritate» [20] говорит об этих врожденных принципах, и я поспешил обратиться к нему в надежде найти у такого талантливого человека

что-нибудь способное удовлетворить меня в этом вопросе и положить конец моему исследованию. В главе «De Instinctu naturali» [21] (с. 76, изд. 1656 г.) я нашел следующие шесть признаков его notitiae Communes: 1. Prioritas. 2. Independentia. 3. Universalitas. 4. Certitudo. 5. Necessitas, т. е., как он объясняет, faciunt hominis conservationem. 6. Modus conformationis, т. е. Assensus nullâ interposita mora [22] И в самом конце своего небольшого исследования «De Religione Laici» он говорит следующее о врожденных принципах: Adeo ut non uniuscujusvis Religionis confinio arctentur quae ubique vigent veritates. Sunt enim in ipsa mente coelitus descriptae nullisque traditionibus, sive scriptis, sive non scriptis, obnoxiae (p. 3). И Veritates nostrae Catolicae, quae tanquam indubia Dei effata in foro interiori descripta [23]. Определив таким образом признаки врожденных принципов, или общих (common) понятий, и заявив, что они запечатлены в человеческой душе божьей рукой, он далее перечисляет их. Они следующие: 1. Esse aliquod supremum numen. 2. Numen illud coli debere. 3. Virtutem cum pietate conjunctam optimam esse rationem cultus divini. 4. Resipiscendum esse a peccatis. 5. Dari praemium vel poenam post hanc vitam transactam [24].

Хотя, признаюсь, все эти истины ясны и при надлежащем разъяснении их с ними едва ли может не согласиться разумное существо, все-таки, думается мне, он вовсе не доказал, что они суть врожденные отпечатки in Foro interiori descriptae [25], ибо я должен заметить:

16. Во-первых, приведенные пять положений суть или не все, или больше, чем все, общие понятия, начертанные в нашей душе божьей рукой, если вообще разумно верить в то, что они начертаны так, ибо существуют другие положения, которые, даже по правилам самого автора, имеют столько же права претендовать на такое же происхождение и столько же основания считаться врожденными принципами, как и по крайней мере некоторые из перечисленных им пяти, например «Поступай с другими так, как хочешь, чтобы другие поступали с тобой» и, быть может, сотни других, если хорошенько подумать.

17. Во-вторых, все указанные признаки нельзя найти в каждом из пяти его положений. Так, первый, второй и третий признаки не вполне согласуются ни с одним из них; первый, второй, третий, четвертый и шестой признаки плохо согласуются с его третьим, четвертым и пятым положениями. Ибо, кроме того, что история свидетельствует нам о том, что многие люди, даже целые народы,

сомневаются в некоторых или во всех этих положениях или не верят в них, я не могу понять, как третье положение — «Добродетель вместе с благочестием — лучшее почитание бога» — может быть врожденным принципом, когда название, или звук, «добродетель» так трудно понять, когда значение его столь неопределенно, а само обозначаемое им явление столь спорно и трудно для познания. Стало быть, оно может быть лишь очень неопределенным правилом человеческой деятельности, оказывать лишь очень незначительное влияние на наше жизненное поведение и, значит, совершенно не подходит на роль врожденного практического принципа.

18. В самом деле, рассмотрим смысл положения (ибо смысл, а не звук является и должен являться принципом, или общим понятием) «Добродетель есть лучшее почитание бога», т. е. наиболее угодное ему. Если под *добродетелью* понимать, что обыкновенно и делают, все действия, которые, согласно различным взглядам разных стран, считаются похвальными, то это положение будет не только неопределенным, но и неверным. Если под *добродетелью* понимать действия, сообразные с божьей волей или с правилом, предписанным богом, что составляет единственный истинный критерий добродетели (причем «добродетель» употребляется для обозначения того, что по своей природе есть правда и добро), то положение «Добродетель есть лучшее почитание бога» станет в высшей степени истинным и достоверным, но имеющим весьма мало пользы в человеческой жизни, ибо оно будет означать только то, что «бог доволен соблюдением своих велений». Люди могут, конечно, признать истинность этого положения, не зная, в чем состоят веления бога, и будут так же далеки от какого бы то ни было правила, или принципа своих действий, как были раньше. И я думаю, очень немногие признают положение, означающее только то, что «бог доволен соблюдением своих велений», за врожденный нравственный принцип, запечатленный в душе всех людей (как бы ни было оно истинно и достоверно), ибо оно учит очень немногому. А у всякого признавшего это будет основание считать сотни положений врожденными принципами, так как столько же права быть принятыми за врожденные имеют многие положения, которые еще никто никогда не причислял к врожденным принципам.

19. И четвертое положение («Люди должны раскаиваться в своих грехах») надо считать не более поучительным, пока не будет объяснено, какие именно действия

разумеются под грехами. Ведь если слово «peccata», или «грехи», обычно означает вообще дурные действия, навлекающие наказания на совершающего, то что это за великий нравственный принцип, который говорит нам, чтобы мы раскаивались и не делали того, что принесет нам зло, не зная, какие именно действия приведут к таким последствиям. Это действительно очень правильное положение, пригодное быть внушенным и воспринятым людьми, уже предположительно научившимися тому, какие действия представляют собой *грех*. Но ни его, ни предыдущее положение нельзя считать врожденными или сколько-нибудь полезными (если бы они были врожденными) принципами, если в человеческой душе также не запечатлены и не являются врожденными принципами особые мерила и границы всех добродетелей и пороков, что, на мой взгляд, весьма сомнительно. И поэтому, я думаю, едва ли представляется возможным, чтобы бог запечатлел в человеческой душе принципы в словах с неопределенным смыслом, таких, как «добродетели» и «грехи», которые у разных людей обозначают разные вещи. Более того, нельзя предположить, чтобы они вообще были запечатлены в форме слов, ибо слова в большинстве этих принципов суть очень общие названия и понять их можно только тогда, когда известны понимаемые под ними частные явления. А в практических случаях мерила должны быть взяты из знания о самих действиях, а правила должны быть абстрагированы от слов и предшествовать знанию названий. Человек должен знать эти правила, какой бы ему ни пришлось изучать язык, английский или японский, или даже если бы он не научился говорить ни на одном языке, или вовсе не знал употребления слов, как это бывает с глухонемыми. Когда будет доказано, что люди, не знающие слов или не сведущие в законах и обычаях своей страны, знают, что к почитанию бога относится: не убивать другого, не познать более одной женщины, не делать выкидышей, не бросать своих детей, не брать принадлежащее другому, хотя бы оно было нужно нам, а, напротив, помогать этому другому в трудном положении; а когда мы совершаем что-нибудь противное всему этому, то должны раскаяться, выразить сожаление и решить больше не делать этого;— когда говорю я, будет доказано, что все люди действительно знают и признают все эти и тысячи других подобных правил, которые подпадают под употребленные два общих термина — virtutes et peccata, *добродетели и грехи*, тогда будет больше основания

признавать эти и подобные им положения общими понятиями и практическими принципами. Но в конце концов даже и всеобщее согласие (если бы его получили нравственные принципы) с истинами, знание которых можно достигнуть иным путем, едва ли доказывает их врожденность. А это все, что я утверждаю.

20. *Ответ на возражение: «Врожденные принципы могут быть извращены».* Большого значения не будет иметь и всегда оказывающееся под рукой, но не очень существенное возражение, что *врожденные принципы* нравственности могут быть *заглушены воспитанием и обычаем* или общими взглядами среды и в конце концов *совершенно вытеснены* из человеческой души. Ведь это утверждение, если оно истинно, совершенно подрывает довод, опирающийся на всеобщее согласие, которым старались доказать существование врожденных принципов, если только приверженцы этого взгляда не находят разумным, чтобы их личные убеждения или убеждения их сторонников принимались за всеобщее согласие — явление, часто наблюдаемое, когда люди считают себя единственными обладателями истинного разума и отвергают взгляды и убеждения остальной части человечества как не заслуживающие внимания. И тогда их довод принимает такой вид: «Принципы, признаваемые всеми людьми за истинные, суть врожденные; принципы, признаваемые людьми здравомыслящими, суть принципы, признаваемые всеми людьми; мы и наши единомышленники — люди здравомыслящие; следовательно, так как мы сходимся во мнениях, то наши принципы врожденны», что, конечно, есть милый способ доказательства и кратчайший путь к непогрешимости. Ибо иначе весьма трудно понять, каким образом существуют принципы, признаваемые и одобренные всеми людьми, и в то же время *среди них* нет ни одного, который *порочные обычаи и дурное воспитание не вытеснили бы* из души многих людей; это значит сказать, что все люди признают их, но что все-таки многие отрицают и не признают их. Но, право, предположение о таких первых принципах принесет нам очень мало пользы и оставит нас в таком же затруднении, в каком мы были и без них, если они могут быть изменены или потеряны нами под влиянием человеческой силы, например воли наших учителей или взглядов наших товарищей. Несмотря на все это восхваление первых принципов и врожденного света, мы останемся в такой же темноте и неопределенности, как если бы их вовсе не было, ибо иметь правило, которое

можно как угодно извратить, или не знать, какое из разных и противоположных друг другу правил является истинным, все равно что не иметь никаких правил. А что касается врожденных принципов, желал бы я услышать от их сторонников, могут ли или не могут эти принципы быть искажены и зачеркнуты воспитанием и обычаями? Если не могут, мы должны находить их одинаковыми во всем человечестве и они должны быть ясно выражены в каждом; а если они могут изменяться под влиянием привходящих понятий, то яснее и заметнее всего они должны быть у тех, кто ближе к источнику,— у детей и необразованных людей, которые менее всего подвергаются воздействию чужих мнений. Пусть сторонники врожденных принципов выбирают какое угодно предположение; они несомненно увидят, что оно противоречит ясным фактам и повседневному наблюдению.

21. *Существование в мире противоположных друг другу принципов.*

Я легко допускаю, что существует большое число *мнений*, которые принимаются и *усваиваются как первые и неоспоримые принципы* людьми различных стран, воспитаний и характеров; *многие из них не могут быть истинными* как из-за их нелепости, так и из-за взаимной противоположности. Тем не менее все эти положения, как бы неразумны они ни были, считаются в разных местах столь священными, что даже здравомыслящие в других отношениях люди скорее расстанутся с жизнью и всем самым дорогим для себя, чем позволят себе и другим усомниться в их истинности.

22. *Как люди обычно приходят к своим принципам.* Как ни странно, но все это подтверждается повседневным опытом и, возможно, не будет казаться столь удивительным, если мы обратим внимание на то, *какими путями* и средствами это происходит и каким действительно образом может случиться, что *учения*, источником которых является всего только суеверие няньки или авторитет старухи, могут с течением времени, при согласии окружающих, *вырасти в принципы* религии или нравственности. Ибо тот, кто заботится (так обыкновенно говорят) о том, чтобы научить детей хорошим принципам (а редко у кого не бывает целого ряда таких принципов, в которые они верят), внушает доверчивому и непредубежденному разуму (ибо белая бумага принимает какие угодно буквы) те доктрины, которые, по его мнению, дети должны сохранять и исповедовать. Поскольку обучение этим [принципам] начинает-

ся, как только дети становятся способными воспринимать их, и во все время своего развития утверждаются в них благодаря открытому признанию или молчаливому согласию с ними всех тех, с кем они имеют дело, или по крайней мере тех, о мудрости, познании и благочестии которых они высокого мнения и которые никогда не позволяют говорить об этих положениях иначе как об опоре и основе, на которой строятся их религия или нравы, то отсюда и выходит, что такие положения приобретают славу неоспоримых, самоочевидных и врожденных истин.

23. К этому мы можем прибавить, что когда обученные таким образом *люди* повзрослели и размышляют о своей собственной душе, то не могут найти в ней ничего более давнего, чем те мнения, которым их научили прежде, чем их память начала запечатлевать их действия или отмечать время, когда перед ними являлось что-нибудь новое. Вследствие этого они *заключают* без всякого колебания, *что те положения, источника которых они не знают, несомненно, запечатлены* в их уме *богом и природой* и никто другой их не учил им. Они их принимают и подчиняются им с почтением, точно так же как многие это делают по отношению к своим родителям не потому, что это естественно (дети этого не делают, когда их этому не учат), а потому, что они были так воспитаны и, не помня начала этого почтения, считают его естественным.

24. Это явление покажется весьма вероятным и почти неизбежным, если мы обратим внимание на человеческую природу и устройство человеческих дел. *Большинство людей не может жить, не проводя время в ежедневной работе на избранном ими поприще, или жить со спокойной душой, не имея некоторых оснований, или принципов, на которые могли бы опираться их мысли.* Едва ли найдутся люди столь неустойчивые и поверхностные в своем мышлении, которые не имели бы почитаемых положений, являющихся для них принципами, на которых они основывают все свои рассуждения и по которым судят об истине и лжи, о справедливости и несправедливости. Но так как одним недостает способностей и досуга, другим — охоты исследовать эти положения, а третьих учили тому, что делать этого нельзя, то можно найти лишь немногих, которые по своему невежеству, лени, воспитанию или опрометчивости не были бы вынуждены *принимать их на веру.*

25. Так, очевидно, обстоит дело со всеми детьми и

молодыми людьми. И так как обычай, имея бóльшую власть, чем природа, почти всегда заставляет людей признать божественным то, чему он приучил их душу поклоняться, а их разум подчиняться, то не удивительно, что *взрослые*, озабоченные неизбежным житейским трудом или поглощенные поисками удовольствий, *не* могут серьезно приняться *исследовать свои собственные правила*, тем более что один из их принципов состоит в том, что принципы нельзя ставить под сомнение. Да и будь у людей досуг, способности и охота, кто отважится поколебать основания чуть ли не всех своих прежних мыслей и действий и навлечь на себя позор признанием того, что столь долго находился в полном заблуждении? У кого найдется достаточно мужества пойти навстречу порицанию, везде готовому для тех, кто дерзает не соглашаться с принятыми мнениями своей страны или сословия? И где найдется человек, который терпеливо смирится с именем чудака, скептика или атеиста, которое, конечно, дадут любому хоть сколько-нибудь сомневающемуся в обычных воззрениях? И еще более будет *бояться брать под сомнение эти принципы* тот, кто вместе с большинством людей полагает, что это образцы, запечатленные в его душе богом, дабы быть правилом и пробным камнем для всех других мнений. И что мешает ему считать их священными, если он находит, что они самые ранние его мысли и наиболее уважаемые другими?

26. Легко представить себе, *как* вследствие этого получается, что люди чтут воздвигнутых в своей душе идолов, уважают свои давно приобретенные понятия, *кладут печать божественности на нелепости и заблуждения*, становятся ревностными почитателями быков и обезьян, спорят, сражаются и умирают в защиту своих убеждений. Dum solos credit habendos esse Deos, quod ipse colit [26] Ведь познавательные способности ума, применяемые почти постоянно (хотя не всегда осмотрительно и мудро), не могли бы быть приведены в действие при недостатке основания (foundation and footing) у большинства людей, которые из-за лени и рассеянности не вникают или от недостатка времени, надежной помощи, а то и по другим причинам, не могут вникнуть в принципы знания и проследить истину до ее источника и начала. Поэтому люди естественно и почти неизбежно довольствуются несколькими заимствованными принципами, которые приняты за очевидные доказательства других вещей и считаются таковыми, и поэтому сами не нуждаются ни в каком доказатель-

стве. Кто раз воспримет их в свою душу и будет питать к ним обычно оказываемое принципам благоволение, никогда не решаясь исследовать их, но приучаясь верить в них потому, что в них нужно верить, может под влиянием своего воспитания и обычаев своей страны принять любую нелепость за врожденный принцип и долгим рассматриванием одних и тех же объектов настолько затуманить свой взор, что примет химеры, возникшие в его собственном мозгу, за образы божества и дело его рук.

27. *Принципы должны быть исследуемы.* Сколько людей приходят именно этим [рассмотренным выше] путем к принципам, которые они считают врожденными, легко усмотреть из множества разных противоположных принципов, которых придерживаются и которые отстаивают люди всякого рода и звания. А тот, кто отрицает, что это путь, которым большинство людей приходит к уверенности в истине и очевидности своих принципов, едва ли найдет другой путь для объяснения [существования] противоположных друг другу убеждений, в которые твердо верят и самонадеянно утверждают и которые масса людей готова в любое время скрепить своей кровью. И если действительно преимуществом врожденных принципов является признание их на основании их собственного авторитета, без исследования, то я не знаю, во что нельзя верить или в чьих *принципах* можно сомневаться. Если их можно и *до́лжно исследовать* и проверять, то я желал бы знать, каким образом можно проверить первые и врожденные принципы; по крайней мере разумно спросить, каковы те признаки и черты, по которым действительные врожденные принципы можно отличить от других, чтобы среди большого разнообразия претендентов быть застрахованным от заблуждений в таком важном пункте. Когда это будет сделано, я охотно призна́ю такие приятные и полезные положения, а покамест имею право скромно сомневаться, так как опасаюсь, что всеобщее согласие (а ссылаются только на него) едва ли будет достаточным признаком для руководства моим выбором и едва ли уверит меня во врожденности каких-нибудь принципов. Из сказанного, мне кажется, несомненно следует, что нет общепризнанных и, следовательно, никаких врожденных практических принципов.

Глава четвертая
ДАЛЬНЕЙШИЕ СООБРАЖЕНИЯ О ВРОЖДЕННЫХ ПРИНЦИПАХ КАК УМОЗРИТЕЛЬНЫХ, ТАК И ПРАКТИЧЕСКИХ

1. *Принципы неврожденны, если неврожденны их идеи.* Если бы желающие убедить нас в существовании врожденных принципов не брали их огулом, а рассматривали в отдельности части, входящие в состав этих положений, быть может, у них не хватило бы дерзости верить в их врожденность. Ведь если идеи, составляющие эти истины, неврожденны, то невозможно, чтобы составленные из них положения были врожденны или наше знание их родилось вместе с нами. Ибо если идеи не *врождены*, то было время, когда в душе этих принципов не было, и, стало быть, они неврожденны, а произошли от какого-то другого источника, ибо, где нет самих идей, там о них не может быть ни знания, ни согласия, ни мысленных или словесных положений.

2. *Идеи, в особенности относящиеся к принципам, не рождаются вместе с детьми.*— Если мы будем внимательно наблюдать *новорожденных*, у нас будет мало оснований думать, что они приносят с собой на свет много идей. Ибо, за исключением, быть может, неясных идей голода, жажды, тепла и некоторых болей, которые они *испытывали* в чреве матери, у них *нет* ни малейшего проявления каких-либо определенных идей, в особенности *идей, соответствующих словам, составляющим те общие положения*, которые принимаются за врожденные принципы. Можно заметить, как впоследствии они постепенно проникают в их душу, причем приобретается только то, что доставляет им опыт и созерцание встречающихся им вещей, и ничего больше. Уже этого одного было бы достаточно, чтобы убедить нас, что они не являются запечатленными в душе первоначальными знаками.

3. Если существуют врожденные принципы, то, конечно, положение «Невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была» принадлежит к их числу. Но может ли кто предположить или сказать, что *невозможность* и *тождественность* — это две врожденные идеи? Имеет ли их все человечество и приносит ли с собой на свет? Являются ли они первыми идеями у детей и предшествуют ли всем приобретенным? Если они врожденны, то непременно должны быть такими. Разве ребенок имеет уже *идеи невозможности* и *тождественности* до того, как получит

идеи *белого* или *черного, сладкого* или *горького*? Разве благодаря знанию этого принципа заключает он, что сосок, натертый полынью, имеет не тот вкус, к которому он привык? Разве действительное знание положения «impossibile est idem esse et non esse» [27] дает ребенку возможность отличать свою мать от чужого или любить первую и бежать от другого? Разве душа регулирует себя и свое согласие идеями, которых у нее никогда и не было? Или разве разум делает выводы из принципов, которых никогда и не знал или не понимал? Слова «невозможность» и «тождественность» обозначают *идеи, столь далекие от того, чтобы быть врожденными* или появляться на свет вместе с нами, что, на мой взгляд, требуется много заботы и внимания, чтобы правильно образовать их в нашем разуме. Они так далеки от мышления младенцев и детей, что, я уверен, их не окажется и у многих взрослых людей, если проверить.

4. *Идея тождественности неврожденна.* Если идея *тождественности* (ограничиваясь этим примером) запечатлена от природы и, следовательно, так ясна и очевидна для нас, что мы непременно должны знать ее уже с колыбели, то я бы хотел получить ответ от человека семи или семидесяти лет, остается ли человек — существо, состоящее из души и тела,— тем же самым человеком после изменения тела; были ли Эвфорб и Пифагор, имевшие одну душу, одним и тем же человеком, хотя их разделяло несколько столетий; и, кроме того, не был ли одно с ними также петух, имевший одну с ними душу? [28] Из этого, быть может, явствует, что наша *идея одинаковости* вовсе *не* так определенна и ясна, чтобы можно было считать ее *врожденной* в нас. Ведь если эти врожденные идеи не так ясны и определенны, чтобы быть общеизвестными и естественным образом признанными, то они не могут быть основаниями всеобщих и несомненных истин, а, наоборот, будут постоянным поводом к вечным сомнениям. Мне кажется, *идея тождественности*, которую каждый имеет, не похожа на ту, которую имел Пифагор и тысячи его последователей. Так которая же здесь истинная и врожденная, или есть две различные *идеи тождественности* и обе врожденные?

5. И пусть никто не думает, что поставленные мною вопросы относительно *тождественности* человека только пустые, бесплодные спекуляции. Если бы они и были такими, то этого было бы достаточно для доказательства, что в человеческом разуме *нет врожденной* идеи

тождественности. Кто сколько-нибудь внимательно подумает о воскресении и примет в соображение, что божественный судия в день страшного суда призовет и определит блаженство или муку в другой жизни именно тем самым людям, которые хорошо или дурно прожили эту жизнь, тот, вероятно, обнаружит, что ему нелегко решить для себя вопрос, что делает человека одним и тем же, или в чем состоит *тождественность*; и он не дерзнет подумать, что и он, и все другие, даже сами дети, имеют от природы ясную ее идею.

6. *Идея целого и части неврожденна.* Рассмотрим математический принцип — «целое больше части». Он, насколько мне известно, причисляется к врожденным принципам, на что, верно, имеет столько же права, сколь и всякий другой. Однако никто не может считать его таким, когда примет во внимание, что содержащиеся в нем *идеи целого* и *части* совершенно относительны. Положительные идеи, к которым они собственно и непосредственно принадлежат, суть протяженность и число; *целое* и *часть* являются только отношениями последних. Так что если *целое* и *часть* — врожденные идеи, такими же должны быть также протяженность и число, ибо невозможно иметь идею отношения, вовсе не имея идеи вещи, которой оно принадлежит и на которой основано. Но рассмотрение вопроса о том, запечатлены ли от природы в человеческой душе идеи протяженности и числа, я предоставляю защитникам врожденных принципов.

7. *Идея богопочитания неврожденна.* Что «бог должен быть почитаем», есть, без сомнения, такая великая истина, какая только может быть принята человеческой душой, и заслуживает первого места среди всех практических принципов; но все же она никоим образом не может считаться врожденной, если неврожденны *идеи бога* и *почитания*. Что идеи, обозначаемой словом «почитание», нет в детском разуме и она не запечатлена в душе с самого начала, я полагаю, без труда признает всякий, кто подумает, сколь немногие взрослые люди имеют ясное и четкое понятие об этом. И мне кажется, нелепее всего утверждать, что этот практический принцип — «Бог должен быть почитаем» — является врожденным у детей, тогда как они не знают, в чем состоит это богопочитание, являющееся их обязанностью. Но перехожу к следующему.

8. *Идея бога неврожденна.* Если какую-нибудь идею можно представить себе *врожденной*, то *идея бога* более всего, по многим причинам, может считаться такой. Ибо

трудно понять, как могут быть врожденными нравственные принципы без врожденной *идеи божества:* без понятия о законодателе нельзя иметь понятия о законе и об обязательности его соблюдения. Но, не говоря об отмеченных в древности атеистах, заклейменных в летописях истории, разве не открыло мореплавание в последние столетия целые народы по Солданийскому заливу [29]*, в Бразилии **, Борандее ***, на Карибских островах, у которых нельзя было найти ни понятий о боге, ни религии. Nicolaus del Techo in literis, ex Paraquaria de Caaiguarum conversione, говорит следующее: «Reperi eam gentem nullum nomen habere, quod Deum, et Hominis animam significet, nulla sacra habet, nulla Idola [33]****. Вот примеры народов, неразвитая природа которых была предоставлена самой себе, лишена помощи письма и образования, благотворного воздействия искусств и наук. Но можно указать и народы, которые вкусили все это в полной мере, но не имеют идеи бога и знания о нем, поскольку не направили должным образом своих мыслей. Я не сомневаюсь, что других не менее меня поразит принадлежность к числу этих народов жителей Сиама; по этому вопросу пусть они обратятся к недавно находившемуся там послу французского короля *****, который сообщает не лучшие сведения и о самих китайцах ******. И если мы не поверим Ла Луберу, то бывшие в Китае миссионеры, сами иезуиты, которые очень хвалят китайцев, все до одного единодушны и убеждают нас в том, что сословие «ученых», или Litterati, придерживающееся китайской религии, и правящие круги там все поголовно *атеисты* (смотри Наваретта в «Собрании путешествий», том I, и Historia cultus Sinensium [37]). Если мы рассмотрим внимательно жизнь и образ мыслей не столь отдаленных народов, у нас, быть может, будет слишком много оснований опасаться, что в более цивилизованных странах многие не имеют в своей душе четкого и ясного представления о божестве и что раздающиеся с кафедр жалобы на атеизм не безосновательны. И хотя только некоторые отъявленные негодяи нагло признаются в своем неверии, но, не заставляй страх перед мечом

---

* Rhoe apud *Thevenot*, p.

** *Jo. de Lery*, c. 16 [31].

*** *Martiniere, 201—322; Terry*, 17—545 & 23—545; *Ovington*, 489—606 [32].

**** Relatio triplex de rebus Indicis Caaiguarum, 43—70 [34].

***** La Loubere du Royaume de Siam. T. 1, c. 9, sect. 15 & c. 20, sect. 22 & c. 22, sect. 6 [35]

****** Ib. T. 1, c. 20, sect. 4 & c. 23 [36]

власть имущих или порицаниями соседей держать язык за зубами, будь устранена боязнь наказания или позора, быть может, еще больше народа, чем мы это видим теперь, так же открыто признали бы свой *атеизм*, как они ему следуют в жизни.

9. Но если бы даже все человечество повсюду имело *понятие о боге* (хотя история говорит нам о противном), из этого *не* следовало бы, что идея его врожденна. Ибо, если бы даже нельзя было найти народа, который [не знал бы] имени бога и не имел скудных, смутных представлений о нем, это так же мало доказывало бы природную запечатленность в душе этих представлений, как всеобщее принятие и знание людьми названий «огонь», «солнце», «жар», «число» и их идей доказывает врожденность идей, этими словами обозначаемыми. С другой стороны, отсутствие такого имени или отсутствие в человеческой душе такого понятия так же мало является доводом против бытия божия, как мало может служить доказательством того, что в мире нет магнита, то обстоятельство, что большая часть человечества не имеет ни понятия о подобной вещи, ни имени для нее, или как мало может служить видимостью довода для доказательства того, что нет определенных и различных чинов ангелов или выше нас стоящих разумных существ, то обстоятельство, что мы не имеем идей таких определенных чинов или имен для них. Ведь люди получают запас слов от общего языка своей страны и просто не могут не приобрести какие-то идеи тех вещей, названия которых имеют случай часто слышать от тех, с кем общаются. И если идея несет с собой представления о превосходстве, величии или о чем-нибудь необыкновенном, если ей сопутствуют опасения и беспокойство, если страх перед абсолютной и непреодолимой силой запечатлевает ее в душе, она проникает все глубже и распространяется все дальше, особенно если она в такой степени, как идея бога, согласна со всеобщим светом разума и естественным образом поддается выводу из любой области нашего знания [38]. Во всех делах творения так ясно видны признаки необычайной мудрости и силы, что всякое разумное существо, которое серьезно подумает о них, не может не открыть *бога*. А влияние, которое необходимо должно иметь открытие такого божества на душу всех хоть раз слышавших о нем, столь велико и несет с собой такое развитие мышления и общения, что, если бы можно было найти где-нибудь целый народ столь грубый, что даже понятия о боге у него не было бы,

это показалось бы мне более удивительным, чем если бы он не имел понятия о числах или огне.

10. Раз имя бога упомянуто где-нибудь в мире для обозначения верховного, могущественного, мудрого, невидимого существа, соответствие такого понятия с принципами здравого смысла и постоянная заинтересованность людей в том, чтобы часто упоминать это имя, необходимо должны широко и далеко распространять его и передавать всем последующим поколениям. Но *всеобщее признание этого имени и некоторые несовершенные и неопределенные понятия, переданные затем* немыслящей части человечества, *доказывают не врожденность* этой идеи, а только то, что тот, кто открыл ее, правильно пользовался своим разумом, зрело мыслил о причинах вещей и дошел до их источника и что менее сообразительные люди, раз восприняв такое важное понятие, не могут легко потерять его снова.

11. Вот все, что может быть выведено из понятия *о боге*, если бы его можно было найти во всех человеческих племенах и если бы оно во всех странах было признано всеми взрослыми людьми. Ибо общепризнанность бога, кажется мне, простирается не далее этого. Того, что достаточно для доказательства *врожденности идеи бога*, достаточно и для доказательства врожденности идеи огня; мне кажется, можно сказать с уверенностью, что нет человека на свете, который бы, имея понятие о боге, не имел вместе с тем идеи огня. Я не сомневаюсь, что, если бы поместили колонию детей на острове, где нет огня, они, конечно, не имели бы ни понятия об огне, ни имени для него, как бы ни был он принят и известен во всем остальном мире. Но точно так же далеко было бы, вероятно, их понимание от имени или представления о боге до тех пор, пока кто-нибудь из них не направил бы своего мышления на исследование устройства и причины вещей, что легко привело бы его к понятию о *боге*. А раз он научил бы ему других, сила рассуждения и естественная склонность их собственного мышления впоследствии распространили и закрепили бы [это понятие] среди них.

12. *Ответ на возражение: «Так как бог добр, а все люди должны иметь идею бога, она запечатлена богом от природы»*. Действительно, утверждают, что *так как бог добр, то он должен был запечатлеть в душах* (minds) *людей знаки и понятия о себе*, а не оставлять людей во мраке и сомнении относительно столь важного вопроса; таким образом он также обеспечил бы себе то почтение и благоговение,

которое должно испытывать к нему столь разумное существо, как человек, и что, следовательно, бог так и поступил.

Если этот довод имеет какую-нибудь силу, он доказывает гораздо больше того, что в данном случае от него ожидают те, кто его приводит. Ибо если мы можем заключать, что *бог* сделал для людей все, что люди считают для себя наилучшим, потому что это соответствует его доброте, то это доказывает не только то, что бог запечатлел в человеческой душе идею о себе, но и то, что он вообще запечатлел там ясными знаками все, что люди должны знать и думать о нем и что́ они должны делать, повинуясь его воле, и что он дал людям соответствующую этому волю и склонности. Без сомнения, каждый будет считать, что для людей лучше это, чем если бы они шли к знанию ощупью во мраке, так, как, по словам св. Павла, все народы шли к богу (*Деяния* XVII 27), и чем если бы их воля сталкивалась с их разумом и их склонности мешали их обязанностям. Католики говорят, что для людей всего лучше и, следовательно, соответствует доброте бога, чтобы был на земле непогрешимый судья в спорных вопросах, и поэтому такой судья есть. Я с своей стороны на том же самом основании утверждаю, что лучше для людей, чтобы каждый сам был непогрешим, и предоставляю моим противникам решать вопрос, могут ли они силою этого довода признать каждого человека таковым. Я считаю очень хорошим доводом утверждение: «Бесконечная мудрость божия сделала так, и, следовательно, это самое лучшее». Но *мне кажется, нужно быть слишком уверенным в своей собственной мудрости, чтобы говорить:* «Я считаю это самым лучшим, и, следовательно, бог сделал это так». И при рассмотрении нашего вопроса бесполезно доказывать при помощи подобного довода, что бог сделал так, когда опыт определенно показывает, что он так не сделал. Но и без первоначальных отпечатков знания или запечатленных в душе идей люди не могут пожаловаться на доброту божию. Ибо бог наделил людей способностями, достаточными для того, чтобы открыть все нужное для целей такого существа. И я не сомневаюсь в возможности показать, что при надлежащем применении своих природных способностей человек без всяких врожденных принципов может достигать познания бога и других важных для себя вещей. Наделив человека такими познавательными способностями, бог так же мало был своей добротой обязан запечатлеть в его душе врожденные понятия, как и

построить ему мосты или дома, когда он дал ему рассудок, руки и материал. Одни народы на свете, хотя и очень способные, или совсем не имеют мостов и домов, или плохо обеспечены ими, а другие совсем не имеют идей о боге и принципов нравственности, а если и имеют, то плохие. В обоих случаях причина заключается в том, что они никогда не развивали разумно своих способностей, дарований и сил в этом направлении, но довольствовались взглядами, обычаями и вещами своей страны в том виде, как нашли их, не обращая своих взоров вперед. Если бы мы с вами родились у Солданийского залива, наши взгляды и понятия, возможно, не стояли бы выше грубых воззрений живущих там готтентотов. А получи король Виргинии Апочанкана воспитание в Англии, он стал бы, может быть, таким же сведущим богословом и хорошим математиком, как какой-нибудь англичанин. Разница между ним и более образованным англичанином состоит только в том, что развитие его способностей ограничивали нравы, обычаи и понятия его страны, и никогда оно не бывало направлено на иные или более глубокие исследования. И если властитель Виргинии не имел идеи бога, то только потому, что не думал о том, что могло бы его привести к ней.

13. *У разных людей идеи бога различны.* Я согласен, что *если* бы в человеческой душе нашли *запечатленными какие-нибудь* идеи, то мы имели бы основание ожидать, что *это будет понятие о творце*, как знак, установленный *богом* на собственном произведении, чтобы напомнить человеку о его зависимости и долге. Здесь проявлялись бы первые признаки человеческого знания. Но как поздно можно обнаружить у детей это понятие! И когда мы его находим у них, насколько оно более походит на взгляд и понятие учителя, чем представляет истинного бога! Кто обратит внимание на путь, которым детский ум приходит к знанию, найдет, что предметы, с которыми дети знакомятся прежде и ближе всего, производят первые впечатления на их разум, и не найдет ни малейших следов других впечатлений. Легко заметить, как детское мышление расширяется исключительно по мере ознакомления с большим количеством разных познаваемых чувствами вещей, как дети удерживают в своей памяти их идеи и приобретают способность соединять и расширять их и различными путями сочетать их вместе. Я покажу потом, как они таким путем приходят к составлению в своей душе идей, которые люди имеют о божестве [39]

14. Можно ли думать, что человеческие идеи о боге —

черты и знаки его самого, запечатленные в душе людей его собственным перстом, когда мы видим, что в одной и той же стране, под одним и тем же именем *люди имеют совершенно различные*, более того, часто *противоположные и несогласные друг с другом идеи* и представления *о нем?* Согласие в имени, или звуке, едва ли доказывает врожденность понятия о боге.

15. Какое истинное или допустимое понятие о *божестве* могли иметь те, кто признавал и почитал сотни богов? Всякое божество, признанное сверх одного, было бесспорным свидетельством того, что они не знали бога, и доказательством того, что они имели неверное понятие о боге, из которого исключили единство, бесконечность и вечность. Если мы прибавим к этому их грубые представления [о наличии] телесности, выраженные в изображениях и идолах (representations) божеств, любовные похождения, браки, совокупления, похоть, распри и другие низменные свойства [и дела], приписывавшиеся ими своим божествам, у нас будет мало основания думать, что языческий мир, т. е. бóльшая часть человечества, имел те идеи о боге в своей душе, которые создал сам бог, заботясь о том, чтобы люди не ошибались относительно него. Да если эта столь усердно выставляемая всеобщность согласия и доказывает врожденность какого-нибудь запечатления, то она подтверждает только следующее: бог запечатлел в душе всех говорящих на одном языке людей свое имя, но не свою идею, ибо люди, согласные относительно имени, имели в то же время совершенно различные представления об обозначаемой им вещи. Если скажут, что большое количество различных почитаемых язычниками божеств было образным выражением различных атрибутов непостижимого существа или различных сторон его провидéния, я отвечу, что не буду исследовать, какими могли быть эти божества в самом начале; но, мне кажется, никто не станет считать, что так думал о своих [богах сам] простой народ. Кто обратится к «Путешествию епископа Беритского» [40], гл. 13 (не говоря уже о других свидетельствах), увидит, что сиамское богословие открыто признает множественность богов, или, как более верно замечает аббат Шуази в своих «Записках о путешествии по Сиаму» [41] (с. 107—177), состоит, собственно говоря, в отрицании всякого бога вообще.

16 [42]. Если скажут, что *мудрецы* всех народов *пришли к верным представлениям* о единстве и бесконечности *божества*, я соглашусь с этим. Но,

во-первых, это исключает всеобщность согласия в чем-нибудь, кроме имени; так как мудрецов очень мало — один, вероятно, приходится на тысячу, то эта всеобщность очень ограниченна;

во-вторых, это обстоятельство ясно показывает, на мой взгляд, что самые верные и лучшие понятия о боге не запечатлены, но приобретаются размышлением и обдумыванием и надлежащим применением своих способностей. В мире люди мудрые и вдумчивые, надлежащим образом и тщательно используя свое мышление и разум (reason), достигают верных понятий об этом и других предметах, между тем как ленивые и невдумчивые, составляющие значительное большинство, заимствуют свои понятия наудачу, от обычного предания и представлений простого народа, не ломая над ними своей головы. И если считать *понятие о боге врожденным* вследствие того, что оно есть у всех мудрых людей, то и добродетель также придется считать врожденной, ибо мудрецы всегда обладают ею.

17. Так было, очевидно, во всем *язычестве*. Но даже среди иудеев, христиан и магометан, признававших только одного бога, данная доктрина — а эти народы заботятся о том, чтобы учить людей верным понятиям о *боге*,— не возобладала до такой степени, чтобы заставить людей иметь одинаковые и верные идеи о нем. Ведь как много найдется, если поискать, даже среди нас, людей, представляющих себе бога сидящим на небе в образе человека и имеющих много других нелепых и неуместных представлений о нем! Среди христиан, точно так же как среди турок, были целые секты, считавшие и уверявшие [других], что божество телесно и имеет человеческий вид. И хотя немногие среди нас считают себя *антропоморфистами* (с некоторыми я, впрочем, встречался), но я уверен, что кто займется этим, найдет много их среди невежественных и необразованных христиан. Поговорите с сельскими жителями, хоть любого возраста или с юными людьми любого общественного положения, и вы увидите, что хотя имя *бога* часто бывает у них на устах, но связываемые с этим именем понятия так странны, низки и жалки, что трудно представить себе, чтобы они были сообщены разумным человеком, а еще труднее — чтобы это были черты, указанные перстом самого бога. Не вижу я также, почему более порочит доброту божию то, что он дал нам душу, но не снабдил ее идеей о себе, чем то, что он послал нас в свет неодетыми и что вместе с нами не рождается на свет

никакое искусство или знание. Ибо мы наделены способностью постигать эти идеи и если не имеем их, то не из-за недостатка щедрости бога, а из-за нехватки нашего усердия и соображения. Бытие бога столь же достоверно, как то, что противоположные углы, образованные пересечением двух прямых, равны. Ни одно разумное существо, искренне занимавшееся исследованием истинности этих положений, не могло не согласиться с ними, хотя нет сомнения, что многие люди, не направлявшие на них свою мысль, не знают ни того ни другого. Если кто сочтет возможным назвать это всеобщим согласием (что было бы крайним случаем [возможного] употребления этого оборота), я без труда соглашусь с этим; но только такое всеобщее согласие доказывает так же мало *врожденность идеи бога*, как врожденность идеи о противоположных углах.

18. *Если идея бога неврожденна, никакая другая не может считаться врожденной.* Из сказанного, надеюсь, очевидно, что, хотя познание *бога* — наиболее естественное открытие человеческого мышления, *идея о нем* тем не менее *не* является *врожденной*. Поэтому я думаю, что едва ли можно найти какую-нибудь другую *идею*, которая могла бы претендовать на врожденность. Ведь если бы бог вложил в человеческий разум какой-нибудь отпечаток, какой-нибудь знак, всего естественнее ожидать, что это была бы ясная и единообразная идея о нем самом, чтобы наши слабые способности были в состоянии воспринять такое непостижимое и бесконечное существо. Но так как наш ум с самого начала не имеет этой наиболее важной для нас идеи, то это *сильный довод против всех других врожденных знаков*. Я должен сознаться, что, насколько я могу наблюдать, я сам не нахожу их, и был бы очень рад, если бы мне их указали другие.

19. *Идея субстанции неврожденна.* Я признаюсь, что есть другая идея, которую было бы полезно иметь всему человечеству и о которой все говорят, как если бы имели ее; это *идея субстанции*, которой мы не имеем и не можем иметь ни через *ощущение*, ни через *рефлексию* [43] Если бы природа позаботилась о том, чтобы снабжать нас идеями, мы могли бы ожидать, что это будут идеи, которых мы не можем приобрести своими собственными способностями. На деле мы замечаем обратное. Не получая идеи субстанции теми путями, какими проникают в нашу душу другие идеи, мы вовсе не имеем такой ясной идеи и поэтому обозначаем словом «субстанция» не что иное, как неопределенное предположение неизвестно чего (т. е. чего-то

такого, относительно чего мы не имеем никакой отдельной, определенной, положительной идеи), что мы принимаем за *субстрат*, или носитель известных нам идей.

20. *Никакие положения не могут быть врожденны, потому что никакие идеи неврожденны.* Что касается всех наших разговоров о врожденных *принципах*, как *умозрительных*, так и *практических*, то думать, что некоторые положения врожденны, когда составляющие их идеи никоим образом не могут считаться такими, все равно что говорить, будто у кого-нибудь есть в кармане 100 фунтов стерлингов, и тем не менее утверждать, что у него нет ни одного пенни, шиллинга, кроны или какой-нибудь другой монеты, из которых должна быть составлена вся сумма. Всеобщее признание положений и согласие с ними вовсе *не* доказывают *врожденности* выраженных в них идей. Ибо во многих случаях согласие со словами, выражающими соответствие или несоответствие идей, последует необходимо, каким бы путем ни пришли сами идеи. Всякий имеющий верную *идею о боге* и *богопочитании* согласится с положением «Бог должен быть почитаем», если оно выражено на понятном ему языке; а всякий разумный человек, не думавший об этом положении сегодня, может охотно согласиться с ним завтра. И все-таки можно с полным правом предположить, что сегодня миллионы людей не имеют одной или обеих этих идей. Ибо если мы допустим, что дикари и самый простой народ имеют *идеи бога* и *богопочитания* (беседа с ними не заставит легко поверить этому), то, я думаю, можно считать, что лишь немногие дети имеют эти идеи, но они должны приобрести их рано или поздно, и тогда они также начнут соглашаться с этими идеями и с того времени вряд ли станут подвергать их сомнению. Но подобное согласие с тем, что только что сообщено, служит доказательством врожденности идей так же мало, как доказательством того, что слепорожденный (родившийся с бельмом, которое потом снимут) имел врожденные идеи солнца, или света, или шафрана, или желтизны, служит то обстоятельство, что если он прозреет, то, несомненно, согласится с положением «солнце светло» или с положением «шафран желт». И если поэтому такое согласие с тем, что только что сообщено, не может доказать врожденности идей, то тем более оно не доказывает врожденности положений, составленных из этих идей. Если же у кого-нибудь есть врожденные идеи, я был бы рад узнать от него, каковы они и сколько их.

21. *В памяти нет врожденных идей.* К этому я

прибавлю, что, если есть врожденные идеи, идеи в душе, о которых она на самом деле не думает, они должны быть запечатлены в памяти и оттуда извлечены на свет при помощи воспоминания, т. е. при воспоминании они должны признаваться как прежние восприятия души, разве только воспоминание может быть без воспоминания. Ибо вспоминать — значит воспринимать памятью или сознанием то, что было известно или воспринято раньше; без этого всякая идея, проникающая в душу, является новой, а не такой, которая вспоминается. Это сознание того, что идея находилась в душе раньше, и отличает воспоминание от всяких других способов мышления. Идея, которая никогда не была воспринята душою, никогда не была в душе. Всякая находящаяся в душе идея есть или наличное восприятие, или, будучи раньше наличным восприятием, находится в душе таким образом, что при помощи памяти может вновь стать наличным восприятием. Когда наличное восприятие идеи получается без содействия памяти, она представляется разуму совершенно новой и до того времени неизвестной. Когда память делает идею предметом наличного восприятия, появляется сознание, что она была раньше в душе и не совершенно чужда ей. Так ли это, предоставляю решить наблюдательности каждого. И потому желаю, чтобы привели в пример идею (до запечатления ее теми способами, о которых буду говорить после [44]), объявленную врожденной, которую бы кто-нибудь мог оживить и восстановить в своей памяти как идею, ему известную прежде. Без этого осознания (consciousness) прежнего восприятия нет воспоминания. Всякая идея, проникающая в душу без этого осознания, не является идеей, которая вспоминается, она приходит не из памяти и не может считаться находившейся в душе до этого. Ибо то, что не находится ни в поле зрения в данный момент, ни в памяти, никоим образом не находится в душе и все равно что никогда не находилось там. Представим себе ребенка, который знает и различает цвета́, пока пользуется зрением; но потом бельмо закрывает окна, и он проводит лет сорок или пятьдесят в полной темноте и за это время совершенно теряет всякую память об идеях цветов, которые он некогда имел. Так было с одним знакомым мне слепым, который лишился зрения от оспы, когда был еще ребенком, и имел столько же понятия о цветах, сколько слепорожденный. Я спрашиваю, можно ли сказать, что он имел тогда в уме своем больше идей цветов, чем слепорожденный? Мне кажется, никто не скажет, что тот и другой во-

обще имели в своей душе какую-нибудь идею цветов. Но вот его бельмо снято, и тогда он получает (а не вспоминает) идеи цветов de novo [45], сообщая их своей душе восстановленным зрением, однако без всякого сознания прежнего знакомства [с ними]. Он может теперь восстанавливать их и вызывать в душе в темноте. В этом случае можно сказать про все эти идеи цветов, что они находятся в уме: находясь в памяти, они могут быть воскрешены, когда их нет в поле зрения, с сознанием, что их знали раньше. Отсюда я заключаю, что всякая идея, которой нет в поле зрения в данный момент, находится в уме, лишь поскольку находится в памяти. Если она не находится в памяти, она не находится и в уме. А если она находится в памяти, она не может через память стать явной без восприятия того, что она приходит из памяти, т. е. без восприятия того, что она была известна раньше и теперь вновь вспоминается. Если, стало быть, есть врожденные *идеи*, то они должны быть в памяти, или их нет в уме. И если они находятся в памяти, они могут быть восстановлены без всякого внешнего впечатления; если они появляются в уме, они вспоминаются, т. е. приносят с собой восприятие того, что они не совсем новы для нее. В этом постоянная и отчетливая разница между тем, что есть, и тем, чего нет в памяти или уме: то, что не находится в памяти, при своем появлении там кажется совершенно новым и ранее неизвестным, а то, что находится в памяти или уме, при выявлении памятью не кажется новым, но ум находит это в себе и знает, что оно было в нем раньше. Поэтому можно проверить, были ли в уме какие-нибудь врожденные идеи до впечатлений, [полученных] от *ощущений* или *рефлексии*. Желал бы я видеть человека, который бы при начале пользования разумом или в какое-нибудь другое время вспоминал какую-нибудь из таких [идей] и для которого бы она никогда не была новой после его рождения. Если кто скажет, что в уме есть идеи, которых нет в памяти, я прошу его дать объяснение и сделать сказанное им понятным.

22. *Принципы неврожденны, потому что мало полезны или мало достоверны.* Кроме сказанного выше есть еще одно основание, почему я сомневаюсь во врожденности как указанных, так и всяких иных принципов. Я вполне убежден, что бесконечно мудрый *бог* создал все вещи совершенно мудро, но не могу понять, почему нужно думать, что он запечатлел в человеческой душе некоторые всеобщие *принципы*, из которых *умозрительные*, вы-

даваемые за врожденные, *мало полезны, а практические не самоочевидны и ни те ни другие нельзя отличить от других истин, не признаваемых за врожденные.* К чему божьим перстом должны быть запечатлены в душе черты, которые не яснее проникших туда впоследствии и которые нельзя отличить от них? Если кто думает, что есть такие врожденные идеи и положения, которые своей ясностью и полезностью отличаются от всего, что есть в душе привходящего и приобретенного, ему не трудно будет указать нам, каковы они, и тогда каждый верно рассудит, врожденны они или нет; ибо если есть совершенно отличные от всех прочих восприятий и знаний врожденные идеи и впечатления, то каждый увидит это по себе. Об очевидности этих якобы врожденных максим я уже говорил; об их полезности я буду иметь случай говорить потом [46]

23. *Различие в открытиях людей зависит от различия в приложении способностей.* Заключаю: некоторые идеи быстро рождаются в голове у всякого; некоторые истины получаются из идей сейчас же, как ум преобразует их в утверждения (propositions). Для открытия и признания иных истин требуются длинный ряд упорядоченных идей, надлежащее сравнение их и тщательно сделанные выводы. Некоторые истины первого рода благодаря их общему и легкому признанию ошибочно принимались за врожденные. На самом же деле идеи и понятия не рождаются вместе с нами, так же как искусства и науки, хотя, правда, одни идеи усваиваются нами с большей легкостью, чем другие, и потому принимаются бóльшим кругом людей. Но и это зависит от степени применения органов нашего тела и наших умственных способностей, ибо *бог наделил людей способностями и средствами, чтобы они соответственно их применению открывали, принимали и удерживали истины.* Большая разница в понятиях людей зависит от разницы в применении их способностей. Одни (а таких большинство), принимая вещи на веру, злоупотребляют своей способностью соглашаться и с покорной ленью отдают свой ум в рабство приказаниям и власти других в учениях, которые обязаны были тщательно проверить, а не принимать слепо на веру. Другие, сосредоточивая свои мысли только на немногих предметах, знакомятся с ними в достаточной степени и достигают глубокого знания их, но не сведущи ни в чем другом, никогда не давая своим мыслям воли в поисках других познаний. Так, положение, что три угла треугольника равны двум прямым углам, есть настолько достоверная истина, какая только может

быть, и, по-моему, более очевидная, чем многие из положений, считающихся принципами. И все-таки миллионы людей, хотя и сведущих в другом, вовсе не знают ее, потому что никогда их не занимала мысль о таких углах. Твердо же знающий это положение может совсем не знать истинности других таких же ясных и очевидных положений той же самой математики, потому что в своем исследовании математических истин здесь он прервал ход своих мыслей и дальше не пошел. То же самое может случиться с нашим понятием о бытии божием. Хотя нет для человеческого понимания истины более очевидной, чем бытие божественного существа, но кто удовлетворяется окружающими его на этом свете вещами, поскольку они служат его удовольствиям и страстям, и не будет вникать сколькнибудь глубже в их причины, цели и удивительное устройство, размышляя о них с усердием и вниманием, тот может прожить долго без всякого понятия о таком существе. Если кто в разговоре сообщит ему это понятие, он, быть может, поверит этому. Но если он никогда не *исследует* его, его знание об этом будет нисколько не совершеннее знания того, кто, услышав, что три угла треугольника равны двум прямым, примет это на веру без исследования доказательства и будет соглашаться с этим положением как с вероятным мнением, но не будет ничего знать о его истинности, хотя его способности при надлежащем применении могут сделать положение ясным и очевидным. Но [все] это [говорится] только между прочим, чтобы показать, как много наше *знание зависит от правильного применения наших способностей, дарованных нам природой*, и как мало — от врожденных принципов, которые, как напрасно считают, существуют у всех людей и направляют их и которые должны были бы быть известны всем людям, если бы существовали, иначе они были бы бесполезны. А так как ни один человек не знает и не может отличить их от других приобретенных истин, то мы можем с полным правом заключить, что их нет.

24. *Люди должны сами мыслить и познавать.* Не знаю, как станут осуждать сомнение во врожденности принципов люди, которые будут склонны называть его «разрушением старых основ познания и достоверности»; я лично по крайней мере убежден, что избранный мною путь, соответствуя истине, упрочивает эти основы. В чем я уверен, так это в том, что в последующем изложении я не ставил себе задачей отрицать чей-либо авторитет или следовать таковому авторитету. Истина была моей единственной целью, и, куда

бы она ни указывала путь, мои мысли следовали беспристрастно, не заботясь о том, видны ли на этом пути следы кого-нибудь другого. Это не значит, что я не чувствовал должного уважения ко взглядам других; но ведь в конце концов *надо воздавать наибольшее почтение истине.* И надеюсь, не покажется высокомерием утверждение, что мы, вероятно, сделали бы больше успехов в открытии разумного и умозрительного *знания*, если бы искали его у источника, *в рассмотрении самих вещей*, и для нахождения его пользовались больше своими собственными, чем чужими, мыслями. Ибо, я полагаю, мы так же обоснованно можем надеяться познавать чужим разумом, как видеть чужими глазами. Лишь в той мере, в какой мы сами рассматриваем и постигаем истину и причины, мы обладаем и действительным и истинным знанием. Если в нашем мозгу носятся чужие взгляды, это не делает нас ни на йоту более мудрыми, хотя бы они и были верны. Что у других было знанием, то в нас только поддерживаемое мнение, поскольку мы соглашаемся только с почтенными именами, а не прилагаем, как делали другие, своего разума для *понимания* давших им славу истин. Аристотель был, конечно, сведущий муж; но никто не считал бы его таким, если бы он слепо принимал и самоуверенно повторял чужие мнения. И если он стал философом не от принятия чужих принципов без исследования, то, полагаю, едва ли это сделает таковым и кого-нибудь другого. В науке каждый имеет столько, сколько он действительно знает и понимает, а то, чему он только верит, что принимает на слово,— это только обрывки, которые, как бы ни были они хороши, когда входят в состав целого, не намного увеличивают запас того, кто накапливает их. Такое заимствованное богатство подобно волшебной монете: хотя бы оно было золотом в руках, из которых получено, в употреблении превращается в сухие листья и пыль.

25. *Откуда мнение о врожденных принципах.* То, что люди нашли несколько общих положений, в которых могли не сомневаться сразу, как только их поняли, это, на мой взгляд, *прямо и легко вело к заключению, что они врождены.* Это, будучи однажды принято, избавило ленивого от мук исканий и остановило сомневающегося в его исследованиях и коснулось всего, что было однажды названо врожденным. А для тех, кто претендовал на роль ученых и учителей, было немалой выгодой установить в качестве принципа *принципов* то положение, что нельзя подвергать сомнению принципы. Ибо, установив раз принцип, что есть

врожденные принципы, они внушили своим последователям необходимость принять некоторые учения как такие принципы, чтобы отвлечь людей от пользования собственным разумом и способности суждения, заставив принимать все на веру и слово, без дальнейшего исследования. При такой слепой доверчивости легче было ими управлять и сделать их полезными для тех, кто обладал умением и имел задачу наставлять их и руководить ими. Обладать авторитетом диктатора принципов и наставника неоспоримых истин и понуждать других на веру принимать за врожденный принцип все, что может служить целям учителя,— это немалая власть человека над человеком. Между тем, если бы люди изучили пути, которыми они пришли к знанию многих всеобщих *истин*, они нашли бы, что эти истины появились в уме людей в результате должного рассмотрения существа самих вещей и что они были открыты путем надлежащего применения способностей, дарованных природой с целью воспринимать эти истины и судить о них.

26. *Заключение. Показать, как разум здесь действует,— цель последующего изложения.* Я приступаю к нему, сказав предварительно, что для расчистки дороги к тем основам, которые мне представляются единственно истинными и на которых следует установить доступные нам понятия о нашем собственном познании, мне необходимо было объяснить соображения, заставившие меня сомневаться во врожденных принципах. И так как некоторые из выставленных против них доводов берут свое начало от общепринятых взглядов, я вынужден был принять кое-что за само собой разумеющееся, чего трудно избежать всякому желающему показать ложность или невероятность какого-нибудь положения. В рассуждениях по спорным вопросам получается точно так же, как при штурме городов: если тверда земля, на которой воздвигнуты батареи, то уже не спрашивают о том, у кого она взята и кому принадлежит, лишь бы только она была подходящим возвышением для данной цели. Но в последующей части своего трактата, ставя себе целью построить, насколько мне будут содействовать мой опыт и наблюдения, единообразное и прочное сооружение, я, надеюсь, воздвигну его на такой основе, что мне не нужно будет поддерживать его подпорками и балками, опирающимися на взятый в долг и выпрошенный фундамент; а если из моей попытки выйдет воздушный замок, я постараюсь по крайней мере, чтобы он был вполне цельным и связным. Я заранее

прошу читателя не ждать очевидных, неоспоримых доказательств, коль скоро мне не дана привилегия, которую нередко присваивают себе другие, объявлять свои принципы бесспорными; и все же, не сомневаюсь, и я смогу доказывать. В защиту моих исходных принципов скажу лишь, что по вопросу об их истинности или ложности я *взываю* только к непредубежденному *опыту* и наблюдению других людей. Этого достаточно для человека, который хочет только откровенно и свободно высказать свои собственные предположения о предмете, находящемся до некоторой степени во мраке, [и не ставит себе] никакой другой цели, кроме беспристрастного исследования истины.

КНИГА ВТОРАЯ

Глава первая
ОБ ИДЕЯХ ВООБЩЕ И ИХ ПРОИСХОЖДЕНИИ

1. *Идея есть объект мышления.* Так как каждый человек сознает, что он мыслит и что то, чем занят ум во время мышления,— это идеи, находящиеся в уме, то несомненно, что люди имеют в своем уме различные идеи, как, например, такие, которые выражаются словами: «белизна», «твердость», «сладость», «мышление», «движение», «человек», «слон», «войско», «опьянение» и др. Прежде всего, стало быть, нужно исследовать, как человек приходит к идеям. Я знаю, что общепринятое учение заключается в том, что люди имеют врожденные идеи и первоначальные знаки, запечатленные в их уме с самого начала их существования. Я уже разобрал подробно это мнение. Но мне кажется, гораздо скорее согласятся со сказанным в предыдущей книге, когда я покажу, откуда разум может получать все свои идеи, какими путями и как они постепенно приходят в ум, причем я призываю в свидетели наблюдение и опыт каждого.

2. *Все идеи приходят от ощущения или рефлексии.* Предположим, что ум есть, так сказать, белая бумага без всяких знаков и идей. Но каким же образом он получает их? Откуда он приобретает тот [их] обширный запас, который деятельное и беспредельное человеческое воображение нарисовало с почти бесконечным разнообразием? Откуда получает он весь материал рассуждения и знания? На это я отвечаю одним словом: из *опыта.* На опыте основывается все наше знание, от него в конце концов оно происходит [1] Наше наблюдение, направленное или *на внешние ощущаемые предметы, или на внутренние действия нашего ума, которые мы сами воспринимаем и о которых мы сами размышляем, доставляет нашему разуму весь материал мышления.* Вот два источника знания, откуда происходят все идеи, которые мы имеем или естественным образом можем иметь.

3. *Объекты ощущения — один источник идей.* Во-первых, *наши чувства,* будучи обращены к отдельным

чувственно воспринимаемым предметам, *доставляют уму* разные, отличные друг от друга *восприятия* вещей в соответствии с разнообразными путями, которыми эти предметы действуют на них. Таким образом мы получаем идеи *желтого, белого, горячего, холодного, мягкого, твердого, горького, сладкого* и все те идеи, которые мы называем чувственными качествами. Когда я говорю, что чувства доставляют их уму, я хочу сказать, что от внешних предметов они доставляют уму то, что вызывает в нем эти *восприятия*. Этот богатый источник большинства наших идей, зависящих всецело от наших чувств и через них входящих в разум, я и называю *ощущением*.

4. *Деятельность нашего ума — другой их источник.* Во-вторых, другой источник, из которого опыт снабжает разум идеями, есть внутреннее *восприятие действий* (operations) *нашего ума*, когда он занимается приобретенными им идеями. Как только душа начинает размышлять и рассматривать эти действия, они доставляют нашему разуму (understanding) идеи другого рода, которые мы не могли бы получить от внешних вещей. Таковы «восприятие», «мышление», «сомнение», «вера», «рассуждение», «познание», «желание» и все различные действия нашего ума (mind). Когда мы сознаем и замечаем их в себе, то получаем от них в своем разуме такие же отличные друг от друга идеи, как и те, которые мы приобретаем от тел, действующих на наши чувства. Этот источник идей каждый человек целиком имеет внутри себя, и, хотя этот источник не есть чувство, поскольку не имеет никакого дела с внешними предметами, тем не менее он очень сходен с ним и может быть довольно точно назван внутренним чувством. Но, называя первый источник *ощущением*, я называю второй *рефлексией*, потому что он доставляет только такие *идеи*, которые приобретаются умом при помощи размышления о своей собственной деятельности внутри себя. Итак, мне бы хотелось, чтобы поняли, что под *рефлексией* в последующем изложении я подразумеваю то наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления, вследствие чего в разуме возникают *идеи* этой деятельности. Эти два источника, повторяю я, т. е. внешние материальные вещи, как объекты *ощущения* и внутренняя деятельность нашего собственного ума как объект *рефлексии*, по-моему, представляют собой единственное, откуда берут начало все наши идеи. Термин «деятель-

ность» я употребляю здесь в широком смысле, подразумевая не только действия ума по отношению к своим идеям, но и возбуждаемые иногда идеями своего рода аффекты, каковы, например, удовлетворение или неудовольствие, возникающие от какой-нибудь мысли.

5. *Все наши идеи происходят или из одного, или из другого источника.* Ни из какого другого источника, кроме указанных двух, разум, на мой взгляд, не получает ни малейших проблесков идей. *Внешние вещи доставляют уму* идеи *чувственных качеств*, которые все суть вызываемые в нас вещами различные восприятия, а *ум снабжает разум* идеями *своей собственной деятельности.*

Если мы полностью исследуем эти два источника и их различные формы, сочетания и отношения, то увидим, что они содержат весь наш запас идей и что в нашей душе нет ничего, что не получается одним из этих путей. Пусть каждый исследует свое собственное мышление и тщательно изучит свой разум и потом скажет мне, что такое все его первоначальные идеи, как не идеи объектов его *чувств* или идеи деятельности его ума, рассматриваемой как объект его *рефлексии.* Как бы ни был велик, по мнению человека, объем знаний в разуме, после старательного рассмотрения он заметит, что *в его уме нет* идей, *кроме запечатленных одним из этих двух источников*, хотя, быть может, соединенных и расширенных разумом в бесконечном разнообразии, как мы потом увидим.

6. *Это наблюдается у детей.* Кто внимательно изучит состояние ребенка при его появлении на свет, у того будет мало оснований думать, что ребенок в изобилии снабжен идеями, которые должны быть предметом его будущего знания. Лишь постепенно он обогащается ими. И хотя идеи очевидных и привычных качеств запечатлеваются до того, как память начинает вести запись времени и порядка, тем не менее это зачастую происходит позднее, чем некоторые необычные качества встречаются ребенку, так что лишь немногие люди могут припомнить начало своего знакомства с ними. И если бы только это стоило делать, то с ребенком, без сомнения, можно было бы устроить так, чтобы по достижении зрелого возраста он имел лишь очень мало даже обыкновенных идей. Но так как все родившиеся на свет окружены непрерывно и различно действующими на них предметами, то множество идей запечатлевается в детской душе, все равно, заботятся ли об этом или нет. *Свет* и *цвета*

тут же, под рукой всюду, стоит только открыть глаз. *Звуки* и некоторые *осязательные качества* раздражают соответствующие чувства детей и силой пробивают себе путь в ум. И все-таки, мне кажется, легко согласятся, что, если ребенка до зрелого возраста держать в таком месте, где бы он видел только белое и черное, он приобрел бы идеи алого или зеленого не в большей мере, чем приобретает идеи особого вкуса устриц и ананаса тот, кто с детства никогда не пробовал их.

7. *Люди различным образом снабжаются идеями соответственно различию встречающихся им объектов.* Люди снабжаются бóльшим или меньшим числом простых идей извне, смотря по тому, больше или меньше по количеству различных *объектов* им встречается, а от внутренней деятельности их ума — сообразно тому, больше или меньше *размышляют* они о ней. Ибо хотя всякий созерцающий деятельность своего ума не может не иметь простых и ясных идей этой деятельности, но кто не направит своих мыслей на этот путь и не будет *внимательно* ее рассматривать, тот так же не будет иметь ясные, отличные друг от друга идеи всей *деятельности своего ума* и всего, что там можно заметить, как не будет обладать всеми отдельными идеями пейзажа или частей и движений часов тот, кто не обратит на них своего взора и не изучит внимательно всех их частей. Картина или часы могут быть поставлены так, что каждый день будут попадаться ему на глаза, но он будет иметь только смутную идею всех их составных частей до тех пор, пока *сам внимательно* не изучит каждую в отдельности.

8. *Идеи рефлексии [возникают] позднее, потому что требуют внимания.* Отсюда мы видим причину, почему большинство детей довольно поздно приобретают идеи деятельности своего ума, а некоторые даже всю жизнь не имеют очень ясных и совершенных идей большей части этой деятельности. Ибо, хотя она протекает постоянно, но, подобно блуждающим призракам, не производит впечатления достаточно глубокого, чтобы оставить в уме ясные, отличные друг от друга, прочные идеи, пока разум не обратит свой взор внутрь себя, не начнет *размышлять* о своей собственной *деятельности* и не сделает ее объектом своего созерцания. Новорожденные, появившись на свет, окружены миром новых вещей, которые постоянным возбуждением их чувств привлекают к себе ум, охотно обращающий внимание на новое и склонный наслаждаться разнообразием изменчивых объектов. И вот

первые годы занимаются и забавляются обыкновенно рассматриванием окружающего. Задача человека в этом возрасте — знакомиться с внешним миром. Но, вырастая в постоянном внимании к внешним ощущениям, люди до наступления более зрелого возраста редко размышляют серьезно о том, что происходит внутри их, а некоторые вообще почти никогда не размышляют.

9. *Ум приобретает идеи, когда начинает воспринимать.* Спрашивать, *когда человек имеет первые идеи,*— значит спрашивать, когда человек начинает воспринимать, ибо иметь идеи и воспринимать — одно и то же. Я знаю, что существует мнение, будто ум мыслит постоянно, будто он имеет наличное восприятие идей внутри себя беспрерывно, пока существует, и будто наличное мышление так же неотделимо от души, как наличная протяженность от тела [2]. Если это правда, то спрашивать о начале человеческих идей — то же самое, что спрашивать о начале человеческой души. Ибо, согласно этому мнению, душа и ее идеи, как тело и его протяженность, начинают существовать в одно время.

10. *Душа мыслит не всегда, ибо для обратного утверждения нет доказательств.* Вопрос о том, считать ли душу существующей до или несколько позже первых зачатков организации, или начал, жизни в теле, или же одновременно с ними, я предоставляю разобрать тем, кто больше думал о нем. Я признаюсь, что обладаю одной из тех тупых душ, которые не сознают себя всегда созерцающими идеи и не могут постигнуть, почему для *души постоянно мыслить* более необходимо, чем для тела постоянно двигаться. Ведь, как я понимаю, восприятие идей для души — то же, что движение для тела,— не ее сущность, а один из видов ее деятельности. Поэтому, сколько бы ни считали, что мышление является деятельностью, столь естественно присущей душе, все-таки нет необходимости полагать, будто душа всегда мыслит, всегда находится в состоянии деятельности. Возможно, это привилегия бесконечного творца и охранителя всего, который никогда «не дремлет и не спит» [3], но отнюдь не свойство конечного существа, по крайней мере человеческой души. Мы достоверно знаем из опыта, что иногда мыслим, и отсюда делаем верное заключение, что в нас есть нечто имеющее способность мыслить. Но о том, мыслит ли эта субстанция постоянно или нет, мы можем говорить с уверенностью только в той мере, в какой нас учит опыт. Ибо сказать, что действительное (actual) мы-

шление существенно для души и неотделимо от нее,— значит голословно утверждать как раз то, что ставится под сомнение, а не доказывать разумными доводами; а это необходимо сделать, если мы имеем дело не с самоочевидным положением. Но я призываю все человечество засвидетельствовать вместе со мной, является ли положение «Душа мыслит постоянно» самоочевидным, встречающим всеобщее согласие сейчас же по его сообщении. Я сомневаюсь, мыслил ли я всю прошлую ночь или нет. Так как вопрос идет о факте, то приводить для доказательства предположение, которое именно и является предметом спора,— значит уклоняться от доказательства. Таким путем можно доказывать что угодно. Стоит только предположить, что все часы мыслят, пока стучит маятник, и этого будет достаточно, чтобы считать несомненно доказанным, что мои часы мыслили всю прошлую ночь. Но кто не хочет себя обманывать, тот должен строить свои гипотезы на фактах и доказывать их чувственным опытом, а не предрешать факты на основании своих гипотез, т. е. потому что он предполагает, что это так. Соответственно такому способу доказательства я должен был бы необходимо мыслить всю прошлую ночь, потому что другие полагают, что я постоянно мыслю, хотя я сам не замечаю, чтобы я всегда думал.

Но из любви к своим мнениям люди могут не только предполагать то, что подвергается сомнению, но и ссылаться на неверные факты. Как иначе можно было бы *вывести* из моих слов, *будто вещи нет, потому что мы не замечаем ее во сне?* Я не говорю, что души нет, потому что мы не замечаем ее во сне; но я говорю, что нельзя мыслить во всякое время — все равно, во время сна или во время бодрствования,— не чувствуя этого. Мы замечаем, что думаем, только благодаря своим мыслям, и ничему иному; и с ними это необходимо связано, и так всегда будет до тех пор, пока мы не окажемся в состоянии мыслить, не сознавая этого.

11. *Душа не всегда сознает себя мыслящею.* Я согласен, что в бодрствующем человеке душа никогда не бывает без мысли, потому что это условие бодрствования; но не является ли сон без сновидений состоянием всего человека, в равной мере не только тела, но и души. Об этом бодрствующему человеку стоит подумать, ибо трудно постигнуть, как можно мыслить и не сознавать этого. Если *в спящем человеке душа мыслит*, не сознавая этого, то я спрашиваю, может ли она во время такого мышле-

ния испытывать удовольствие или неудовольствие, счастье или несчастье? Я уверен, что не может, точно так же как постель или земля, на которой человек лежит. Ибо быть счастливым или несчастным, не сознавая этого, кажется для меня совершенно несообразным и невозможным. Если же возможно, чтобы душа отдельно, в то время как тело спит, имела свои мысли, радости и интересы, свои удовольствия или страдания, которых человек не сознает и не разделяет, то Сократ спящий и Сократ бодрствующий, конечно, не одно и то же лицо; его душа, когда он спит, и человек Сократ, состоящий из тела и души, когда он бодрствует, суть два разных лица. Ведь бодрствующий Сократ ничего не знает и не заботится о счастье или несчастье своей души, которое она испытывает одна, в то время как он спит, не воспринимая этого, точно так же как он ничего не знает о счастье или несчастье неизвестного ему жителя Индии. Ведь если мы совершенно устраним всякое осознание наших действий и ощущений, особенно удовольствия и страдания, а также сопутствующий им интерес, то трудно будет узнать, в чем состоит тождество личности.

12. *Если человек во сне мыслит, не зная этого, то человек спящий и человек бодрствующий — два [разных] лица.* «Душа мыслит во время глубокого сна»,— говорят сторонники этого взгляда. *В то время как она мыслит* и воспринимает, она, конечно, способна мыслить и воспринимать наслаждение и печаль, как и всякое другое восприятие, и *должна необходимо сознавать свои собственные восприятия.* Но она имеет все это отдельно. Спящий человек, очевидно, ничего этого не сознает. Предположим теперь, что душа Кастора, пока он спит, уходит из его тела. В этом предположении нет ничего невозможного для людей, с которыми я здесь имею дело и которые так великодушно жалуют всем другим животным жизнь без мыслящей души. Стало быть, эти люди не могут считать невозможным или противоречием то, что тело может жить без души и что душа может существовать, мыслить, иметь восприятия, даже восприятия счастья и несчастья, без тела. Так предположим, повторяю, что душа Кастора, пока он спит, отделяется от его тела и мыслит отдельно. Предположим также, что она выбирает местом своего мышления тело другого человека, хотя бы Поллукса [4], который спит без души; ибо если душа Кастора может мыслить, пока он спит, чего он никогда не сознает, то не важно, какое место она выбирает для свое-

го мышления. Здесь мы имеем, стало быть, телá двух людей только с одной душой на двоих, телá, которые мы предполагаем спящими и бодрствующими поочередно; душа всегда мыслит в бодрствующем человеке, чего спящий человек никогда не сознает и совершенно не воспринимает. Теперь я спрашиваю, могут ли в таком случае Кастор и Поллукс с одной только душой на двоих, которая мыслит и воспринимает в одном то, чего другой никогда не сознает и до чего не имеет никакого дела, могут ли они быть двумя разными лицами, какими были Кастор и Геркулес [5] или Сократ и Платон, и может ли быть так, что один из них очень счастлив, а другой очень несчастлив? Совершенно на том же основании делают душу и человека двумя лицами те, кто заставляет душу мыслить отдельно то, чего человек не сознает. Ибо, мне кажется, никто не полагает, что тождество личности состоит в соединении души нумерически с одними и теми же материальными частицами. Ибо если бы это было необходимо для тождества [личности], то при постоянном движении частиц нашего тела было бы невозможно, чтобы кто-нибудь оставался тем же самым лицом в течение целых двух дней или даже двух моментов.

13. *Невозможно спящих без сновидений убедить в том, что они мыслят.* Таким образом, каждое погружение в сон, на мой взгляд, потрясает до основания учение тех, кто говорит, что душа всегда мыслит. По крайней мере тех, кто *спит без сновидений*, никогда нельзя будет убедить в том, что их мысль иногда работает четыре часа, а они об этом не знают. И если их застанут во время самого сна и разбудят в середине этого сонного созерцания, они не смогут ничего рассказать о нем.

14. *Напрасно ссылаться на то, что люди видят сны, но не помнят их.* Быть может, скажут, что *душа мыслит* даже *в* самом глубоком *сне*, но *это не удерживается в памяти.* Что душа у спящего человека в данный момент занята мышлением, а в следующий момент, когда он бодрствует, не помнит этого и не способна припомнить ничего из всех этих мыслей, очень трудно представить себе, и для того, чтобы поверить этому, нужно более солидное доказательство, нежели простое утверждение. Кто, в самом деле, только потому, что ему так сказали, может без всякого труда представить себе, что большинство людей в течение всей своей жизни о чем-то думают по нескольку часов каждый день, но не могут ничего припомнить из этого, даже если их спросить в средине этих мыслей?

Мне кажется, что у большинства людей значительная часть сна проходит без сновидений. Я был как-то знаком с человеком ученым и имевшим неплохую память, который говорил мне, что никогда в своей жизни не видел снов, пока не заболел лихорадкой, от которой недавно выздоровел и которая постигла его на двадцать пятом или шестом году жизни. Я полагаю, что можно найти еще такие случаи; по крайней мере каждому собственный опыт покажет достаточно примеров людей, которые бóльшую часть своих ночей проводят без сновидений.

15[6] *Согласно этой гипотезе, мысли спящего человека должны были бы быть всего более разумными. Мыслить часто и не удерживать свои мысли ни на один момент — значит заниматься очень бесполезным родом мышления.* А душа при таком мышлении очень мало отличается (если вообще отличается) от зеркала, которое постоянно воспринимает множество различных образов, или *идей*, но не удерживает их; они исчезают и пропадают, и от них не остается никаких следов; ни зеркало не становится лучше от таких *идей*, ни душа — от таких мыслей. Быть может, скажут: «Бодрствующий человек при мышлении применяет и использует вещество тела; память о мыслях удерживается запечатлениями в мозгу, следами, которые остаются в нем после такого мышления; но при *мышлении души*, которое не воспринимается *спящим человеком*, душа мыслит отдельно и, *не пользуясь* органами *тела, не оставляет в теле запечатлений и, следовательно, памяти* о таких мыслях». Не говоря опять о нелепости относительно двух разных лиц, вытекающей из этого предположения, я укажу еще на то, что, каковы бы ни были идеи, которые ум может воспринимать и созерцать без помощи тела, справедливо делать вывод, что он может удерживать их также без помощи тела; иначе душа, да и всякий обособленный дух, получат немного пользы от мышления. Если она совсем не помнит своих собственных мыслей, если не может откладывать их для дальнейшего использования и не в состоянии при случае их вызывать, если не может размышлять о прошедшем и пользоваться своими прежними познаниями, рассуждениями и созерцаниями, то с какой целью она мыслит? Те, кто делает из души мыслящую вещь при таких условиях, делают из нее не намного более благородное существо, чем те, кого они же осуждают за признание души лишь наиболее тонкой частью материи. Знаки, написанные на пыли и сметаемые первым

дуновением ветра, или отпечатки, сделанные на груде атомов или жизненных духов, в общем так же полезны и делают предмет столь же [мало] благородным, как и мысли души, которые пропадают во время мышления и, скрывшись однажды с глаз, исчезают навсегда и не оставляют за собой никакой памяти по себе. Природа никогда не делает превосходных вещей для малой пользы или без пользы. И едва ли можно представить себе, что наш бесконечно мудрый творец мог создать такую удивительную способность, как сила мышления,— способность, всего ближе стоящую к совершенству его собственного непостижимого существа, для такого бесплодного и бесполезного употребления в течение по крайней мере четвертой части своего здешнего времени, как постоянное мышление без воспоминания о мыслях, без всякого доброго дела для себя или других, без всякой пользы для какой-либо другой части творения. Если провести исследование, то, полагаю, мы не найдем, чтобы где-нибудь в целом мире даже движение грубой и бесчувственной материи использовалось столь же мало и все расточалось столь же бесполезно.

16. *По этой гипотезе душа должна иметь* идеи, *не происходящие от ощущения или рефлексии, но таких* идей *не видно.* Верно, что мы имеем иногда примеры восприятия во время *сна* и что эти *мысли* удерживаются в памяти. Но людям, знакомым со снами, не нужно говорить о том, насколько *странны* и несвязны сны большей частью и как мало соответствуют совершенству и нормальному состоянию разумного существа. Очень хотелось бы мне знать вот что: когда душа мыслит отдельно, как будто бы она была отделена от тела, действует ли она менее разумно, чем когда соединена с телом, или нет? Если ее обособленные мысли менее разумны, то эти люди должны признать, что душа обязана совершенством разумного мышления телу; если это не так, то удивительно, что наши сны по большей части так пустячны и неразумны и душа совсем не удерживает ни одного из своих более разумных разговоров с самой собой и своих размышлений.

17. *Если я мыслю, но об этом не знаю, то никто другой не может знать этого.* Хотел бы я, чтобы те, кто так уверенно говорят нам, что душа фактически мыслит постоянно, сказали нам также, что это за идеи, которые находятся в душе ребенка до соединения с телом или как раз при соединении с ним, до получения каких-нибудь идей че-

рез *ощущение. Сновидения* спящего человека, по моему мнению, целиком *составлены из* идей *бодрствующего человека*, хотя по большей части они составлены причудливым образом. Странно, если душа имеет свои собственные идеи, происходящие не из *ощущения* или *рефлексии* (что необходимо допустить, если [предположить, что] она мыслила до получения впечатлений от тела), а при своем обособленном мышлении (обособленном настолько, что сам человек его не замечает) никогда не удерживает их в самый момент пробуждения от них и затем не радует человека новыми открытиями. Кто же тут признает разумным, что душа в своем уединении, во время сна, мыслит столько-то часов и все-таки никогда не наталкивается ни на одну идею, заимствованную от *ощущения* или *рефлексии*, или по крайней мере что для духа менее естественно, в памяти не будет сохранено ни одной идеи, кроме тех, которые вызваны телом? Странно, что ни разу за всю жизнь человека душа (soul) не вспоминает ни одной из своих чистых, врожденных мыслей и тех идей, которые она имела раньше, чем что-нибудь заимствовала у тела; странно, что душа никогда не показывает взору бодрствующего человека других идей, кроме тех, которые имеют привкус сосуда, в который она заключена, и совершенно очевидно свидетельствуют о своем происхождении от этого соединения с телом. Если душа мыслит постоянно и, таким образом, имела идеи до соединения с телом или до получения от него какой-нибудь идеи, то остается лишь предположить, что во время сна она вспоминает свои врожденные идеи и что во время того разобщения с телом, когда она мыслит самостоятельно, идеи, которые ее занимают, по крайней мере иногда суть те более естественные и врожденные (congenial) идеи, которые она имела в себе и которые не происходят от тела или от ее собственных действий по отношению к идеям. Так как бодрствующий человек никогда не вспоминает их, мы должны из этой гипотезы сделать вывод, что или душа вспоминает то, чего человек не вспоминает, или же память сохраняет только те идеи, которые произошли от тела или от действий души (mind) по отношению к ним.

18. *Как можно знать, что душа мыслит постоянно? Ведь, если это не самоочевидное положение, оно нуждается в доказательстве.* От людей, изрекающих с такою уверенностью, что человеческая душа, или, что одно и то же, человек, мыслит постоянно, я был бы рад услы-

шать, как они это узнают; более того, *как они* вообще *знают, что мыслят, когда сами этого не замечают?* Боюсь, это означает быть уверенным без доказательства и знать то, чего не воспринимал. Подозреваю, что это смутное положение, принятое в поддержку гипотезы, а не одна из тех ясных истин, которые заставляет нас признать собственная их очевидность или не позволяет отрицать повседневный опыт. Вот что можно самое большее сказать про это положение: возможно, что душа мыслит постоянно, но не постоянно удерживает мыслимое в памяти. Но так же возможно, утверждаю я, и то, что душа мыслит не постоянно; и то, что душа иногда не мыслит, гораздо более вероятно, чем то, что она часто мыслит, и к тому же подолгу, и не сознает этого сейчас же после того, как мыслила.

19. *Весьма неправдоподобно, чтобы человек был занят мышлением и тем не менее не помнил об этом в следующий момент.* Полагать, что душа мыслит, а человек этого не замечает,— значит, как было сказано, делать из одного человека две личности, и всякий; кто хорошенько вдумается в подобные речи людей, заподозрит, что [утверждающие это] именно так и поступают. Те, кто рассказывают нам, будто душа мыслит постоянно, никогда, насколько мне помнится, не говорят, что человек мыслит постоянно. Но разве может душа мыслить, а человек нет? Или разве может человек мыслить и не сознавать этого? Кому-нибудь, возможно, это показалось бы *тарабарщиной.* Если говорят, что «человек мыслит постоянно, но не всегда сознает это», то так же могут сказать, что его тело протяженно, но не имеет частей. Ибо утверждение, что тело протяженно без частей, так же понятно, как то, что кто-нибудь *мыслит, не сознавая* и не замечая *этого.* Кто говорит так, может сказать с таким же основанием, если это требуется для его гипотезы, что человек всегда голоден, но не всегда это чувствует. Между тем голод состоит именно в этом ощущении, точно так же как мышление состоит в сознании того, что мыслят. Если же они скажут, что человек всегда сознает себя мыслящим, я спрошу их, откуда они это знают? Сознание есть восприятие того, что происходит у человека в его собственном уме. Может ли другой воспринять, что я сознаю что-нибудь, когда я сам этого не замечаю? Ничье знание здесь не может идти дальше собственного опыта. Разбудите человека от глубокого сна и спросите, о чем он в этот момент думал. Если он сам не знает ничего из того, о чем

он думал тогда, то сколь замечательным отгадчиком мыслей должен быть тот, кто сможет уверить его, что он мыслил, и разве не может такой человек с еще бóльшим основанием уверить его, что он не спал? Это что-то выше философии. Это должно быть по меньшей мере откровение, раскрывающее другому мысли, которые присутствуют в моей душе и которых я сам не могу там найти. И поистине проницательным взором должны обладать те, кто может наверняка видеть, что я мыслю, когда я сам не могу этого заметить и заявляю, что не мыслю, и кто тем не менее может видеть, что собаки и слоны не мыслят, хотя эти животные дают нам всевозможные доказательства этого и разве только не говорят нам, что мыслят [7] Некоторым может показаться, что такие люди на порядок выше *розенкрейцеров*, ибо легче, кажется, сделаться невидимкою для других, чем сделать видимыми для себя мысли другого, которых тот сам не видит [8] Для этого стоит только определить душу как вечно мыслящую субстанцию, и дело сделано. Если такое определение сколько-нибудь убедительно, то я не знаю, какой цели оно может служить, разве что заставит многих людей усомниться в том, есть ли вообще у них душа, ибо они видят, что бóльшую часть жизни проводят без мышления. Ведь никакие известные мне определения, никакие предположения какого-либо вероучения не обладают силой, достаточной для опровержения достоверного опыта. Быть может, именно притязание на знание, выходящее за пределы нашего восприятия, порождает столько бесполезных споров и столько шума в мире.

20. *Наблюдения над детьми с очевидностью показывают, что нет других идей, кроме идей, получаемых из ощущения или рефлексии.* Я не вижу поэтому оснований верить, что *душа мыслит прежде, чем чувства снабдят ее идеями* для мышления. По мере того как идеи умножаются и удерживаются, душа посредством упражнения развивает в различных направлениях свою способность мышления, точно так же как впоследствии сочетанием этих идей и рефлексией о своей деятельности она увеличивает свой запас, равно как и развивает легкость запоминания, воображения, рассуждения и других способов мышления.

21. Кто черпает свои познания из наблюдения и опыта и не делает из своих гипотез законов природы, найдет в новорожденном мало признаков души, привыкшей активно мыслить, и еще меньше признаков какого бы то ни бы-

ло рассуждения вообще. Трудно представить себе, чтобы разумная душа могла много мыслить и совсем не рассуждать. Кто обратит внимание на то, что новорожденные дети проводят бóльшую часть времени во сне и бодрствуют редко, только когда голод заставляет их просить грудь, или какая-нибудь боль (самое тягостное из всех ощущений), или какое-нибудь другое сильное воздействие на тело заставляют душу воспринимать его и реагировать на него; кто, повторяю я, обратит на это внимание, возможно, получит основание думать, что *состояние плода в чреве матери немногим отличается от жизни растения:* бóльшую часть своего времени он проводит без восприятия и мышления, только и делает, что спит в таком месте, где не имеет нужды искать пищи; где он окружен жидкостью всегда одинаковой приятности и почти одинакового состава; где глаза не имеют света, а уши настолько закрыты, что маловосприимчивы к звукам, и где мало или совсем нет многообразия и смены объектов, чтобы привести в движение чувства.

22. Следите *за ребенком* с его рождения и наблюдайте за производимыми временем изменениями, и вы увидите, как благодаря чувствам душа все более и более обогащается идеями, все более и более пробуждается, мыслит тем усиленнее, чем больше у нее материала для мышления. С течением времени ребенок начинает познавать объекты, которые, как наиболее знакомые ему, оставили прочные впечатления. Так, он начинает узнавать людей, с которыми встречается повседневно и отличает их от чужих. Это примеры и результаты того, как он начинает удерживать и различать доставляемые чувствами идеи. Точно так же мы можем наблюдать, как душа *постепенно* делает в этом успехи и *переходит* к упражнению способностей *расширения, сочетания* и *абстрагирования* своих идей, рассуждения о них и размышления обо всем этом, о чем у меня будет случай подробнее говорить позже.

23. Если спросят, *когда же человек начинает иметь идеи*, то верный ответ, на мой взгляд, будет: «Когда он впервые получает *ощущение*». Так как оказывается, что в душе не бывает идей до доставления их чувствами, то я полагаю, что идеи в разуме (understanding) одновременны с *ощущением*, т. е. с таким впечатлением или движением в какой-нибудь части нашего тела, которое производит в разуме некоторое восприятие. Этими-то впечатлениями, произведенными на наши чувства внешними

объектами, впервые, кажется, занимается душа в деятельности, называемой нами *восприятием, воспоминанием, размышлением, рассуждением* и т. д.

24. *Источник всего нашего знания.* Со временем душа начинает размышлять о своей *деятельности* в отношении приобретенных от *ощущения идей* и таким образом обогащает себя новым рядом идей, который я называю *идеями рефлексии.* Вот эти-то *впечатления*, произведенные на наши *чувства* внешними объектами, находящимися вне души, и *собственная деятельность души*, которая вытекает из внутренних, свойственных самой душе сил и при размышлении души также становится объектом ее созерцания, и являются, как я сказал, *источником всего знания.* Таким образом, первая способность человеческого ума состоит в том, что душа приноровлена к тому, чтобы воспринимать впечатления, произведенные на нее или внешними объектами через посредство *чувств*, или ее собственной деятельностью, когда она о ней *размышляет.* Вот первый шаг к открытию чего бы то ни было и фундамент, на котором строятся все понятия, какие когда-либо приобретает человек на этом свете естественным образом. Все те высокие мысли, которые воспаряют над облаками и достигают самих небес, берут свое начало и основание здесь. Во всем том огромном пространстве, где блуждает ум, в тех отвлеченных спекуляциях, которые как будто возвышают его, он не подвигается ни на йоту далее идей, предлагаемых его созерцанию чувством или рефлексией.

25. *При восприятии простых идей разум по большей части пассивен.* В этой части *разум* просто *пассивен*: не в его власти иметь или не иметь эти начатки и как бы материалы знания. Ибо, хотим мы или нет, объекты наших чувств большей частью навязывают нашей душе свои особые идеи, а деятельность нашей души не позволит нам не иметь хотя бы некоторого смутного представления о них. Никто не может совсем не знать того, что он делает, когда мыслит. *Разум* так же мало *волен* не принимать эти *простые идеи*, когда они представляются душе, изменять их, когда они запечатлелись, вычеркивать их и создавать новые, как мало может зеркало не принимать, изменять или стирать образы, или идеи, которые вызывают в нем поставленные перед ним предметы. Когда окружающие нас тела по-разному действуют на наши органы, ум вынужден получать впечатления и не может избежать восприятия связанных с ними идей.

Глава вторая
О ПРОСТЫХ ИДЕЯХ

1. *Несложные представления.* Чтобы лучше понять природу, характер и объем нашего знания, нужно тщательно соблюдать одно положение, касающееся наших идей,— то, что *одни* из них — *простые*, а *другие* — *сложные* [9]

Хотя в самих вещах действующие на наши чувства качества так тесно соединены и смешаны, что они не отделены друг от друга и между ними нет никакого расстояния, однако производимые ими в душе идеи входят через посредство чувств несомненно простыми и несмешанными. Ибо хотя зрение и осязание часто принимают различные идеи от одного и того же объекта в одно и то же время (человек, например, видит сразу движение и цвет, рука ощущает мягкость и теплоту в одном и том же куске воска), однако соединенные таким образом в одном и том же предмете простые идеи в такой же степени совершенно отличны друг от друга, как и доставляемые различными чувствами. Холод и твердость, которые человек ощущает в куске льда,— такие же отличные друг от друга в уме идеи, как запах и белизна лилии или вкус сахара и запах розы. Для человека ничто не может быть очевиднее ясного и четкого восприятия таких простых идей. Каждая такая идея, будучи сама по себе несложной, содержит в себе только *одно единообразное представление* или восприятие в уме, не распадающееся на различные идеи.

2. *Душа не может ни создавать, ни разрушать их.* Эти простые идеи, материал всего нашего знания, предлагаются и доставляются душе только двумя вышеупомянутыми путями, а именно *ощущением* и *рефлексией.* Раз разум снабжен этими простыми идеями, в его власти повторять, сравнивать и соединять их в почти бесконечном разнообразии и, таким образом, по желанию создавать новые, сложные идеи. Но и самая изощренная проницательность (wit) и самое широкое разумение не властны ни при какой живости или гибкости мышления *изобрести или составить* в душе хотя бы *одну новую простую* идею, не проникшую туда вышеупомянутыми путями; точно так же никакая сила разума не может *разрушить* уже находящиеся в душе идеи. Господство человека в небольшом мире его собственного разума почти таково же, как в обширном мире видимых вещей, где его власть, как бы искусно и ловко ее ни применяли, простирается

не далее того, чтобы соединять и разделять имеющиеся под рукой материалы, но не может создать ни малейшей частицы новой материи или уничтожить хотя бы один уже существующий атом. Таким же бессильным увидит себя всякий, кто попробует составить в своем разуме какую-нибудь простую идею, не полученную при посредстве его чувств от внешних объектов или при посредстве рефлексии от деятельности собственной души. Хотел бы я, чтобы кто-нибудь попробовал представить себе вкус, который никогда не щекотал его нёба, или составить идею запаха, которого он никогда не обонял. Если кто сможет сделать это, я соглашусь с тем, что и слепой имеет идеи цветов, а глухой — верные, отчетливые понятия о звуках.

3. Вот почему (хотя и нельзя нам считать невозможным для бога создание существа с иными органами и бóльшим числом способов вводить в разум знание о материальных вещах, чем те данные нам пять чувств, которые обыкновенно перечисляются) я считаю *невозможным*, чтобы кто-нибудь мог *представить себе* в телах, каким бы то ни было образом устроенных, какие-нибудь другие *качества*, по которым можно было бы знать о них, кроме звуков, вкусов, запахов, зрительных и осязательных качеств. И если бы человечество владело только четырьмя чувствами, качества, представляющие собой объекты пятого чувства, были бы так же далеки от нашего знания, воображения и понимания, как, может быть, теперь далеки от них качества, *относящиеся к шестому, седьмому или восьмому чувствам*, отрицание существования которых у других существ в других частях обширной и удивительной вселенной было бы большим самомнением. Тот, кто не будет возноситься надменно над всеми вещами, а присмотрится к необъятности этого мироздания и великому разнообразию, находимому в нашей малой и незначительной его части, с которой он сталкивается, будет склонен думать, что в других обиталищах мироздания могут жить иные и различные разумные существа, о способностях которых он знает и которых понимает так же мало, как мало знает запертый в ящике стола червяк о чувствах и разуме человека; такое многообразие и превосходство приличествует мудрости и могуществу творца. Я следовал здесь обычному мнению, согласно которому у человека только пять чувств, хотя, быть может, их вполне можно полагать и больше; но и то и другое предположения одинаково пригодны для этой моей цели.

Глава третья
ОБ ИДЕЯХ ОДНОГО ЧУВСТВА

1. *Деление простых идей.* Чтобы лучше понять идеи, получаемые нами от ощущения, было бы неплохо рассмотреть их с точки зрения различия путей, которыми они приближаются к нашей душе и делаются для нас заметными.

Во-первых, одни приходят в душу *при посредстве* только *одного чувства.*

Во-вторых, другие доставляются душе *при посредстве нескольких чувств.*

В-третьих, иные получаются только при посредстве *рефлексии.*

В-четвертых, некоторые пролагают себе дорогу в душу и представляются ей *всеми видами ощущения и рефлексии.*

Под этими-то разными рубриками мы и рассмотрим идеи каждую в отдельности.

Во-первых, *некоторые* идеи *приходят только при посредстве одного* [органа] *чувств*, который специально приспособлен к их восприятию. Так, свет и цвета (например, белый, красный, желтый, синий с их различными степенями или оттенками и смесями, например зеленый, алый, пурпуровый, цвет морской воды и др.) воспринимаются только глазами; все виды шума, звуков и тонов воспринимаются только ушами; различные вкусы и запахи — только носом и нёбом. И если эти органы или нервы, которые являются проводниками для доставки их извне на аудиенцию в мозг, в приемную ума (если можно так выразиться), так расстроены, что не выполняют своих функций, то идеи не имеют никакой лазейки, никакого иного пути сделать себя заметными и быть воспринятыми разумом.

Наиболее важные из идей, относящихся к осязанию,— это тепло, холод и плотность. Все остальные, заключающиеся почти исключительно в чувственно воспринимаемой конфигурации (например, гладкое и шероховатое) или же в большем или меньшем сцеплении частей (например, твердое и мягкое, упругое и хрупкое), достаточно очевидны.

2. *Немногие простые идеи имеют имена.* Я думаю, нет надобности перечислять отдельно все *простые идеи*, относящиеся к каждому чувству. Да это и невозможно, ибо идей, относящихся к большинству чувств, гораздо

больше, чем мы имеем для них имен. Различные запахи, которых почти столько же, если не больше, чем видов тел на свете, по большей части не имеют имен. Слова «благовонный» и «зловонный» обыкновенно достаточны для выражения этих идей, в действительности же [употреблять их] будет не намного лучше, чем называть эти идеи приятными и неприятными; запах розы и запах фиалки одинаково благовонны, но эти идеи, конечно, очень разнятся друг от друга. Различные вкусы, идеи которых мы воспринимаем своим нёбом, не намного лучше снабжены именами. «Сладкое», «горькое», «кислое», «терпкое» и «соленое» — вот почти все эпитеты, которые мы имеем для обозначения бесчисленного множества [ощущений] вкуса, различных не только почти для каждого рода существ, но и для различных частей одного и того же растения, плода или животного. То же самое можно сказать про цвета и звуки. Поэтому в исследовании о простых идеях, даваемом здесь мною, я ограничусь рассмотрением только идей, которые более всего пригодны для нашей теперешней цели или которые сами по себе меньше обращают на себя внимание, хотя и очень часто входят в состав наших сложных идей. К их числу, я думаю, могу, пожалуй, отнести идею *плотности*, исследованием которой я и займусь поэтому в следующей главе.

Глава четвертая
О ПЛОТНОСТИ

1. *Мы получаем эту идею от осязания. Идею плотности* мы получаем от осязания. Она возникает из сопротивления, которое мы встречаем в теле при вступлении на его место другого тела, до тех пор пока первое [из них] не оставит этого места. Нет идеи, которую мы получали бы от ощущения более постоянно, чем *плотность*. В каком бы мы ни были положении, двигаемся ли мы или остаемся в покое, мы всегда чувствуем под собой нечто такое, что нас поддерживает и не дает нам погружаться ниже; и тела, с которыми мы соприкасаемся каждый день, дают нам возможность заметить, что, находясь между нашими руками, они с непреодолимою силой мешают сближению тех частей рук, которые сжимают. То, что так мешает сближению двух движущихся друг к другу тел, я называю *плотностью*. Я не буду спорить о том, ближе ли это значение слова «плотный» к его первоначальному смыслу,

чем то, в котором употребляют его математики. Довольно того, что, на мой взгляд, обычное понятие *плотности* если не оправдывает, то допускает мое истолкование. Но если кто признает за лучшее назвать это *непроницаемостью*, он встретит мое согласие. Только я думаю, что термин «плотность» больше подходит для выражения этой идеи не только вследствие его обычного употребления в этом смысле, но также и потому, что он несет в себе что-то более положительное, чем отрицательная «непроницаемость», которая, возможно, является больше следствием *плотности*, чем самой *плотностью*. Из всех других эта идея кажется наиболее тесно связанной с телом и существенной для него, так как ее можно найти или представить себе только в материи. И хотя наши чувства знают ее только в массе материи, которая достаточно велика для возбуждения в нас ощущения, но ум, получив однажды эту идею от таких более крупных тел, воспринимаемых ощущением, прослеживает ее дальше и рассматривает ее, так же как и форму, в мельчайших частицах материи, какие только могут существовать, и находит ее неразрывно связанною с телом, где бы оно ни находилось и каким бы изменениям ни подвергалось.

2. *Плотные тела наполняют пространство.* Идея плотности относится к телу, отчего мы постигаем, что оно *заполняет пространство.* Идея этого заполнения пространства состоит в том, что, представляя себе какое-нибудь место занятым какою-нибудь плотною субстанцией, мы понимаем, что она занимает его так, что исключает оттуда всякую другую плотную субстанцию и всегда помешает двум любым другим телам, движущимся друг к другу по прямой линии, соприкоснуться друг с другом, если только она не покинет срединного между ними положения, уйдя по линии, идущей в сторону от пути, по которому движутся эти тела. Такую идею в достаточной мере доставляют нам тела, с которыми мы сплошь и рядом встречаемся.

3. *Плотность отлична от пространства.* Это сопротивление, вследствие которого одно тело не пускает другое на занимаемое им место, так велико, что никакой силе, как бы велика она ни была, не преодолеть его. Все тела на свете, сжимая каплю воды со всех сторон, никогда не смогут преодолеть сопротивление, которое она, как ни податлива, оказывает их сближению, пока ее не удалят с их пути. Этим наша *идея плотности отличается* как *от [идеи] чистого пространства*, не способного ни к сопро-

тивлению, ни к движению, так и от обычной *идеи твердости*. Ибо можно представить себе два тела на расстоянии, так что они могут приближаться друг к другу, не трогая или не перемещая никакой другой плотной вещи до того, как встретятся их поверхности; таким путем, думается мне, мы получаем ясную идею пространства без *плотности*, ибо я спрашиваю, может ли человек (не доходя до уничтожения какого-либо отдельного тела) иметь идею движения только одного тела без того, чтобы какое-нибудь другое тело немедленно заняло его место. Я считаю очевидным, что может: идея движения одного тела так же мало включает идею движения другого, как мало идея квадратной формы одного тела включает идею квадратной формы другого. Я не спрашиваю, существуют ли тела так, чтобы движение одного тела действительно не могло быть без движения другого. Решить это в ту или другую сторону — значит бездоказательно решить вопрос о *пустоте*. Я спрашиваю только о том, нельзя ли иметь идею одного движущегося тела при покое остальных. И мне кажется, никто не будет отрицать этого. А если так, то покидаемое место дает нам идею чистого пространства без плотности, в которое другое тело может войти без всякого сопротивления или толчка со стороны какого-нибудь тела. Когда поршень насоса поднят, то пространство, которое прежде занимал поршень в трубе, будет, конечно, тем же самым, последует ли какое-нибудь другое тело за движением поршня или нет. Нет противоречия и в том, что за движением какого-нибудь одного тела не воспоследует движение другого, которое только соприкасается с ним. Но необходимость такого движения построена *лишь* на предположении о наполненности мира, а не на отчетливых идеях пространства и плотности, которые так же различны, как сопротивление и несопротивление, толчок и нетолчок. И что люди имеют идею пространства без тела, ясно показывают сами споры о *пустоте*, что указано в другом месте [10].

4. *Она отлична и от твердости. Плотность отличается* также *от твердости* тем, что она состоит в наполненности занимаемого ею места и в абсолютном исключении из него всех других тел, а твердость — в прочном сцеплении частиц материи, образующих массы доступного восприятию объема, так что целое нелегко изменяет свою форму. В самом деле, мы даем вещам имена «твердый» и «мягкий» только по отношению к строению нашего собственного тела. Мы обыкновенно называем

твердым то, что скорее причинит нам боль, чем изменит свою форму под давлением какой-нибудь части нашего тела, и, наоборот, мягким то, что изменяет положение своих частиц при легком и безболезненном прикосновении.

Но эта трудность изменения взаиморасположения доступных восприятию частиц или формы целого сообщает самому твердому телу на свете нисколько не больше плотности, чем самому мягкому: алмаз ни на йоту не плотнее воды. Ибо, если между двумя гладкими сторонами двух кусков мрамора будет только вода или воздух, они, конечно, сблизятся друг с другом легче, чем если между ними будет алмаз, но не потому, что частицы алмаза более плотны, чем частицы воды, и не потому, что они оказывают большее сопротивление, а потому, что частицы воды, легче отделяясь друг от друга, легче могут быть удалены боковым движением и дают возможность сблизиться двум кускам мрамора. Но если бы их можно было удержать от удаления этим боковым движением, они вечно мешали бы сближению этих двух кусков мрамора, так же как и алмаз, и было бы так же невозможно силою преодолеть их сопротивление, как и сопротивление частиц алмаза. Самое мягкое тело на свете, если его не убрать с дороги, будет так же непреодолимо сопротивляться схождению двух других тел и оставаться между ними, как и самое твердое, какое только можно найти или представить себе. Кто хорошенько наполнит обладающее слабым сопротивлением тело воздухом или водой, живо почувствует его сопротивление; и кто думает, что только твердые тела мешают сближению его рук, быть может, соизволит сделать опыт с воздухом, заключенным в футбольном мяче. Опыт, который, как мне сказали, был сделан во Флоренции с полым, наполненным водой и прочно закупоренным золотым шаром, еще более убедительно показывает плотность такого мягкого тела, как вода. Действительно, когда наполненный таким образом золотой шар положили под пресс, который приводился в движение огромной силой винтов, вода проложила себе путь через поры этого очень плотного металла и, не находя внутри места для более тесного сближения своих частиц, вышла наружу, где выступила подобно росе и таким образом вытекла каплями раньше, чем стенки шара поддались под сильным давлением сжимавшей его машины [1].

5. *От плотности зависят толчок, сопротивление и продвижение вперед.* Этой идеей плотности протяжен-

ность тела отличается от протяженности пространства. Протяженность тела — не что иное, как сцепление, или непрерывность, плотных, отделимых частиц, способных к движению; протяженность пространства — не что иное, как непрерывность неплотных, неотделимых, неспособных к движению частиц. *От плотности тел зависит* также *их взаимное столкновение, сопротивление и продвижение вперед.* Некоторые убеждены (к ним я причисляю и себя), что они имеют ясные и отчетливые идеи чистого пространства и плотности и могут мыслить о пространстве, не заключающем чего-либо в нем, что сопротивляется телу и что тело продвигает вперед. Они думают, что у них эта идея чистого пространства столь же ясна, как их идея протяженности тела; идея расстояния между противоположными частями вогнутых поверхностей одинаково ясна как без идеи, так и с идеей находящихся в средине плотных частиц. С другой стороны, они убеждены, что отдельно от этой идеи чистого пространства они имеют идею чего-то такого, что заполняет пространство и может быть продвинуто вперед от толчка других тел или сопротивляться их движению. Если другие не имеют этих двух идей раздельно, а смешивают их и делают из них только одну [12], то я не понимаю, как люди, имеющие одну и ту же идею под различными именами или различные идеи под одним и тем же именем, могут говорить друг с другом в таком случае с бóльшим успехом, чем человек не слепой и не гухой, имеющий отличные друг от друга идеи алого цвета и звука трубы, мог бы рассуждать об алом цвете со слепым, о котором я говорю ниже [13] и который воображал, будто идея алого цвета похожа на звук трубы.

6. *Что она есть?* Если кто спросит меня, *что такое эта плотность*, я отошлю его к его чувствам, чтобы они его просветили. Пусть он положит между рук кремень или надутый футбольный мяч и постарается соединить руки, тогда он узнает. Если он сочтет, что это недостаточное объяснение плотности, чтó она такое и в чем состоит, я обещаю сообщить ему, чтó она такое и в чем состоит, когда он расскажет мне, чтó такое мышление и в чем оно состоит, или объяснит мне, чтó такое протяженность или движение — возможно, это покажется гораздо более легким делом. Наши простые идеи таковы, как нас учит опыт. Если же мы, не довольствуясь этим, будем стараться словами разъяснить их в душе, наши попытки будут столь же успешны, как старания разговорами осве-

тить темноту души слепого и растолковать ему идеи света и цветов. Причину этого явления я изложу в другом месте [14]

Глава пятая
О ПРОСТЫХ ИДЕЯХ ОТ РАЗНЫХ ЧУВСТВ

Идеи, приобретаемые более чем одним чувством,— это идеи *пространства* или *протяженности, формы, покоя* и *движения,* ибо они производят впечатления, воспринимаемые и глазами и осязанием. И мы можем как зрением, так и осязанием воспринимать и вводить в свою душу *идеи* протяженности, формы, движения и покоя тел. Но, имея случай поговорить о них подробнее в другом месте [15], я их здесь только перечисляю.

Глава шестая
О ПРОСТЫХ ИДЕЯХ РЕФЛЕКСИИ

1. *Простые идеи рефлексии — это действия ума в отношении его других идей.* Получая извне упомянутые в предыдущих главах идеи, душа, обращая свой взор вовнутрь, на себя, и наблюдая свои действия в отношении этих приобретенных ею идей, получает отсюда другие идеи, которые так же способны быть объектами ее созерцания, как и идеи, воспринимаемые от внешних вещей.

2. *Идею восприятия и идею воли мы получаем от рефлексии.* Два основных главных вида деятельности души, которые чаще всего исследуются и настолько часто встречаются, что каждый, кто желает, может заметить их в себе,— это *восприятие,* или *мышление* [16], и *желание,* или *хотение.* Сила мышления называется *разумом,* а сила желания называется *волею*; обе эти силы ума именуются *способностями.* О некоторых модусах данных простых идей рефлексии, таких, как *вспоминание, различение, рассуждение, суждение, познавание, вера* и т. д., я буду иметь случай поговорить позже [17]

Глава седьмая
О ПРОСТЫХ ИДЕЯХ КАК ОЩУЩЕНИЯ, ТАК И РЕФЛЕКСИИ

1. *Удовольствие и страдание.* Имеются другие простые идеи, проникающие в душу всеми путями как ощу-

щения, так и рефлексии, а именно *удовольствие,* или *наслаждение,* и его противоположность — *страдание,* или *неудовольствие,* а также *сила, существование, единство.*

2. *Наслаждение* или *неудовольствие,* то или другое, соединяются почти со всеми нашими идеями как ощущения, так и рефлексии. Едва ли имеется какое-нибудь возбуждение наших чувств извне, какая-нибудь скрытая мысль в нашем уме, которые не были бы способны доставить нам *удовольствие* или *страдание.* Словами «удовольствие» и «страдание» я хочу обозначить все, что нас восхищает или огорчает, все равно, происходит ли это от каких-нибудь мыслей нашей души или от чего-либо оказывающего действие на наше тело. Ибо, будем ли мы называть это *удовлетворением, наслаждением, удовольствием, счастьем* и т. д., с одной стороны, или *неудовольствием, тревогой, страданием, терзанием, сокрушением, несчастьем* и т. д.— с другой, это всегда лишь различные степени одного и того же относящегося к *идеям удовольствия* и *страдания,* наслаждения или неудовольствия — эти названия я и буду чаще всего употреблять для обозначения этих двух видов идей.

3. Бесконечно мудрый творец нашего бытия, дав нам власть распоряжаться различными частями нашего тела, приводить их в движение или оставлять в покое по нашему желанию и при помощи их движений двигать самих себя и другие соприкасающиеся тела, в чем состоят все действия нашего тела; дав также способность нашей душе в различных случаях выбирать среди ее идей, о какой из них она будет думать, и исследовать тот или иной предмет с рассудительностью и вниманием, чтобы побудить нас к тем действиям мышления и движения, на которые мы способны, [дав нам все это], он соблаговолил соединить с некоторыми мыслями и ощущениями *восприятие наслаждения.* Если бы наслаждение было совершенно отделено от всех наших внешних ощущений и внутренних мыслей, мы не имели бы основания предпочитать одну мысль или действие другим, невнимательность — вниманию или движение — покою, не двигали бы тогда своим телом, не пользовались бы своим умом, а предоставляли бы своим мыслям (если только можно так выразиться) плыть по течению без всякого направления или намерения, позволили бы идеям своей души, точно пустым теням, появляться там как придется, без всякого к ним внимания. В таком случае, как бы ни был богато одарен человек способностями разума и воли, он

остался бы существом весьма ленивым и недеятельным и проводил бы свое время в вялом, летаргическом сне. Нашему мудрому творцу было поэтому угодно соединить с различными предметами и получаемыми от них идеями, а также с различными нашими мыслями сопутствующее им удовольствие — для различных предметов в различной степени, дабы дарованные нам способности не могли остаться совершенно праздными и не примененными нами.

4. *Страдание* имеет ту же самую силу и пользу заставлять нас действовать, что и удовольствие, ибо мы для избежания страдания прилагаем свои способности с такою же готовностью, как и для достижения удовольствия. На одно только надо обратить внимание: *страдание часто причиняют те же самые объекты* и идеи, *которые вызывают* у нас *удовольствие*. Эта близкая связь между ними, которая заставляет нас часто страдать от ощущений, от которых мы ждали удовольствия, дает нам новый повод восхищаться мудростью и добротой нашего творца, который в целях сохранения нашего существования соединил приложение к нашему телу многих вещей со страданием, предупреждая нас о возможном с их стороны вреде и как бы советуя держаться в отдалении от них. Но, имея в виду не просто наше сохранение, а сохранение всех частей тела и органов в их совершенстве, он во многих случаях соединил страдание с теми же самыми идеями, которые услаждают нас. Так, теплота, очень приятная для нас при одной степени, при незначительном увеличении становится необыкновенною мукой; даже самый приятный из всех чувственно воспринимаемых предметов — свет, если его слишком много и он увеличивается сверх нужной для наших глаз меры, вызывает весьма мучительное ощущение. Природа очень мудро и милостиво устроила так, что когда какой-нибудь предмет силою своего воздействия расстраивает органы ощущения, строение которых не может не быть очень тонким и деликатным, то страдание предупреждает нас, чтобы мы отступили раньше, чем орган совершенно расстроится и станет не способным выполнять свои специальные функции в будущем. Рассмотрение причиняющих страдание предметов вполне убедит нас, что цель и польза страдания именно таковы. В самом деле, хотя сильный свет невыносим для наших глаз, однако самый глубокий мрак вовсе не причиняет им боли, потому что, не вызывая в глазу никаких расстраивающих движений, оставляет этот тонкий орган невредимым в его естественном состоя-

нии. Между тем избыток холода мучит нас так же, как и избыток тепла, потому что он столь же губителен для температуры, которая необходима для сохранения жизни и отправления различных функций тела и состоит в умеренной степени теплоты или, если вам угодно, в движении незаметных частиц нашего тела, ограниченном определенными пределами [18]

5. Сверх всего этого мы можем найти и другую причину того, *почему* бог рассеял *различные степени удовольствия и страдания во всех вещах, которые окружают нас и воздействуют на нас*, и смешал их вместе почти во всем, с чем должны иметь дело наши мысли и чувства: чтобы мы, находя несовершенство, неудовлетворенность и отсутствие полного счастья во всех радостях, какие может доставить нам сотворенное, стремились искать источник радости в том, *в ком «полнота радостей... блаженство в десннце»* [19] *его.*

6. Хотя сказанное здесь мною, вероятно, не уяснит нам *идей удовольствия и страдания* больше, чем это делает наш собственный опыт, представляющий собой единственный способ получить их, однако рассмотрение причины того, почему они связаны со столь многими другими идеями, быть может, будет соответствовать главной цели настоящего исследования, потому что послужит тому, чтобы дать нам правильное суждение о мудрости и благости верховного властителя всех вещей, ибо познание и почитание его — главная цель всех наших мыслей, истинное занятие всех наших умов (understandings).

7. *Существование и единство. Существование* и *единство* — две другие идеи, подсказываемые разуму каждым предметом извне и каждой идеей изнутри. Когда идеи находятся в нашей душе, мы рассматриваем их как находящиеся там в данный момент, точно так же как мы признаем вещи находящимися вне нас в данный момент, т. е. существующими, или имеющими *существование.* Точно так же всё, что мы можем признавать одной вещью, будет ли это реальное существо или идея, доставляет разуму *идею единства.*

8. *Сила, [или способность]* (power). *Сила* также одна из тех простых идей, которые мы получаем от *ощущения* и от *рефлексии.* Ибо мы приобретаем *идею силы* следующими двумя путями: мы замечаем по себе, что можем по желанию двигать разными находящимися в покое частями нашего тела; с другой стороны, каждую минуту наши

чувства наталкиваются на действия, которые одно природное тело может произвести на другое.

9. *Последовательность.* Есть кроме этих еще одна идея, которую хотя и подсказывают наши чувства, но более постоянно нам дает то, что происходит в нашей собственной душе. Это *идея последовательности.* Если мы заглянем непосредственно внутрь себя и подумаем о том, что́ там видно, мы найдем, что наши идеи все время, пока мы бодрствуем или мыслим, идут цепью, причем без перерыва — одни уходят, другие приходят.

10. *Простые идеи — материал всего нашего знания.* Если не все, то по крайней мере (как я и думаю) самые значительные из тех *простых идей*, которыми обладает ум и из которых составляется все его остальное знание. Все они получены только двумя вышеупомянутыми путями — *ощущением* и *рефлексией.*

Пусть никто не думает, что [простые идеи] слишком узкие границы для деятельности широкого человеческого ума, который подымается выше звезд и не может быть ограничен пределами мира, часто простирает свои мысли даже за крайние границы материи и совершает вторжения в эту непостижимую *пустоту.* Пусть так, но хочу, чтобы кто-нибудь указал хотя бы одну *простую идею, полученную* не одним *из* вышеупомянутых *путей*, или хотя бы одну *сложную идею, составленную* не *из этих простых идей.* Да и не покажется странным, что мы считаем эти немногие простые идеи достаточными, чтобы занять самое быстрое мышление и самые большие способности и доставить материал для всего разнообразного знания и еще более разнообразных представлений и мнений всего человечества, если мы обратим внимание на то, сколько слов можно составить из различных сочетаний двадцати четырех букв [20], или если мы сделаем один шаг дальше и подумаем только о разнообразии комбинаций, возможных лишь с одной из вышеупомянутых идей — с числом. Запас их поистине неисчерпаем и бесконечен. А какое широкое и необъятное поле одна только протяженность доставляет математикам!

Глава восьмая

ДАЛЬНЕЙШИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О НАШИХ ПРОСТЫХ ИДЕЯХ

1. *Положительные идеи от отрицательных причин* [21]. Что касается простых идей ощущения, то надо обратить

внимание, что все устроенное в природе таким образом, что, воздействуя на наши чувства, порождает в душе какое-нибудь восприятие, вызывает этим в разуме простую *идею*. Какова бы ни была внешняя причина ее, когда она станет заметной для нашей различающей способности, ум рассматривает ее и считает такой же реальной *положительной идеей* в разуме, как и всякую другую, хотя, может быть, причиною ее является лишь недостаток чего-нибудь в предмете.

2. Так, идеи тепла и холода, света и мрака, белого и черного, движения и покоя — одинаково ясные и *положительные идеи* в уме, хотя, быть может, производящей *причиною* их иногда является только *отсутствие* чего-нибудь в предметах, от которых наши чувства получают эти идеи. При рассмотрении идей разум считает всех их отчетливыми положительными идеями, не обращая внимания на вызывающие их причины; исследование этой причины относится не к идее, как она существует в разуме, а к природе вещей, существующих вне нас. Это две совершенно различные вещи, которые нужно стараться различать. Одно дело — воспринимать и знать идею белого или черного, и совсем другое — исследовать, какие и в каком порядке расположенные на поверхности частицы заставляют предмет казаться белым или черным.

3. Живописец или маляр, никогда не исследовавший причины этих идей, имеет в своем разуме идеи белого, черного и других цветов столь же ясно, совершенно и отчетливо, а быть может даже более отчетливо, чем философ, который занимается изучением их природы и считает себя знающим, насколько та и другая идея по своей причине положительна или отрицательна. И *идея черного* в его уме нисколько не менее *положительна*, чем идея белого, *хотя бы причина* этого цвета во внешнем предмете и *была только отрицанием*.

4. Если бы целью моего настоящего предприятия было исследование естественных причин и способов восприятия, я бы привел в качестве основания того, *почему отрицательные причины*, по крайней мере в некоторых случаях, *могут порождать положительные идеи*, следующее. Так как всякое ощущение вызывается в нас только различными степенями и видами движения наших жизненных духов, различно возбуждаемых внешними предметами, то ослабление какого-либо прежнего движения должно так же необходимо вызывать новое ощущение, как и его изменение или усиление, и таким образом

порождать новую идею, которая зависит только от различных движений жизненных духов в этом органе [22].

5. Но я не буду решать здесь, так ли это, а призываю в свидетели собственный опыт каждого: не бывает ли тень человека, которая состоит только в отсутствии света (и чем полнее отсутствие света, тем заметнее тень), не бывает ли она, когда смотрят на нее, причиною такой же ясной и положительной идеи в уме, как и сам человек, хотя бы озаренный ярким солнечным светом! И картина тени — положительная вещь. Да, у нас есть *отрицательные названия,* которые обозначают не прямо положительные идеи, но их отсутствие, например «безвкусный», «тишина», «ничто» и т. д.; слова эти указывают на положительные идеи, например «вкус», «звук», «существо», с обозначением их отсутствия.

6. Таким образом, можно вправду сказать, что мы видим мрак. Ибо если мы представим себе совершенно темное отверстие, из которого не исходит никакого света, то можно, конечно, видеть его очертание; оно может быть также нарисовано; а разве чернила, которыми я пишу, вызывают другую идею? Указанные здесь мною отрицательные причины положительных идей соответствуют общему мнению, но на деле решить, бывают ли действительно идеи от отрицательных причин, трудно, пока не будет определено, *является ли покой отрицанием в большей степени, нежели движение.*

7. *Идеи в уме, качества в телах.* Чтобы лучше раскрыть природу наших идей и толковать о них понятно, будет удобно провести в них различие, поскольку они являются идеями, или восприятиями, в нашем уме и поскольку они — видоизменения материи в телах, возбуждающих в нас такие восприятия. Это нужно для того, чтобы мы *не могли* думать (как, быть может, это обыкновенно делают), будто идеи — точные образы и *подобия* чего-то внутренне присущего предмету. Большинство находящихся в уме идей ощущения так же мало похожи на нечто находящееся вне нас, как мало похожи на наши идеи обозначающие их названия, хотя последние и способны, как только мы их услышим, вызывать в нас эти идеи.

8. Все, что ум воспринимает в себе и что есть непосредственный объект восприятия, мышления или понимания, я называю идеею; силу, вызывающую в нашем уме какую-нибудь идею, я называю *качеством* предмета, которому эта сила присуща. Так, снежный ком способен

порождать в нас *идеи белого, холодного* и *круглого*. Поэтому силы, вызывающие эти идеи в нас, поскольку они находятся в снежном коме, я называю *качествами*, а поскольку они суть ощущения, или восприятия, в наших умах (understandings), я называю их *идеями*. Если я говорю иногда об идеях, как бы находящихся в самих вещах, это следует понимать таким образом, что под ними имеются в виду те качества в предметах, которые вызывают в нас идеи.

9. *Первичные качества*. Среди рассматриваемых таким образом качеств в телах есть, во-первых, такие, которые совершенно неотделимы от тела, в каком бы оно ни было состоянии; такие, которые оно постоянно сохраняет при всех переменах и изменениях, каким оно подвергается, какую бы силу ни применить к нему; такие, которые чувства постоянно находят в каждой частице материи, обладающей достаточным для восприятия объемом, а ум находит, что они неотделимы ни от какой частицы материи, хотя бы она была меньше той, которая может быть воспринята нашими чувствами. Возьмите, например, зерно пшеницы и разделите его пополам — каждая половина все еще обладает *плотностью, протяженностью, формой* и *подвижностью;* разделите его снова — оно все еще сохраняет эти самые качества; разделяйте его дальше так до тех пор, пока части не станут незаметными, и все-таки каждая часть будет сохранять все эти качества. Ибо разделение (а это все, что производит с другими телами мельничный жернов, или пестик [в ступке], или какое-нибудь другое орудие, сводя тело к незаметным частям) ни у какого тела никогда не может отнять плотность, протяженность, форму или подвижность, а только образует две или больше различных и отделенных друг от друга масс материи из того, что прежде было одною массою. Все эти отдельные массы, принимаемые за такое-то количество раздельных тел, после раздробления образуют [их] определенное число. Названные *качества* тела я называю *первоначальными* или *первичными*. Мне кажется, мы можем заметить, что они порождают в нас простые идеи, т. е. плотность, протяженность, форму, движение или покой и число.

10. *Вторичные качества*. Во-вторых, такие *качества*, как цвета, звуки, вкусы и т. д., которые на деле не играют никакой роли в самих вещах, но представляют собой силы, вызывающие в нас различные ощущения *первичными качествами* вещей, т. е. объемом, формой,

строением и движением их незаметных частиц, я называю *вторичными качествами.* К ним можно бы присоединить третий вид, признаваемый лишь за силы, хотя это реальные качества в предмете в такой же степени, как и те, которые я, приноравливаясь к обычному способу выражения, называю *качествами,* но для различения — *вторичными качествами.* Ибо способность огня производить новую окраску или густоту в воске или глине через свои первичные качества — такое же качество огня, как и его способность порождать во мне новую идею, или ощущение, теплоты или горения, которого я раньше не испытывал, через те же самые первичные качества, т. е. объем, строение и движение своих незаметных частиц.

11. *Как первичные качества производят свои* идеи? Ближайший вопрос, который мы должны рассмотреть, сводится к тому, как *тела* вызывают в нас идеи. Очевидно, *посредством толчка* — единственно возможного для нас способа представить себе воздействия тел [23]

12. Если внешние предметы не связаны [непосредственно] с нашим умом, когда они вызывают в нем идеи, а мы все-таки воспринимаем *эти первоначальные качества* в тех предметах, которые поодиночке предстают перед нашими чувствами, то очевидно, что через посредство наших нервов, или жизненных духов, через посредство некоторых частей нашего тела некоторое движение должно передаваться от них мозгу, или местонахождению ощущений, чтобы *в нашем уме вызвать отдельные* идеи *этих объектов.* А так как протяженность, форма, число и движение тел заметной величины могут быть восприняты зрением на расстоянии, то ясно, что некоторые в отдельности незаметные тела должны исходить от них к глазам и посредством этого передавать мозгу некоторое *движение,* вызывающее в нас идеи о них.

13. *Как вызывают их вторичные качества?* Можно представить себе, что *идеи вторичных качеств* так же *вызываются* в нас тем же самым способом, как и идеи первоначальных качеств, т. е. *воздействием незаметных частиц на наши чувства.* Ведь ясно, что есть тела, и их довольно много, которые так малы, что мы не можем ни одним своим чувством обнаружить их объем, форму или движение (таковы, очевидно, частицы воздуха, воды и другие гораздо меньшие частицы, которые, быть может, настолько же меньше частиц воздуха или воды, насколько последние меньше горошин и градин). Предположим теперь, что различные движения и формы, объемы и числа

таких частиц, действуя на разные органы наших чувств, вызывают в нас различные ощущения, которые мы имеем от цветов и запахов тел, что, например, фиалка толчком таких незаметных частиц материи особой формы и объема, различной степенью и видоизменениями их движений вызывает в нашем уме идеи голубого цвета и приятного запаха этого цветка. Представлять себе, что бог соединил такие *идеи* с непохожими на них движениями, возможно, так же как и то, что он соединил идею боли с движением режущего наше тело куска стали, совершенно непохожим на эту идею.

14. То, что я сказал о *цветках* и *запахах*, равным образом относится ко *вкусам* и *звукам и другим подобным чувственным качествам*. Какую бы ни приписали им по ошибке реальность, они на деле не играют никакой роли в самих предметах, но суть вызывающие в нас различные ощущения силы и *зависят от* указанных мною *первичных качеств*, а именно от объема, формы, строения и движения частиц.

15. *Идеи первичных качеств суть* [*продукт*] *сходства, вторичных — нет*. Отсюда, мне кажется, легко заметить, что *идеи первичных качеств* тел *сходны* с ними, и их прообразы действительно существуют в самих телах, но *идеи, вызываемые* в нас *вторичными качествами*, вовсе *не имеют сходства* с телами. В самих телах нет ничего сходного с этими нашими идеями. В телах, называемых нами по этим идеям, есть только способность вызывать в нас эти ощущения. И то, что является сладким, голубым или теплым в идее, то в самих телах, которые мы так называем, есть только известный объем, форма и движение незаметных частиц.

16. *Пламя* зовут *горячим* и *ярким*, *снег — белым* и *холодным*, *манну — белой* и *сладкой* по идеям, которые эти предметы в нас вызывают. Обыкновенно думают, будто эти качества в вещах — то же, что в нас эти идеи, будто одно совершенно сходно с другим, как это бывает в зеркале. Большинство людей признало бы крайне странным, если бы кто утверждал иначе. Но кто обратит внимание на то, что *один и тот же огонь* на одном расстоянии *возбуждает* в нас ощущение *теплоты*, а при приближении — совершенно иное: ощущение *боли*, тот должен подумать, есть ли у него основание утверждать, что *идея теплоты*, вызванная в нем огнем, действительно находится *в огне*, а *идея боли*, вызванная в нем тем же самым огнем и тем же самым способом, *не* находится

в *огне*. Почему белизна и холод находятся в снегу, а боль нет, когда снег вызывает в нас и ту и другую идею и может это сделать только объемом, формой, числом и движением своих плотных частиц?

17. Определенные *объем, число, форма и движение частиц огня или снега реально находятся в них,* воспринимают ли их чьи-либо чувства или нет. Их, следовательно, можно назвать *реальными качествами,* потому что они реально существуют в этих телах. Но *свет, тепло, белизна* или *холод реальны в них не более, чем недомогание или боль* — в манне. Уберите эти ощущения. Пусть глаза не видят света или цветов, пусть уши не слышат звуков, нёбо не ощущает вкуса, нос не обоняет — и все цвета, вкусы, запахи и звуки как особые идеи исчезнут, прекратят существование и сведутся к своим причинам, т. е. к объему, форме и движению частиц.

18. Кусок манны заметного объема может породить в нас идею круглой или квадратной формы, а при переходе с одного места на другое — идею движения. Эта идея представляет движение в движущейся манне таким, каким оно действительно есть; круг или квадрат — те же самые, находятся ли они в идее или в жизни, в уме или в манне; и *движение и форма действительно находятся в манне,* все равно, обращаем мы внимание на них или нет. Каждый без труда согласится с этим. Но кроме того, объемом, формой, строением и движением своих частиц манна способна вызвать в нас ощущения недомогания, а иногда и острой боли или рези. Что эти *идеи недомогания и боли не находятся* в манне, а есть результаты ее воздействия на нас, которых нет нигде, когда мы их не чувствуем, с этим также без труда согласится всякий. А между тем трудно убедить людей, что *белизна и сладость реально не находятся в манне,* а что они только результаты воздействия манны на глаза и нёбо движением, расположением и формой ее частиц, как вызываемые манной боль и недомогание есть, бесспорно, только результаты ее воздействия на желудок и кишки расположением, движением и формой ее незаметных частиц (ибо ничем иным, как уже было доказано, не может воздействовать тело). Как будто манна не может воздействовать на глаза и нёбо и через это вызывать в уме не существующие в нем самом особые, отличные друг от друга идеи, так же, как она, по нашему признанию, может воздействовать на кишки и желудок и через это вызывать отличные друг от друга идеи, которых он сам по себе

не имеет! Так как все эти идеи — результаты воздействия манны на различные части нашего тела размером, формой, числом и движением ее частиц, то требуется некоторое доказательство для объяснения того, почему идеи, вызываемые глазами и нёбом, скорее должны считаться действительно существующими в манне, чем идеи, вызываемые желудком и кишками, или почему боль и недомогание — идеи, представляющие собой воздействие манны,— следует считать нигде не существующими, когда их не ощущают, а сладость и белизну, столь же неизвестным образом произведенные действием той же самой манны на другие части нашего тела, следует признавать в манне, когда их не видят и не пробуют на вкус.

19. Посмотрим на красный и белый цвет в порфире [21] Сделайте так, чтобы свет не падал на него, и его цвета исчезнут; он более не вызывает в нас этих идей. По возвращении свет вновь вызывает в нас эти явления. Можно ли думать, чтобы в порфире происходили какие-то действительные изменения от присутствия или отсутствия света и чтобы идеи белизны и красноты действительно находились в освещенном порфире, когда *в темноте он*, очевидно, *не имеет никакой окраски*? Действительно, порфир имеет такое взаимное расположение частиц и днем и ночью, которое способно вызывать в нас идею красноты, когда лучи света отражаются одними частями этого твердого камня, и идею белизны, когда они отражаются другими его частями. Но в нем самом никогда не бывает ни белизны, ни красноты, а есть только такое строение частиц, которое способно вызывать в нас такие ощущения.

20. Растолките миндаль. Чистый белый *цвет* превратится в грязный, сладкий *вкус* — в маслянистый. Но какую реальную перемену в теле могут произвести удары пестиком, кроме изменения его *строения*?

21. Так как тем самым проведены различия между идеями и они стали понятными, то можно объяснить, каким образом одна и та же вода в одно и то же время может в одной руке вызывать идею холода, в другой — идею тепла. Если б эти идеи действительно находились в воде, то было бы невозможно, чтоб одна и та же вода в одно и то же время была и горячей и холодной. Наоборот, если мы вообразим себе, что *теплота*, как она чувствуется *нашею рукою*, есть *только известный вид и степень движения в мельчайших частицах наших нервов, или жизненных духов*, то мы можем понять, каким образом возможно, что одна и та же вода в одно и то же время

в одной руке вызывает ощущение тепла, а в другой — ощущение холода. С формой, однако, никогда не бывает ничего подобного: никогда не вызывает идеи квадрата в одной руке то, что вызвало идею шара в другой. Но если ощущения тепла и холода есть только увеличение или уменьшение движения в мельчайших частицах нашего тела, причиняемое корпускулами других тел, то легко понять, что если в одной руке движение сильнее, чем в другой, и если к обеим рукам приложено тело, движение в мельчайших частицах которого сильнее, чем движение в мельчайших частицах одной руки, и слабее, чем движение в мельчайших частицах другой, то оно усилит движение в одной руке и уменьшит движение в другой и таким образом вызовет зависящие от этого различные ощущения тепла и холода.

22. В только что сказанном я занялся физическим исследованием немного больше, чем, быть может, был намерен. Но необходимо было сделать хоть сколько-нибудь понятной природу ощущения и сделать ясной *разницу между качествами тел и* идеями, *которые они вызывают в уме,* без чего невозможно вразумительно рассуждать о них. И я надеюсь, мне простят это небольшое отклонение в область философии природы, ибо в нашем настоящем исследовании необходимо отличить *первичные* и *реальные качества* тел, которые всегда находятся в них (а именно плотность, протяженность, форму, число и движение или покой) и иногда воспринимаются нами (а именно когда тела, в которых они находятся, достаточно велики, чтобы их можно было различить по отдельности), от *качеств вторичных* и *приписываемых,* которые суть только силы различных сочетаний первичных качеств, когда они воздействуют, не будучи ясно различимы. Отсюда мы можем также узнать, какие идеи бывают и какие не бывают сходны с чем-нибудь таким, что действительно существует в телах, названных нами по ним.

23. *Три вида качеств в телах.* При правильном рассмотрении, стало быть, в телах имеется *три вида качеств.*

Во-первых, *объем, форма, число, расположение* и *движение или покой* их плотных частиц. Эти качества находятся в телах, воспринимаем мы их или нет. Если они такого размера, что мы можем обнаружить их, мы получаем через них идею вещи, как она есть сама по себе, что очевидно для искусственно сделанных вещей. Эти *качества* я называю *первичными.*

Во-вторых, содержащаяся во всяком теле *способность*

воздействовать особым образом на какое-либо из наших чувств *благодаря* незаметным *первичным качествам* тела и в силу этого *вызывать в нас различные идеи* разных цветов, звуков, запахов, вкусов и т. д. Эти качества называются обыкновенно чувственными.

В-третьих, содержащаяся во всяком теле *способность благодаря* особому строению *первичных его качеств* производить такое *изменение* в *объеме, форме, строении и движении другого тела,* чтобы оно действовало на наши чувства не так, как прежде. Так, солнце способно делать воск белым, а огонь способен делать свинец жидким. Эти качества называются обыкновенно [способностями, или] *силами* (powers).

Как я говорил уже, качества первого вида могут быть точно названы *реальными, первоначальными* или *первичными качествами,* потому что они находятся в самих вещах, все равно, воспринимаются они или нет, и потому что от различных их видоизменений зависят вторичные качества.

Качества второго и третьего вида есть только способность воздействовать различным образом на другие вещи, силы, которые возникают вследствие различных видоизменений упомянутых первичных качеств.

24. *Первые качества есть подобия; вторые считаются, но не бывают подобиями; третьи и не считаются и не бывают ими.* Хотя *два последних вида качеств только силы,* и не что иное как силы, касающиеся различных других тел и возникающие вследствие различных видоизменений первоначальных качеств, все-таки думают о них обычно по-другому. На качества *второго вида,* т. е. на силы, вызывающие в нас различные идеи через наши чувства, *смотрят как на реальные качества в вещах,* воздействующие на нас таким образом. Только качества *третьего вида называются и считаются простыми силами.* Например, идеи тепла или света, получаемые нашим глазом или осязанием от солнца, обыкновенно считают *реальными качествами,* существующими в солнце, и чем-то большим, нежели простыми его силами. Но когда мы рассматриваем солнце по отношению к воску, который оно растапливает или белит, то смотрим на вызванную в воске белизну и мягкость не как на качества солнца, а как на результаты воздействия его *сил.* Между тем, если правильно рассудить, изменения, происшедшие в воске, когда он побелел или растопился, заключены в солнце точно так же, как и качества света и теплоты, которые

являются моими восприятиями, когда меня солнце согревает или освещает. Все они есть в равной мере силы солнца, зависящие от его первичных качеств; в одном случае через них солнце способно изменить объем, форму, строение или движение незаметных частиц моих глаз или рук таким образом, чтобы тем самым вызвать во мне идею света или тепла; в другом случае оно способно изменить объем, форму, строение или движение незаметных частиц воска таким образом, что они становятся способными вызвать во мне отчетливые идеи белого и жидкого.

25. Причины, *почему первые качества обыкновенно признают за реальные качества, а вторые — только за простые силы,* заключаются, кажется, в следующем. Так как наши идеи различных цветов, звуков и т. д. вообще не заключают в себе объема, формы или движения, то мы не склонны признать их за следствия этих первичных качеств, участие которых в образовании этих идей не отмечается нашими чувствами и с которыми они не имеют никакого видимого сходства и никакой уловимой связи. Ощущение совсем не обнаруживает в образовании этих идей объема, формы или движения частиц, а разум не может показать, как тела своим объемом, формой и движением могут вызывать в уме идеи голубого или желтого и т. д. Вот почему мы так легко представляем себе, что эти идеи суть подобия чего-то реально существующего в самих предметах. Но во втором случае при воздействии тел, изменяющих качества друг друга, мы обнаруживаем, что произведенное качество обыкновенно не имеет ничего сходного ни с чем в вещи, производящей его; потому мы и считаем его простым действием силы. Получая от солнца идею тепла или света, мы, правда, склонны признать ее восприятием и подобием такого же качества в солнце. Но когда мы видим, что воск или белое лицо изменяют свой цвет под действием солнца, мы не можем представить себе, что это восприятие или подобие чего-то такого, что имеется в солнце, потому что не находим в самом Солнце этих различных цветов. Вследствие способности наших чувств подмечать сходство или несходство чувственных качеств в двух различных внешних предметах мы довольно легко приходим к выводу, что образование какого-нибудь чувственного качества в каком-нибудь предмете есть действие простой силы, а не передача качества, действительно существовавшего в причине, вызвавшей образование нового качества, когда мы не находим

никакого такого чувственного качества в произведшей его вещи. А так как наши чувства не способны обнаружить несходство между вызванной в нас идеей и качеством вызывающего ее предмета, то мы склонны вообразить, что наши идеи суть подобия чего-то в этих предметах, а не действия определенных сил, проявляющиеся в видоизменениях первичных качеств, с которыми вызванные в нас идеи не имеют никакого сходства.

26. *Вторичные качества — двоякого вида: во-первых, воспринимаемые непосредственно; во-вторых, воспринимаемые опосредствованно.* Заключение. Кроме вышеупомянутых *первичных качеств* тел, т. е. объема, формы, протяженности, числа и движения их плотных частиц, все остальные качества, по которым мы знакомимся с телами и отличаем их друг от друга, есть не что иное, как различные силы в них, зависящие от первичных качеств. Через эти силы тела могут или непосредственным воздействием на наше тело вызывать в нас различные идеи, или же воздействием на другие тела так изменять их первичные качества, что дают этим телам возможность вызывать в нас идеи, отличные от тех, которые они вызывали прежде. Первые качества, мне кажется, могут быть названы *вторичными качествами, воспринимаемыми непосредственно;* вторые — *вторичными качествами, воспринимаемыми опосредствованно.*

Глава девятая
О ВОСПРИЯТИИ

1. *Восприятие — первая простая идея рефлексии.* Так же как, с одной стороны, *восприятие* есть первая способность ума, применяемая к нашим идеям, так, с другой — она есть первая и простейшая идея, которую мы получаем от рефлексии, и некоторые называют ее мышлением вообще. Между тем «мышление» на английском языке означает собственно тот вид деятельности ума по отношению к его идеям, при котором ум активен и рассматривает все с определенной степенью произвольного внимания; тогда как при одном голом *восприятии* ум в большинстве случаев только пассивен и не может не воспринимать то, что воспринимает.

2. *Оно бывает только тогда, когда ум получает впечатление.— Что такое восприятие,* каждый из собственного размышления о том, что он делает, когда видит, слышит, осязает и т. д. или мыслит, узнает лучше, чем из

моих рассуждений. Кто думает о том, что происходит в его собственном уме, не может не заметить этого; а тому, кто не размышляет об этом, никакие слова в мире не дадут никакого понятия о восприятии.

3. Достоверно одно: восприятия не бывает, если при любых изменениях, происходящих в теле, они не достигают ума (mind), и если при любых воздействиях, производимых на внешние части [тела], их не замечают внутри. Огонь может жечь наше тело, производя на него не большее действие, чем на полено, если движение не сообщится мозгу и там, в уме, не будет вызвано чувство жара или идея боли, в чем и состоит *действительное восприятие.*

4. Как часто человек замечает, что, когда его ум усиленно занят созерцанием некоторых предметов, тщательно исследуя идеи, находящиеся в нем, он не обращает внимания на впечатления, которые звучащие тела производят на орган слуха, причем с такой силой, которая обычно достаточна для образования идеи звука. Органу может быть дано должное побуждение, но если оно не достигает внимания ума, то за ним не следует восприятия. Хотя в ухе возбуждено движение, которое обыкновенно вызывает идею звука, мы не слышим никакого звука. Отсутствие ощущения в этом случае не от какого-нибудь недостатка в органе и не от того, что уши подвергаются более слабому воздействию, чем в другое время, когда человек слышит, но потому, что впечатление, обыкновенно вызывающее идею (хотя и проникает через обычные органы), не принимается во внимание разумом и, следовательно, не запечатлевает в уме никакой идеи, и не происходит ощущения. *Поэтому там, где есть* ощущение (sense), *или восприятие, идея действительно вызвана и находится в уме* (understanding).

5. *Хотя у детей во чреве матери есть идеи, но у них нет врожденных идей.* Я не сомневаюсь поэтому, что *дети* благодаря применению своих чувств к воздействующим на них *во чреве матери* предметам еще до рождения *воспринимают немногие идеи* как неизбежные последствия воздействия окружающих их тел либо испытываемых ими нужд или болей. Среди них (если можно строить предположения о вещах, не вполне доступных исследованию), я думаю, идеи голода и тепла; обе они принадлежат, вероятно, к первым идеям детей, с которыми они едва ли когда-нибудь расстаются впоследствии.

6. Но хотя разумно предположить, что *дети* приоб-

ретают некоторые идеи до своего появления на свет, все же эти простые идеи *вовсе не* есть *врожденные принципы*, существование которых отстаивается иными людьми и которые мы выше отвергли. Упоминаемые здесь идеи как результаты ощущения происходят только от случающихся возбуждений тела и зависят, таким образом, от чего-то внешнего уму, отличаясь по способу своего образования от других идей, получаемых от ощущения, только тем, что они возникают по времени раньше. Между тем врожденные принципы, по предположению, имеют совершенно иной характер и не проникают в ум вследствие каких-нибудь случайных перемен или воздействий на тело, а являются будто бы первоначальными знаками, запечатленными в уме в первый же момент его бытия и формирования.

7. *Какие идеи первые, не ясно.* Подобно тому как мы можем справедливо предполагать существование некоторых идей, которые могут быть введены в умы детей еще во чреве матери, чтобы служить потребностям их жизни и бытия в нем, так и после их рождения *прежде всего запечатлеваются те идеи, которые суть первые встречающиеся* детям *чувственные качества;* среди них свет не из самых незначительных и не из самых слабых. А как жадно стремится ум приобрести все те идеи, которые не сопровождаются болью, можно догадаться, наблюдая, что новорожденные, как их ни положи, постоянно обращают свои глаза к той стороне, откуда падает свет. Но так как наиболее знакомые с самого начала идеи различны в зависимости от различных обстоятельств первого вступления детей в мир, то порядок, в каком различные идеи впервые попадают в ум, тоже очень разнообразен и неопределенен, да и не особенно важно знать его.

8. *Идеи ощущения часто изменяются суждением.* Что касается восприятия, то нужно заметить далее, что *идеи, получаемые от ощущения, часто* у взрослых и незаметно для них *изменяются суждением.* Когда мы ставим перед глазами одноцветный круглый шар, например золотой, алебастровый или янтарный, то очевидно, что им запечатлевается в нашем уме идея плоского, различно затененного круга, с различными степенями света и яркости, воспринимаемых нашими глазами. Но так как мы имеем привычку к такому восприятию, какое обыкновенно вызывают выпуклые тела и перемены в отражениях света, производимые различными чувственно воспринимаемыми

формами тел, то суждение в силу привычки тотчас же заменяет видимость ее причиной. И из того, что на деле представляет собой множество различных теней или окрасок, составляющих фигуру, суждение создает признак формы и строит для себя восприятие выпуклой формы и единообразной окраски, тогда как идея, получаемая нами [непосредственно], есть только разноцветная плоскость, что очевидно в живописи. Для пояснения этого я включаю сюда задачу весьма искусного и усердного исследователя, двигающего вперед действительное знание, ученого и почтенного г-на Молинё, которую он любезно сообщил мне в письме несколько месяцев назад; вот она: «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 что остроумный и рассудительный исследователь отвечает так: «Нет. Ибо хотя он и знает по опыту, как действуют на осязание шар и куб, но он еще не узнал из опыта, что то, что таким или иным образом действует на его осязание, должно таким или иным образом действовать и на его зрение или что выступающий угол в кубе, неровно давивший на его руку, покажется его глазу таким, как он есть в кубе» [25]. Я согласен с ответом, даваемым на свою задачу самим же этим мыслящим джентльменом, которого с гордостью называю своим другом. Я тоже думаю, что слепой, прозрев, сразу не может сказать с достоверностью, где шар и где куб, если он только видит их, хотя бы он мог безошибочно назвать их при помощи осязания и верно различить благодаря ощущаемой разнице в форме. Я свое мнение высказал и предоставляю читателю случай поразмыслить о том, сколь многим он может быть обязан опыту, самосовершенствованию и приобретенным понятиям там, где он считает, что не имеет ни малейшей пользы и помощи от них; тем более что (добавим далее) этот наблюдательный джентльмен, используя мою книгу как повод, *предлагал свой вопрос разным очень умным людям, но не встретил почти никого, кто бы дал ему сразу же верный, по его мнению, ответ, пока он своими доводами не убеждал в своей правоте.*

9. Но на мой взгляд, так обыкновенно случается только с нашими идеями, полученными от *зрения.* Так как зрение, самое обширное из всех наших чувств, вводит в наш ум идеи света и цветов, свойственные только этому чувству, а также совершенно отличные от них идеи пространства, формы и движения, различия которых изменяют внешний вид непосредственного объекта зрения, т. е. света и цветов, то мы и приучаем себя на опыте судить об одном, исходя из знания о другом. Во многих случаях по установившейся привычке в отношении вещей, с которыми мы часто соприкасаемся на опыте, это совершается так постоянно и так быстро, что мы принимаем за восприятие нашего ощущения идею, образованную нашим суждением, так что одно, а именно восприятие ощущения, служит только для возбуждения другого и на него самого едва обращают внимание. Так, кто читает или слушает сосредоточенно и с пониманием, обращает мало внимания на письменные знаки или на звуки, он обращает внимание на идеи, которые они в нем вызывают.

10. Мы не должны удивляться, что на это обращается столь мало внимания, если мы подумаем, как *быстро* совершаются *действия ума,* ибо, так же как сам ум считают не занимающим пространства, не имеющим протяженности, так и его действия кажутся не требующими времени и в одном мгновении их умещается много. Я говорю так, сравнивая их с действиями тела. Это легко может наблюдать на примере собственного мышления каждый, кто даст себе труд подумать об этом. Как быстро, точно в одно мгновение, наш ум окидывает взглядом все части доказательства, которое справедливо можно назвать очень длинным, если рассчитать время, нужное для его выражения в словах и постепенной передачи другому! Кроме того, мы не будем так удивлены, что это происходит в нас, привлекая столь мало наше внимание, если только заметим, как из-за легкости, с которой мы достигаем в выполнении чего-нибудь в силу привычки, часто какие-то вещи проходят в нас незамеченными. *Привычки,* особенно приобретенные очень рано, в конце концов приводят *к совершению действий, часто ускользающих от нашего наблюдения.* Сколько раз в течение дня закрываем мы веками свои глаза, не замечая, что мы совсем в темноте! Люди, по привычке повторяющие поговорку, чуть не во всякой фразе произносят звуки, которых сами не слышат и не замечают, хотя другие воспринимают их. Поэтому нет ничего странного в том, что наш ум часто

превращает идею своего ощущения в идею своего суждения и использует одну только для возбуждения другой, а мы этого не замечаем.

11. *Восприятие устанавливает разницу между животными и низшими существами.* Способность *восприятия*, кажется мне, есть то, что *отличает животное царство от низших областей природы.* Ибо хотя многие растения обладают в некоторой степени способностью к движению и при разного рода прикосновении к ним других тел очень живо меняют свою форму и (свои) движения, за что получили название «чувствительные растения»,— из-за движения, несколько похожего на то, которое следует в животных за ощущением,— однако я считаю, что все это есть чистый механизм и ничем не отличается от закручивания остей дикого овса из-за того, что просочилась влага, или укорочения веревки из-за того, что она пропиталась водою. Все это происходит без всякого ощущения в предмете, без того, чтобы иметь или получить какие-либо идеи.

12. Я думаю, что *восприятие* есть в некоторой степени *у всех видов животных.* И хотя у некоторых, быть может, естественные пути для получения ощущения столь немногочисленны, а получающее их восприятие столь смутно и слабо, что оно сильно отстает от живости и разнообразия ощущения у других животных, однако оно достаточно и умно приспособлено к состоянию и положению этого вида так устроенных животных, и таким образом мудрость и доброта творца ясно проявляются во всех частях удивительного мироздания, на всех ступенях и во всех разрядах творений в нем.

13. Мне кажется, мы из строения устрицы или улитки можем заключить с полным основанием, что у них чувства не так многочисленны и быстры, как у человека или некоторых других животных; да если бы они и обладали ими, им не было бы лучше от этого в их положении, при их неспособности передвигаться с одного места на другое. Какую пользу принесут слух и зрение существу, не способному приближаться к объектам или удаляться от них, если оно на расстоянии почует добро или зло? И не будет ли быстрота ощущения неудобством для существа, которое должно лежать все время там, куда его однажды привел случай, и воспринимать приток более холодной или более теплой, чистой или грязной воды, как она случайно доходит до него?

14. И все-таки я не могу не признать за ними слабой,

притупленной способности восприятия, которая отличает их от совершенно бесчувственных [предметов]. Очевидные доказательства этого имеются даже у самих людей. Возьмите человека, в котором старческая дряхлость изгладила память о его прежнем знании, совершенно вычеркнула все наполнявшие прежде его душу идеи, а полное расстройство зрения, слуха и обоняния, как и значительное ослабление вкуса, почти полностью закрыло доступ новым идеям; и если даже некоторые входы еще полуоткрыты, то впечатления едва воспринимаются или вовсе не удерживаются. Предоставляю другим исследовать, насколько такой человек (несмотря на все восхваление врожденных принципов) стоит выше улитки или устрицы по своим знаниям и умственным способностям. А если человек проживет в таком положении шестьдесят лет (которые он может прожить так же легко, как и три дня), то я хотел бы знать, какая разница в интеллектуальном уровне между ним и самым низшим животным.

15. *Восприятие — путь к познанию.* Следовательно, *восприятие — первый шаг и первая ступень к знанию, путь для всего его материала.* И поэтому, чем меньше чувств у человека или другого существа, чем малочисленнее и бледнее произведенные посредством их впечатления, чем слабее применяемые к впечатлениям способности, тем дальше они от познания, которое можно найти у некоторых людей. Но при большом разнообразии здесь в ступенях (как это можно заметить среди людей) это нельзя обнаружить с достоверностью в различных видах животных, а еще меньше у отдельных их особей. Здесь для меня достаточно отметить, что восприятие — первое действие всех наших умственных способностей и путь, которым все наше знание входит в наш ум. И я также склонен думать, что именно восприятие на самой низшей его ступени создает границу между животными и низшими разрядами живых существ. Но я высказываю это между прочим, только как свое предположение, оценка которого учеными для рассматриваемого вопроса безразлична.

Глава десятая
ОБ УДЕРЖАНИИ [ПРОСТЫХ ИДЕЙ]

1. *Созерцание.* Следующая умственная способность, при помощи которой ум делает дальнейший шаг к знанию,— это то, что я называю *удержанием,* или сохране-

нием, простых идей, полученных от ощущения или рефлексии. Оно происходит двумя путями. Первый путь — удержание в течение некоторого времени в поле зрения ума проникшей в него идеи — называется *созерцанием.*

2. *Память.* Другой путь удержания есть способность восстанавливать в нашем уме идеи, которые после своего запечатления исчезли или как бы были отложены, скрывшись из виду. Так мы делаем, когда представляем себе тепло или свет, желтое или сладкое в то время, как объект удален. Это *память,* так сказать, кладовая наших идей. Так как ограниченный человеческий ум не в состоянии обозревать и рассматривать сразу много идей, то необходимо было иметь склад для идей, которыми можно было бы пользоваться в другое время. Но так как наши идеи — это только наличные восприятия в уме, которые перестают быть чем бы то ни было, когда их не воспринимают, то это *откладывание* наших идей в кладовой памяти означает только то, что во многих случаях ум обладает способностью восстанавливать восприятия, однажды бывшие в нем, с присоединением к ним добавочного восприятия, что он их раньше имел. В этом смысле говорят, что наши идеи находятся в памяти, между тем как на деле они нигде не находятся, но только ум обладает способностью восстанавливать их, когда захочет, и, так сказать, заново рисовать их в себе, одни с бо́льшим, другие с меньшим напряжением, одни более живо, другие более смутно. Благодаря этой способности про нас говорят, что мы имеем в разуме все те идеи, которые хотя и не созерцаем в данный момент, но можем представить нашему взору, заставить снова явиться и стать объектами нашего мышления без помощи тех чувственных качеств, которые впервые запечатлели их в уме.

3. *Внимание, повторение, удовольствие и страдание закрепляют идеи. Внимание* и *повторение* много *способствуют* закреплению *идей* в *памяти,* но самое глубокое и прочное впечатление, естественно, производят с самого начала те идеи, которые сопровождаются *удовольствием* или *страданием.* Так как важнейшая задача чувств заключается в обращении нашего внимания на все вредное или полезное для тела, то (как было показано выше) природою устроено мудро, что восприятие многих идей сопровождает страдание. Заменяя детям размышление и рассудительность и действуя у взрослых быстрее, чем размышление, страдание заставляет молодых и старых избегать объектов, вызывающих боль, с необходимой для

самосохранения поспешностью, и у тех и у других закрепляет в памяти осмотрительность на будущее время.

4. *Идеи блекнут в памяти.* Что касается различных *степеней* прочности, с которою идеи запечатлеваются в *памяти,* мы можем заметить, что одни идеи были вызваны в разуме объектом, действовавшим на наши чувства только раз, не больше; на другие, хотя они больше одного раза представлялись чувствам, все же обращалось мало внимания, потому что ум невнимательный, как у детей, или занятый другим делом, как у взрослых, направляющих свое внимание только на что-то одно, неглубоко воспринимает в себя отпечаток; у некоторых, у кого идеи тщательно восприняты, а впечатления повторяются, память очень слаба или вследствие особенностей их организма, или из-за какого-нибудь другого недостатка. Во всех этих случаях идеи быстро блекнут в уме и часто совершенно исчезают из разума, оставляя по себе так же мало следов или знаков, как пробегающие по нивам тени. Ум тогда лишен идей, как будто никогда и не имел их.

5. Таким образом, многие идеи, проникшие в ум детей, когда они только начали испытывать ощущения (иные из них, как идеи некоторых удовольствий и страданий, появились у детей, вероятно, до рождения, а другие — в младенческом возрасте), совершенно теряются, не оставляя ни малейших следов, если не повторяются в течение последующей жизни. Это можно заметить у людей, которые по какому-нибудь несчастному случаю потеряли зрение в ранней молодости. Идеи цветов, которые были слабо закреплены и более не повторяются, совершенно исчезают, так что через несколько лет у них нет никакого понятия и памяти о цветах, так же как у слепорожденных. Правда, у некоторых людей память очень цепкая, почти чудо. И все же существует, по-видимому, постоянное угасание всех наших идей, даже всего глубже запечатленных, даже у людей с самой лучшей памятью. Так что если идеи время от времени не возобновляются повторным упражнением чувств или размышлением об объектах, впервые их вызвавших, то отпечаток стирается и в конце концов от него ничего не остается. Так, идеи, полученные нами в молодости, так же как и дети, умирают часто раньше нас. Наши умы подобны могилам, к которым мы все время приближаемся: бронза и мрамор хотя и остаются на них, но надписи стираются от времени и изображение разрушается. *Картины в нашем уме нарисованы блекну-*

щими красками: если их время от времени не освежать, они стираются и исчезают. Я не буду здесь исследовать, в какой мере на это влияют сложение нашего тела и состояние наших жизненных духов и свойствами ли мозга определяется то различие, что у одних мозг удерживает нарисованные в нем знаки, точно мрамор, у других — точно камень-песчаник, а у третьих — немного лучше песка. Весьма вероятно, впрочем, что строение тела иногда влияет на память: мы часто наблюдаем, что болезнь совершенно вытесняет из ума все его идеи, что лихорадочный жар в несколько дней превращает в пыль и хаос все те образы, которые казались такими прочными, как если бы они были вырезаны на мраморе.

6. *Постоянно повторяющиеся* идеи *едва ли могут быть потеряны.* Что касается самих идей, то легко заметить, что *лучше всего закрепляются в памяти* и остаются в ней всего яснее и дольше те идеи, которые *чаще всего освежаются* постоянным возвращением вызывающих их объектов или действий (к ним принадлежат идеи, проникающие в ум более чем одним путем). Таковы поэтому идеи первоначальных качеств тел, т. е. *плотность, протяженность, форма, движение* и *покой,* затем идеи, почти постоянно действующие на наше тело, как *тепло* и *холод,* и, наконец, идеи, которые являются свойствами всех видов существ, как-то: *существование, продолжительность* и *число,* которые приносит с собой почти каждый действующий на наши чувства объект, почти каждая мысль, занимающая наш ум. Указанные и подобные идеи, повторяю, редко бывают полностью утеряны, пока ум вообще удерживает какие-либо идеи.

7. *При воспоминании ум часто активен.* При этом вторичном восприятии, как можно назвать его, или повторном рассматривании запечатленных *в памяти идей, ум бывает часто не совсем пассивным,* потому что появление этих дремлющих картин иногда зависит от воли. Очень часто ум сам предпринимает поиски некоторых скрытых идей и устремляет на них, так сказать, взор души, хотя иногда они и сами по себе являются в нашем уме и предоставляют себя разуму; очень часто они пробуждаются и выталкиваются из своих мрачных келий на дневной свет бурными и сильными страстями, так как наши душевные движения оживляют в памяти идеи, которые без этого лежали бы спокойно, не привлекая внимания. Далее, относительно идей, запечатленных в памяти и восстанавливаемых при случае умом, нужно заметить не только, что

они, идеи, не новые (как показывает слово «восстанавливать»), но и что ум принимает их за прежние впечатления и возобновляет свое знакомство с ними как с идеями, известными ему раньше. Так что, хотя запечатленные раньше идеи не все находятся в поле зрения постоянно, в воспоминании они всегда признаются за такие, какими были раньше запечатлены, т. е. за ранее созерцавшиеся и замеченные разумом.

8. *Два недостатка в памяти — забвение и медленность. Память* разумному существу необходима почти в такой же степени, как восприятие. Она настолько важна, что там, где ее нет, все остальные наши способности в значительной мере бесполезны. В своем мышлении, рассуждении и познании мы не могли бы идти далее предлежащих нам объектов, если бы не помощь нашей памяти, в которой могут быть два *недостатка.*

Во-первых, она может совершенно *терять идею* и поэтому быть причиной полного незнания, ибо мы можем знать лишь то, идею чего мы имеем, а когда она исчезает, мы находимся в полном *невежестве.*

Во-вторых, она может двигаться медленно и *не находить* своих имеющихся в кладовой *идей с быстротою, достаточной* для использования их умом при случае. Если это достигает значительной степени, то это *глупость,* и кто вследствие такого недостатка своей памяти не имеет у себя под рукой действительно хранящихся в памяти идей, когда они требуются необходимостью и обстоятельствами, тому почти так же хорошо жилось бы и совсем без них, потому что они приносят ему мало пользы. Человек тупой, упускающий благоприятный случай, пока ищет в своем уме нужные для себя идеи, не намного счастливее от своего знания, чем круглый невежда. Стало быть, дело памяти — доставлять уму те заснувшие идеи, в которых он в данный момент нуждается; иметь их наготове, под рукою при всех случаях — значит обладать тем, что мы называем *изобретательностью, воображением* и живостью ума.

9. Упомянутые недостатки мы можем заметить, когда сравниваем память разных людей. Имеется еще один недостаток, который мы можем усмотреть в человеческой памяти вообще, если сравнить человека с высшими сотворенными разумными существами, которые могут настолько превосходить людей этой способностью, что способны постоянно иметь перед собой всю картину своей прежней деятельности и ни одна их прежняя мысль нико-

гда не ускользнет от их взора. Всеведение бога, знающего все: прошедшее, настоящее и будущее, для которого всегда открыты помышления человеческих сердец, может убедить нас в возможности этого. Кто может усомниться в возможности для бога передать чудесным духам, своим непосредственным служителям, свои совершенства в такой степени, какая ему будет угодна и какую сотворенные и конечные существа способны воспринять! Об одном человеке, удивительном по своим дарованиям,— о господине Паскале — рассказывают, что до того времени, как упадок здоровья повредил его память, он не забывал ничего из того, что сделал, прочел или обдумал когда-нибудь в разумном возрасте. Это преимущество так мало знакомо большинству людей, меряющих других по себе, что кажется им почти невероятным; но все же, если подумать, оно поможет нам расширить наше понятие о бо́льших совершенствах памяти в ду́хах высшего порядка, ибо память господина Паскаля обладала узостью, которой ограничены в этом мире человеческие умы и которая заключается в том, что великое множество разных идей она может иметь только в последовательности, а не все одновременно. Между тем различные чины ангелов могут, вероятно, иметь более широкое поле зрения, а некоторые из них одарены способностью удерживать вместе и постоянно иметь перед собой сразу, точно на одной картине, все свое прошлое знание. От этого, мы думаем, знание мыслящего человека выиграло бы немало, т. е. если бы с ним всегда могли быть все его прошлые мысли и рассуждения; следовательно, мы должны видеть в этом один из моментов, благодаря которым знание отдельных ду́хов чрезвычайно превосходит наше.

10. *Животные имеют память.* Эту способность откладывать и удерживать проникшие в ум идеи *другие животные* имеют, по-видимому, так же как и человек, в значительной степени. Не говоря о других примерах, выучивание птицами песен, наблюдаемое у них старание подбирать верные ноты делают для меня несомненным, что они обладают способностью воспринимать, удерживать идеи в своей памяти и пользоваться ими как образцами. По-моему, невозможно, чтобы они старались сообразовать свои голоса с нотами (что они явно делают), идей которых у них нет. Я, правда, могу согласиться, что звук может механически возбудить известного рода движения жизненных духов в мозгу птиц во время исполнения мелодии, что это движение может передаться мускулам крыльев

и что птица таким образом может автоматически быть вспугнута известным шумом, потому что это может способствовать сохранению птицы. Но никогда нельзя указать причины, почему во время исполнения мелодии и гораздо реже после ее прекращения должно механически возбуждаться такое движение в голосовых органах птицы, что мелодия сообразуется с нотами постороннего звука, подражание которому не может быть полезным для сохранения птицы. Более того, нельзя хотя бы с видимостью основания предполагать (да еще доказывать), что птицы без чувства и памяти могут делать более близкими издаваемые ими звуки (и постепенно все ближе и ближе) к сыгранной вчера мелодии. Если они не имеют никакой идеи мелодии в своей памяти, то она теперь не находится нигде и не может быть у них образцом для подражания, и никакие повторные попытки не приблизят их к ней, ибо невозможно постигнуть, почему звуки волынки должны оставлять в птичьем мозгу следы, способные произвести сходные звуки не сразу, а лишь при последующих стараниях, и невозможно постигнуть, почему производимые самими птицами звуки не оставляют следов, которым бы они подражали точно так же, как звукам волынки.

Глава одиннадцатая

О РАЗЛИЧЕНИИ И ДРУГИХ ДЕЙСТВИЯХ УМА (MIND)

1. *Нет познания без различения.* Другая замечаемая нами в уме способность есть способность *различения* (discerning) и проведения разграничений (distinguishing) между разными его идеями. Недостаточно иметь смутное восприятие чего-нибудь вообще: если в уме нет ясного восприятия различных предметов и их качеств, он мало что будет способен познать, даже если бы влияющие на нас тела оказывали на нас такое же действие, как и теперь, и ум постоянно был занят мышлением. От этой способности различения между одной вещью и другой зависят *очевидность и достоверность* иных даже очень общих положений, которые считались врожденными истинами, потому что, проглядев истинную причину всеобщего согласия с этими положениями, люди приписывали его исключительно одинаковым врожденным отпечаткам; на деле оно *зависит от этой ясной способности* ума *к различению,* при помощи которой ум воспринимает две

идеи тождественными или различными. Но об этом подробнее потом.

2. *Разница между остроумием и способностью суждения.* Я не буду исследовать здесь, насколько несовершенство в точном отличении одних идей от других зависит от тупости или недостатков органов чувств, насколько — от недостатка в остроте, упражнении или внимании разума, насколько — от свойственной некоторым характерам запальчивости и опрометчивости; достаточно отметить, что это различение представляет собой один из видов деятельности, о которых ум может размышлять и которые он может наблюдать в себе. Для остального нашего знания значение его заключается в следующем: в какой мере эта способность сама по себе притуплена или ею пользуются не надлежащим образом для отличения одной вещи от другой, в такой мере наши понятия путаны и наша способность рассуждения и суждения расстроена или введена в заблуждение. Иметь свои идеи в памяти наготове, под рукой — значит обладать живостью ума; не иметь их путаными, быть способным тонко отличать одну вещь от другой везде, где есть хотя бы самая незначительная разница,— значит обладать в значительной мере точностью суждения и ясностью ума, которой одни люди превосходят других. Это, пожалуй, может служить некоторым объяснением того широко наблюдаемого [факта], что люди с большим остроумием и живой памятью не всегда обладают самым ясным суждением и самым глубоким умом. Ибо *остроумие* заключается главным образом в подбирании идей и быстром и разнообразном соединении тех из них, в которых можно найти какое-нибудь сходство или соответствие, чтобы тем самым нарисовать в воображении привлекательные картины и приятные видения. *Способность суждения,* наоборот, состоит в совершенно другом — в тщательном разъединении идей, в которых можно подметить хотя бы самую незначительную разницу, чтобы тем самым не быть введенным в заблуждение сходством вещей и из-за наличия общих черт не принять одну вещь за другую. Этот образ действия прямо противоположен метафорам и намекам, в которых по большей части заключается занимательность и прелесть остроумия, столь живо действующего на воображение и потому всем столь угодного, ибо красота остроумия понятна с первого взгляда и не надобна работа мысли, чтобы исследовать, какая в нем содержится истина или какой заключен смысл. Ум, не вглядываясь пристальнее, остается довольным при-

ятностью картины и живостью воображения. Было бы своего рода дерзостью взяться за исследование остроумия по строгим правилам истины и здравого смысла, откуда явствует, что оно состоит в чем-то не вполне с ними согласном.

3. *Одна только ясность устраняет спутанность.* Надлежащему различению наших идей главным образом содействует их *ясность и определенность.* Когда они таковы, в отношении их *не будет допущено никакой путаницы* и ошибки, хотя бы чувства (что иногда случается) передавали их от одного и того же объекта в различных случаях различным образом и, казалось бы, таким образом заблуждались; ибо хотя человеку в лихорадке кажется горьким тот самый сахар, который в другое время вызывает в нем вкус сладкого, однако идея горького в его уме так же ясна и отлична от идеи сладкого, как если бы он попробовал одну желчь. То обстоятельство, что один и тот же предмет порождает в одно время одну, а в другое время другую идею вкуса, вызывает путаницу в двух идеях — сладкого и горького — не больше, чем вызывает смешение идей белого и сладкого или белого и круглого то обстоятельство, что один и тот же кусок сахара порождает их в уме в одно и то же время. Идеи оранжевого и лазоревого цвета, которые вызываются в уме одной, той же самой дозой настойки Lignum Nephriticum [26], не менее отличны друг от друга, чем идеи тех же самых цветов, вызываемые двумя совершенно различными предметами.

4. *Сравнение. Сравнение идей* друг с другом в отношении протяженности, степени, времени, места или каких-нибудь других черт есть еще один вид деятельности ума по отношению к своим *идеям,* от которого зависит весь тот обширный круг идей, который охватывается именем «отношение». Как широк его объем, я буду иметь случай рассмотреть позже.

5. *Животные сравнивают, но недостаточно.* Трудно решить, насколько обладают этой способностью животные. На мой взгляд, они обладают ею лишь в незначительной степени, ибо хотя у них некоторые идеи, вероятно, достаточно отчетливы, но все же, мне кажется, одному только человеческому разуму принадлежит способность различать идеи в той мере, которая достаточна для восприятия их как абсолютно разных, т. е. как двух идей, [— способность] обдумать и рассмотреть, в каких условиях их можно сравнивать. Вот почему, на мой взгляд, *жи-*

вотные сравнивают свои идеи только постольку, поскольку они относятся к обстоятельствам, доступным для ощущений и связанным с самими объектами. Другой способности сравнивать, которую можно наблюдать в людях и которая имеет отношение к общим идеям и полезна только для отвлеченных рассуждений, животные, как можно предположить, не имеют.

6. *Соединение.* Следующий вид деятельности, который мы можем подметить в уме по отношению к своим идеям, есть *соединение.* Ум сопоставляет некоторые простые идеи, полученные им от ощущения и рефлексии, и соединяет их в сложные идеи. К этому процессу соединения можно отнести также и процесс *увеличения* (enlarging); хотя соединение проявляется в нем не так ясно, как в более сложных идеях, тем не менее оно есть сложение различных идей, хотя и одного и того же рода. Так, складывая вместе несколько единиц, мы образуем идею дюжины, а соединяя повторные идеи нескольких пёрчей, мы строим идею ферлонга [27]

7. *Животные соединяют [идеи] лишь в незначительной степени.* В этом животные, на́ мой взгляд, также намного отстают от людей, ибо хотя они воспринимают и удерживают вместе некоторые сочетания простых идей (так, внешний облик, запах и голос хозяина составляют, вероятно, сложную идею хозяина у собаки, или, вернее, суть стольких-то отдельных признаков, по которым она узнает его), но я *не* думаю, чтобы они когда-нибудь сами по себе соединяли их и *составляли сложные* идеи. И даже там, где мы считаем, что у них имеются сложные идеи, в действительности они, вероятно, имеют только одну простую идею, направляющую их к знанию отдельных вещей, которые они различают своим взором, быть может, менее, чем мы предполагаем. Мне сообщали люди, заслуживающие доверия, что сука будет кормить лисят, играть с ними и любить их так же, как своих щенят, и вместо них, если только вы сумеете сделать так, чтобы они один раз сосали ее столько времени, чтобы ее молоко прошло через их тело. Животные, у которых бывает сразу много детенышей, по-видимому, совсем не знают, сколько их: хотя они сильно беспокоятся о каждом из своих детенышей, которого отнимают у них, если они это видят или слышат, но, если украсть одного или двух в их отсутствие или без шума, они, кажется, не замечают потери и не подозревают уменьшения числа [детенышей].

8. *Называние.* Закрепив в своей памяти *идеи* повтор-

ными ощущениями, дети постепенно начинают учиться употреблению знаков. Развив в себе способность пользоваться органами речи для произнесения членораздельных звуков, они начинают *пользоваться словами* для сообщения своих идей другим. Эти словесные знаки дети иногда заимствуют у других, а иногда создают сами, что можно заметить по тем новым и необычным названиям, которые часто дают дети вещам, впервые пользуясь речью.

9. *Абстрагирование.* Так как слова употребляются как внешние знаки наших внутренних идей, а идеи эти получаются от отдельных вещей, то число имен было бы бесконечно, если бы каждая приобретаемая нами отдельная идея имела свое особое название. Чтобы предотвратить это, ум обобщает отдельные идеи, полученные от отдельных объектов, рассматривая их так, как они являются в уме, в обособлении от всего остального сущего и от условий реального существования, таких, как время, место или другие сопутствующие идеи. Это и называется *абстрагированием,* при помощи которого получаемые от отдельных вещей идеи становятся общими представителями всех предметов одного и того же рода, а их имена — общими именами, применимыми ко всему, что только соответствует таким отвлеченным идеям. Такие точно определенные голые образы в уме, без внимания к тому, как, откуда и с какими другими пришли они сюда, разум откладывает (с названиями, обычно соединенными с ними) как образцы для распределения по разрядам реальных предметов в соответствии с этими моделями и для подходящего их *наименования.* Например, замечая сегодня в меле или снеге тот же самый цвет, который ум вчера получил от молока, он рассматривает его отдельно от других явлений, делает его представителем всего этого рода явлений и, дав ему имя «белизна», обозначает этим звуком одно и то же качество везде, где его предполагает или встречает. Таким путем образуются общие понятия, как идеи, так и термины.

10. *Животные не абстрагируют.* Если можно сомневаться в том, соединяют ли и расширяют ли в какой-нибудь степени животные свои идеи указанным мною путем, то я могу с уверенностью утверждать, что способности *абстрагирования* вообще нет у животных и что обладание общими идеями 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 или образовывать общие идеи, ибо не употребляют слов или каких-либо других общих знаков.

11. То, что животные не употребляют и не знают общих слов, нельзя приписывать отсутствию у них соответствующих органов, способных произносить членораздельные звуки: ведь мы знаем, что многие животные могут производить такие звуки и произносить слова довольно внятно, но никогда не употребляют их так, как люди. С другой стороны, люди, которые вследствие какого-нибудь органического недостатка не произносят слов, тем не менее не лишены способности выражать свои общие идеи знаками, служащими им вместо общих слов; животные, как мы видим, не обладают такой способностью. Следовательно, полагаю, в этом отличие животных как вида от человека; в этом и состоит, собственно, та разница, которая совершенно разделяет их и в конце концов увеличивается до таких огромных размеров. Ибо если у животных есть вообще идеи и если они не простые механизмы (какими их некоторые считают), то мы не можем отрицать у них известной доли разума. Для меня очевидно, что некоторые из животных в некоторых случаях обнаруживают разум, как они обнаруживают и 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 то ни было *абстрагированием*.

12. *Идиоты и сумасшедшие.* Насколько *идиотизм* зависит от отсутствия или слабости некоторых или всех вышеупомянутых способностей, это, без сомнения, обнаружили бы точные наблюдения над различными сторонами ущербности [сумасшедших и идиотов], ибо мало материала для мышления бывает у тех, кто воспринимает смутно, а удерживает проникающие в его ум идеи плохо, кто не может быстро вызывать или соединять их. Те, кто не может различать, сравнивать и абстрагировать, едва ли будут в состоянии понимать и пользоваться речью или сколько-нибудь удовлетворительно судить или рассуждать; они могут только немного и несовершенно понимать вещи, имеющиеся налицо и особенно привычные их чувствам. И действительно, отсутствие или расстройство любой из вышеупомянутых способностей вызывает соответствующие недостатки в разуме и знаниях людей.

13. Словом, дефективность у *идиотов от рождения* проистекает, по-видимому, от отсутствия живости, активности и подвижности умственных способностей, что лишает их способности к рассуждению. *Сумасшедшие,* с другой стороны, страдают, по-видимому, от другой крайности, ибо, на мой взгляд, они не потеряли способности рассуждать, но, соединив некоторые идеи совершенно неверно, они ошибочно принимают их за истины и заблуждаются, подобно людям, которые рассуждают верно, но исходят из ложных принципов. Силой своего воображения приняв собственные фантазии за реальности, они делают из них верные выводы. Так, вы можете встретить обезумевшего человека, который, воображая себя королем, совершенно последовательно требует для себя соответствующего прислуживания, почтения и повиновения; другие, которые считают себя стеклянными, принимают все предосторожности, необходимые для сохранения таких хрупких тел. Потому и случается, что человек, очень трезвый и здравомыслящий во всех других отношениях, в чем-нибудь одном может быть таким же неистовым, как и обитатель Бедлама [28], если вследствие неожиданного и чрезвычайно сильного впечатления или продолжительного сосредоточения своего воображения на одного рода мыслях в его уме несвязные идеи скрепляются вместе так прочно, что остаются соединенными. Но у сумасшествия, как и у слабоумия, есть степени; беспорядочная путаница идей у одних сильнее, у других слабее. Короче, разница между идиотами и сумасшедшими состоит, по-видимому, в том, что сумасшедшие неверно соединяют идеи и таким образом составляют неверные положения, но, исходя из них, верно доказывают и рассуждают; идиоты же составляют очень мало положений или совсем не составляют их и вообще едва ли рассуждают.

14. *Метод.* Вот, на мой взгляд, первые способности и виды деятельности ума, которые он использует при разумении вещей. Хотя они применяются ко всем его идеям вообще, примеры, которые я приводил до сих пор, относились главным образом к простым идеям. Я присовокупил объяснение этих способностей ума к объяснению простых идей, прежде чем приступить к рассмотрению сложных идей, по следующим соображениям:

во-первых, так как некоторые из этих способностей применяются сначала главным образом к простым идеям, то, следуя за природой в ее обычном методе, мы можем

проследить и обнаружить их возникновение, развитие и постепенное совершенствование;

во-вторых, наблюдая за тем, как действуют способности ума в отношении простых идей, которые у большинства людей обычно яснее, точнее и отчетливее сложных, мы можем лучше исследовать и изучить, каким образом ум абстрагирует, называет, сравнивает и развивает другие виды своей деятельности в отношении идей сложных, где мы гораздо более подвержены заблуждениям;

в-третьих, эти виды деятельности ума в отношении полученных от *ощущения* идей, когда о них размышляют, сами являются другим рядом идей, происшедшим от того другого источника нашего знания, который я называю *рефлексией,* и, следовательно, уместно рассмотреть их здесь вслед за простыми *идеями ощущения.* Соединения, сравнения, абстрагирования и т. п. я касался теперь только слегка, имея случай потолковать о них обстоятельнее в других местах [29]

15. *Это начало человеческого знания.* Таким образом, я дал краткую и, надеюсь, верную *историю первых начал человеческого знания* и показал, откуда ум получает свои первые объекты и какими путями он постепенно приходит к накоплению тех идей, из которых должно строиться все то знание, к которому он способен. В том, прав ли я, я призываю в свидетели опыт и наблюдение, ибо лучший способ прийти к истине — это изучать вещи, как они есть в действительности, а не решать, что они таковы, как мы их воображаем себе сами или как нас научили воображать их другие.

16. *Обращение к опыту.* Сказать правду, *это единственный,* какой я сумел открыть, *путь, которым* идеи вещей *проникают в разум.* Если у других есть врожденные идеи или внушенные их уму принципы, то они могут пользоваться ими. И если они уверены в них, то другие не могут отрицать у них преимущество, которое они имеют перед своими соседями. Я могу говорить только о том, что я нахожу в себе самом и что согласуется с теми понятиями, которые зависят, по-видимому, от изложенных мною оснований и соответствуют этому [эмпирическому] методу во всех его частях и степенях, если мы исследуем весь ход жизни людей различных стран, разного возраста и образования.

17. *Темная камера.* Я хочу не учить, а исследовать и поэтому не могу не признать здесь снова, что внешнее и внутреннее ощущения являются единственными путями

знания к разуму, которые я могу обнаружить. Насколько я могу открыть, это единственные окна, через которые свет проникает в эту *темную комнату,* ибо, на мой взгляд, *разум* очень похож на камеру, совершенно закрытую для света, с одним только небольшим отверстием, оставленным для того, чтобы впускать видимые подобия, или идеи, внешних вещей. И если бы только проникающие в такую тёмную комнату образы могли оставаться там и лежать в таком порядке, чтобы в случае необходимости их можно было найти, то это было бы очень похоже на человеческий разум в его отношении ко всем зримым объектам и их идеям.

Таковы мои предположения о способах, при помощи которых разум получает и удерживает простые идеи и их модусы вместе с некоторыми видами деятельности по отношению к ним. Я перехожу теперь к немного более подробному рассмотрению некоторых из этих простых идей и их модусов.

Глава двенадцатая
О СЛОЖНЫХ ИДЕЯХ

1. *Их образует ум из простых идей.* До сих пор мы рассматривали идеи, при восприятии которых ум бывает только пассивным. Это простые идеи, получаемые от вышеуказанных *ощущения* или *рефлексии.* Ум не может создать себе ни одной из таких идей и не может иметь ни одной идеи, которая бы не состояла всецело из них. Но ум, будучи совершенно пассивным при восприятии всех своих простых идей, производит некоторые собственные действия, при помощи которых из его простых идей как материала и основания для остального строятся другие. Действия, в которых ум проявляет свои способности в отношении своих простых идей, суть главным образом следующие три: 1) соединение нескольких простых идей в одну сложную; так образуются все сложные идеи; 2) сведение вместе двух идей, все равно, простых или сложных, и сопоставление их друг с другом так, чтобы обозревать их сразу, но не соединять в одну; так ум приобретает все свои идеи отношений; 3) обособление идей от всех других идей, сопутствующих им в их реальной действительности; это действие называется *абстрагированием,* и при его помощи образованы все общие идеи в уме. Это показывает, что способности человека и образ их действия почти одинаковы в материальном и интеллектуальном

мире. Так как материалы в том и другом мире таковы, что не во власти человека их создавать или уничтожить, все, что он может делать,— это или соединять их вместе, или сопоставлять их друг с другом, или совершенно отделять их.

При рассмотрении сложных идей я начну здесь с первого из этих действий и на должном месте перейду к двум другим. Так как простые идеи, как показывают наблюдения, существуют соединенными в различных сочетаниях, ум обладает способностью рассматривать несколько соединенных вместе идей как одну идею, и не только как они соединены во внешних объектах, но и как он сам связывает их. Идеи, образованные таким образом из соединения нескольких простых идей, я называю *сложными;* таковы *красота, благодарность, человек, войско, вселенная.* Хотя эти идеи сложены из различных простых идей или из *сложных идей,* составленных из простых, ум при желании может рассматривать каждую отдельно как нечто совершенно целое и обозначать одним именем.

2. *Они образованы произвольно.* Благодаря этой способности повторения и соединения своих идей ум имеет большие возможности разнообразить и умножать объекты своего мышления, бесконечно увеличивая то, что ему доставили *ощущение* или *рефлексия.* И тем не менее все это не выходит за пределы тех простых идей, которые ум получил из этих двух источников и которые представляют собой первичные материалы всех его соединений, ибо все простые идеи получены от самих вещей; и от них *ум может* иметь не больше того и только то, что ему навязывают. Он не может иметь других идей чувственных качеств, кроме тех, которые доставляются извне чувствами, или каких-либо идей другого рода действий мыслящей субстанции, кроме тех, которые находит в самом себе; но, однажды приобретя эти простые идеи, он уже не ограничивается больше простым наблюдением и тем, что предоставляется ему извне, а может собственной силой соединять свои идеи и *образовывать новые, сложные,* которые он никогда не получал соединенными таким именно образом.

3. *Они есть или модусы, или субстанции, или отношения.* Сколько бы ни складывали и ни разъединяли *сложные идеи,* как бы ни было бесконечно их число и беспредельно то разнообразие, с которым они заполняют и занимают человеческую мысль, я все-таки считаю воз-

можным свести их к следующим трем разрядам: 1) *модусы;* 2) *субстанции;* 3) *отношения.*

4. *Модусы.* Во-первых, *модусами* я называю такие сложные идеи, которые, как бы они ни были соединены, не имеют в себе предпосылки самостоятельности их существования, а считаются либо зависимыми от субстанций, либо свойствами последних. Таковы идеи, обозначаемые словами «треугольник», «благодарность», «убийство» и др. Если я употребляю здесь слово «модус» в несколько необычном значении, я прошу прощения. Но в рассуждениях, расходящихся с общепринятыми взглядами, неизбежно или образование новых слов, или употребление старых в несколько новом значении; последний прием в данном случае, быть может, более подходящий.

5. *Простые и смешанные модусы.* Два вида этих *модусов* заслуживают особого рассмотрения. Во-первых, некоторые модусы суть только разновидности или различные сочетания одной и той же простой идеи, без примеси другой какой-нибудь идеи, например дюжина или двадцатка, которые представляют собой не что иное, как идеи стольких-то отдельных единиц, соединенных вместе; я называю [такие идеи] *простыми модусами,* потому что они содержатся в пределах одной только простой идеи. Во-вторых, другие составлены из простых идей разных видов, соединенных для образования одной сложной идеи; например, *красота,* которая состоит в известном сочетании окраски и формы, вызывающем восхищение у зрителя, или *воровство,* которое состоит в тайной перемене владения вещью без согласия владельца и представляет, очевидно, сочетание нескольких идей различных видов; такие модусы я называю *смешанными модусами.*

6. *Субстанции единичные и собирательные.* Во-вторых, идеи *субстанций* есть такие сочетания простых идей, относительно которых считают, что они представляют собой различные отдельные вещи, существующие самостоятельно, и в которых всегда первой и главной бывает предполагаемая или неясная идея субстанции как таковой. Таким образом, если к субстанции присоединится простая идея некоего беловатого цвета, а также определенного веса, твердости, ковкости и плавкости, то мы получаем *идею свинца;* присоединенное к субстанции сочетание идей определенной формы вместе со способностью движения, мышления и рассуждения образует обычную *идею человека.* А идей субстанции также бывает два вида: идеи простых субстанций, существующих отдельно, напри-

мер идеи *человека* или *овцы*, и идеи нескольких таких субстанций, соединенных вместе, например *армия* людей или *стадо* овец; при соединении таких *собирательных* идей нескольких *субстанций* каждая из них такая же единичная идея, как и идея человека или единицы.

7. *Отношение.* В-третьих, последний разряд сложных идей составляет то, что мы называем *отношением*, которое состоит в рассмотрении и сопоставлении одной идеи с другой. О различных видах идей [отношения] мы поговорим, когда до них дойдет очередь [30].

8. *Самые трудные для понимания идеи происходят от двух указанных источников.* Если мы проследим развитие нашего ума и посмотрим внимательно, как он повторяет, складывает и соединяет свои простые идеи, полученные от ощущения или рефлексии, то это заведет нас дальше, чем может нам казаться с первого взгляда. Я полагаю, если внимательно наблюдать за происхождением наших понятий, то мы обнаружим, что даже *самые темные* идеи, какими бы далекими от чувства или от какого-нибудь действия нашего ума они ни казались, являются только такими, какими их строит для себя разум посредством повторения и соединения идей, полученных им или от объектов чувства, или от своих собственных действий в отношении их; так что даже самые широкие *и отвлеченные* идеи *происходят от ощущения или рефлексии*, будучи только тем, что ум может достигать и достигает обычным применением своих способностей в отношении идей, полученных от объектов чувства или от наблюдаемых в себе действий в отношении их. Я постараюсь показать это на наших *идеях пространства, времени, бесконечности* и некоторых других, как будто всего дальше отстоящих от указанных источников.

Глава тринадцатая
О ПРОСТЫХ МОДУСАХ, И ПРЕЖДЕ ВСЕГО О ПРОСТЫХ МОДУСАХ ПРОСТРАНСТВА

1. *Простые модусы.* Хотя я часто говорил в предыдущем изложении о простых идеях, которые являются на деле материалом всего нашего знания, но там я рассуждал о них больше в отношении того, как они приходят в ум, чем как они отличаются от других, более сложных идей, и потому, быть может, будет не бесполезно подвергнуть их новому рассмотрению с этой точки зрения и изучить

различные *модификации одной и той же* идеи, которые ум или находит существующими в вещах, или в состоянии образовать внутри себя без какой-либо помощи внешнего объекта, без всякого чужого влияния.

Эти *модификации какой-нибудь одной простой* идеи (которые, как уже было сказано, *я называю простыми модусами*) суть такие же совершенно различные и раздельные идеи в уме, как идеи, в высшей степени отдаленные друг от друга или противоположные друг другу. Ибо *идея двойки* так же отлична от идеи *единицы*, как *синева* от *теплоты* или как каждое из них от любого числа, и все-таки она составлена только из повторения этой простой идеи единицы. Такого рода повторения, соединенные вместе, образуют отличные друг от друга *простые модусы дюжины, гросса* [31], *миллиона*.

2. *Идея пространства.* Я начну с *простой идеи пространства*. Я показал выше (глава 4), что мы приобретаем идею пространства и зрением и осязанием. По-моему, это до такой степени очевидно, что доказывать, что люди своим зрением замечают расстояние между предметами различной окраски или между частями одного и того же предмета, так же излишне, как доказывать, что они видят сами цвета. Не менее очевидно и то, что они могут воспринимать пространство в темноте путем касания и ощупывания.

3. *Пространство и протяженность.* Когда это пространство рассматривают только как линию между двумя вещами, не принимая во внимание ничего другого между ними, то его называют *расстоянием;* если его рассматривают по длине, ширине и толщине, можно, я думаю, назвать его *объемом*. Термин «протяженность» обычно применяют к пространству, рассматриваемому любым образом.

4. *Необъятность.* Каждое отдельное расстояние есть особая модификация пространства, и *каждая* идея *любого отдельного расстояния или пространства есть простой модус этой* идеи. Для целей практики и благодаря привычке мерить люди в своих умах закрепляют идеи известных установленных мер длины, как *дюйм, фут, ярд, сажень, миля, диаметр Земли* и т. д., которые представляют собой отдельные идеи, образованные только из идеи пространства. Когда такие установленные меры длины или меры пространства становятся привычными для мысли людей, они могут их повторять в уме сколько угодно раз, не смешивая с ними и не присоединяя к ним идеи

тела или чего-нибудь иного, а также образовывать идеи линейных, квадратных или кубических *футов, ярдов* или *сажен* здесь, среди предметов вселенной, или за крайними пределами всяких тел; а прибавляя все время одну идею к другой, они свою идею пространства могут расширить сколько им угодно. Эта способность повторять или удваивать любую нашу идею любого расстояния и прибавлять ее к прежней сколько угодно раз и никогда не быть в состоянии прийти к какой-либо остановке или границе позволяет нам расширять ее сколько угодно и есть то, что дает нам *идею необъятности.*

5. [*Геометрическая*] *форма* (figure) — еще одна модификация этой идеи. Она есть не что иное, как отношение между частями конечной протяженности, или ограниченного пространства. Прикосновение обнаруживает его в поддающихся чувственному восприятию телах, грани которых становятся доступными нашему осязанию. Глаз получает его и от тел, и от цветов, границы которых находятся в поле его зрения. Наблюдая, каким образом ограничиваются сами ограничивающие их поверхности — прямыми линиями, которые встречаются под легкоразличимыми углами, или кривыми, у которых нельзя обнаружить никаких углов, и рассматривая ограничивающие линии в отношении друг к другу во всех частях внешней поверхности любого предмета или ограниченного пространства, мы получаем идею, которую называем *формой* и которая доставляет уму бесконечное разнообразие своих разновидностей, ибо кроме огромного числа различных форм, реально существующих в сцепленных массах материи, ум благодаря своей способности изменять идею пространства и образовывать все новые соединения через повторение и сочетание своих идей по своему усмотрению имеет совершенно неисчерпаемый запас форм и может умножать число их in infinitum [32].

6. Ум обладает способностью повторять идею любой длины, идущей по прямому направлению, и присоединять ее к другой, идущей в том же самом направлении, что приводит к удвоению длины этой прямой, или придавать ей любой, какой ему заблагорассудится, наклон, образуя тем самым какой ему угодно угол. Будучи в состоянии также уменьшать любые воображаемые линии, отнимая у них половину, четверть или какую угодно другую часть, и не будучи в состоянии прийти к концу при таком делении, ум может построить угол какой угодно величины и придать линиям, составляющим его стороны, какую угодно

длину. А присоединяя их вновь к другим линиям различной длины под различным углом, пока они не ограничат пространства со всех сторон, ум, очевидно, может умножать in infinitum число *форм* как по их очертаниям, так и по их объему. И все они представляют собой лишь множество различных *простых модусов пространства.*

То же самое, что с прямыми, можно сделать и с кривыми линиями или с кривыми и прямыми вместе. То же самое, что с линиями, можно сделать и с поверхностями. Это может привести нас к дальнейшим размышлениям о бесконечном разнообразии *форм,* которые способен образовать ум, умножая через это *простые модусы* пространства.

7. *Место.* Другую идею, принадлежащую к этому классу и разряду, мы называем *местом.* Как в простом пространстве мы рассматриваем отношения расстояния между любыми двумя телами или точками, так в нашей *идее места* мы рассматриваем отношение расстояния между какой-нибудь вещью и двумя или большим числом точек, которые рассматриваются как сохраняющие одно и то же расстояние друг от друга и притом как находящиеся в состоянии покоя. Если мы сегодня находим какую-нибудь вещь на том же самом расстоянии, что и вчера, от двух или большего числа точек, которые не переменили с тех пор своего расстояния друг от друга и с которыми мы ее тогда соотносили, то мы говорим, что вещь осталась на том же самом *месте.* Если она заметно изменила свое расстояние от какой-нибудь из этих точек, мы говорим, что вещь переменила свое место. Впрочем, говоря обыденным языком, при обычном понимании *места,* мы не всегда точно замечаем расстояние вещи от определенных точек, а замечаем его от значительных по размерам частей объектов, доступных чувственному восприятию; мы считаем, что занимающая данное место вещь соотносится с ними, и имеем какое-либо основание замечать ее расстояние от них.

8. Так, мы говорим, что шахматные фигуры остались все на *своем месте,* или не были сдвинуты с места, если мы находим их на тех же квадратах шахматной доски, где мы их оставили, хотя, быть может, шахматную доску тем временем перенесли из одной комнаты в другую, потому что мы сопоставляем их только с частями шахматной доски, сохраняющими одно и то же расстояние друг от друга. Точно так же говорим мы про шахматную доску, что она *на* своем *прежнем месте,* если она остается в том же месте каюты, хотя, быть может, корабль,

в котором она находится, плывет все это время. И про корабль говорят, что он *на* своем *прежнем месте,* имея в виду, что он сохраняет одно и то же расстояние от частей прилегающего берега, хотя, быть может, земля повернулась кругом и, таким образом, и шахматные фигуры, и доска, и корабль *переменили* свои *места* по отношению к более отдаленным телам, сохранившим свое расстояние друг от друга. Но так как расстоянием от известных частей доски определяется место шахматных фигур, расстоянием от известных частей каюты (с которыми мы производим сопоставление) определяется место шахматной доски, а расстоянием от известных частей Земли определяется место корабля, то по отношению их друг к другу можно сказать вполне точно, что вещи *на* своем *прежнем месте,* хотя в отношении других вещей они, несомненно, *переменили* свое *место,* если изменилось их расстояние от этих других вещей, которых мы не принимали во внимание в этом случае. И мы сами будем так думать, когда у нас будет случай сравнить их с этими другими вещами.

9. Но так как та модификация расстояния, которую мы называем *местом,* придумана людьми для общей своей пользы, чтобы при его помощи быть в состоянии обозначать особенное положение вещей там, где есть необходимость в таком обозначении, то люди рассматривают и определяют *место* в отношении к тем близлежащим вещам, которые всего лучше могут служить их настоящим целям, не принимая во внимание другие вещи, которые для других целей лучше *определили* бы *место* той же самой вещи. Так, на шахматной доске *обозначение места* каждой фигуры определяется исключительно в пределах расчерченной в клетку деревянной доски; этой цели противоречило бы определение места фигур каким-либо иным способом. Но если эти самые шахматные фигуры сложат в мешочек и кто-нибудь спросит, где черный король, то будет правильным *определить его место* указанием на ту часть комнаты, в которой он находится, а не на отношение к шахматной доске, потому что *обозначение места,* где король теперь находится, происходит для другой цели, чем тогда, когда он в игре стоял на доске, и, стало быть, должно определяться через положение иных тел. Так, если кто-нибудь спросит, где те стихи, которые рассказывают об истории Низа и Эвриала, то очень некстати будет определить место указанием на то, что стихи находятся в такой-то части Земли или в библиотеке Бодлея [33] Надлежащим обозначе-

нием места будет указание на части сочинений Вергилия, а настоящий ответ будет, что эти стихи находятся почти в середине девятой книги «Энеиды» Вергилия и что они были все время на одном и том же месте, с тех пор как Вергилий был напечатан. И это будет верно, хотя сама книга перемещалась тысячу раз, ибо в данном случае польза от идеи места состоит лишь в том, чтобы узнать, в какой части книги находится эта история, так чтобы в случае нужды мы знали, где найти ее, и могли к ней обратиться.

10. Надеюсь, теперь ясно, что наша идея места есть только относительное положение какой-нибудь вещи, как я упоминал выше. С этим легко согласиться, если подумать, что мы не можем иметь идею места вселенной, хотя можем иметь идею места всех ее частей; ибо, кроме этого, у нас нет идеи каких-либо определенных, различных, отдельно взятых вещей, относительно которых, как мы могли бы себе представить, вселенная находилась бы на каком-нибудь определенном расстоянии; за пределами вселенной нет ничего, кроме однородного пространства или протяженности, где ум не находит никакого разнообразия, никаких отличительных признаков. Сказать, что мир находится где-то,— значит сказать только то, что он существует: хотя это выражение заимствовано от места, оно означает только существование мира, а не его местонахождение. А если кто сможет узнать и ясно и четко представлять себе в уме место вселенной, тот будет в состоянии сказать нам, движется ли она или пребывает в покое среди неразличимой *пустоты* бесконечного пространства. Впрочем, слово «место» иногда действительно употребляется в менее ясном смысле для обозначения занимаемого телом пространства; в таком смысле и вселенная находится в каком-то месте. Следовательно, *идею места* мы приобретаем теми же путями, что и идею пространства (идея места есть лишь частное, ограниченное рассмотрение идеи пространства), т. е зрением и осязанием, причем каждое из этих чувств доставляет идеи протяженности или расстояния нашему уму.

11. *Протяженность и тело не одно и то же.* Некоторым хотелось бы убедить нас, что *тело и протяженность одно и то же.* Они то так, то эдак изменяют значение слов, в чем я не хотел бы подозревать их, потому что они столь строго осуждали философию других именно за то, что в ней содержится слишком много неопределенного смысла или обманчивой темноты сомнительных или бес-

содержательных терминов. Если поэтому под *телом и протяженностью* они подразумевают *то же самое,* что остальные люди (т. е. под *телом* — нечто плотное и протяженное, части которого отделимы и движимы различными путями, а под протяженностью — только пространство, которое находится между границами этих плотных цельных частей и которое ими заполнено), то они смешивают две совсем различные идеи. Я обращаюсь к собственному мышлению каждого человека, не является ли идея пространства столь же отличной от идеи плотности, как от идеи алого цвета? Правда, плотность не может существовать без протяженности, но и алый цвет не может существовать без протяженности; однако это не мешает им быть разными идеями. Для существования или восприятия многих идей необходимы другие идеи, и тем не менее это вполне отличные друг от друга идеи. Движение не может ни существовать, ни быть понятным без пространства, и все-таки движение — не пространство, а пространство — не движение. Пространство может существовать без движения, и они совершенно отличные друг от друга идеи. Таковы же, на мой взгляд, идеи пространства и плотности. Плотность представляет собой идею, до такой степени неотделимую от тела, что от нее зависит заполнение телом пространства, его соприкосновение [с другим телом], толчок и сообщение движения при толчке. И если для доказательства того, что дух отличен от тела, достаточно того довода, что мышление не включает в себя идею протяженности, то в такой же степени для доказательства того, что *пространство — не тело,* достаточно веским является довод, что оно не включает в себя идеи плотности. А *пространство и плотность — такие же отличные друг от друга идеи,* как мышление и протяженность, и так же полностью отделимы в уме одна от другой. Очевидно, стало быть, что *тело* и *протяженность* — две различные идеи! Ибо:

12. Во-первых, *протяженность* не включает в себя ни плотности, ни противодействия движению *тела,* а идея тела их включает.

13. Во-вторых, части чистого пространства неотделимы друг от друга, так что непрерывность не может быть разделена ни реально, ни мысленно. Мне очень хотелось бы, чтобы кто-нибудь отделил одну часть его от другой, непосредственно смежной, хотя бы только в мыслях. Разделять и отделять в действительности — значит, по-моему, через отделение частей друг от друга образовать

две поверхности там, где прежде была непрерывность. А разделять мысленно — значит составлять в уме две поверхности там, где прежде была непрерывность, и считать их отделенными друг от друга; а это можно сделать только с теми вещами, которые ум считает способными быть отделенными и через отделение приобретать новые отдельные поверхности, которых они еще не имеют, но могут иметь. Но на мой взгляд, ни тот, ни другой способ отделения, ни реальный, ни умственный, не подходит к чистому *пространству*.

Правда, можно рассматривать определенную часть *пространства,* которая соответствует и соразмерна футу, не рассматривая остального; это действительно рассмотрение части, но отнюдь не умственное отделение или деление, ибо провести деление в уме, не рассматривая две поверхности отделенными друг от друга, так же невозможно, как невозможно разделить в действительности, не отделяя две поверхности одну от другой. Но рассмотрение части не есть отделение. Можно рассматривать в солнце свет без его теплоты или подвижность в теле без его протяженности, не думая об их отделении. Одно — рассмотрение только части, ограничивающееся чем-нибудь одним; другое — рассмотрение обоих как существующих отдельно.

14. В-третьих, части чистого *пространства* не способны к движению, что вытекает из их нераздельности, ведь *движение* есть не что иное, как изменение расстояния между двумя вещами; но это невозможно между неотделимыми частями. Следовательно, они должны находиться в вечном покое в отношении друг друга.

Таким образом, определенная идея простого *пространства* ясно и достаточно отличает его от *тела,* ибо части пространства неотделимы, неподвижны и не противодействуют движению тела.

15. *Определение протяженности не объясняет ее.* Если кто спросит меня, *что такое* то *пространство,* о котором я говорю, я отвечу ему, когда он скажет мне, что такое его *протяженность.* Говорить, как обыкновенно делается, что протяженность означает иметь partes extra partes [34],— значит говорить только то, что *протяженность* есть *протяженность.* Каким образом, в самом деле, я буду лучше осведомлен о природе *протяженности,* оттого что мне скажут, будто *протяженность означает иметь протяженные части, внешние по отношению к протяженным частям,* т. е. что *протяженность* состоит из протяженных частей? В таком случае, если кто-нибудь спросит, что

такое волокно, я могу ему ответить, что это есть вещь, составленная из нескольких волокон. Но будет ли он благодаря этому понимать лучше прежнего, что такое волокно? И не будет ли он скорее иметь основание думать, что я задавался целью более подшутить над ним, нежели серьезно просветить его.

16. *Разделение всего существующего на телесное и духовное не доказывает тождества пространства и тела.* Защитники *тождественности пространства и тела* выставляют следующую *дилемму*. Пространство есть или нечто, или ничто. Если между двумя телами ничего не находится, они должны необходимо соприкасаться; если признать его чем-то, то, спрашивают они, что оно: тело или дух? На это я отвечаю другим вопросом: кто сказал им, что существуют или могут существовать только плотные предметы, которые не могут мыслить, и мыслящие существа, которые не могут быть протяженными, и ничего более? А ведь только это они подразумевают, когда употребляют слова «тело» и «дух».

17. *Субстанция, которой мы не знаем, не доказательство против [существования] пространства без тела.* Если спросят, как обыкновенно бывает, чем является это *пространство,* лишенное *тела, субстанцией* или *акциденцией,* я сейчас же отвечу, что не знаю, и не буду стыдиться своего незнания, пока вопрошающие не укажут мне ясной, определенной *идеи субстанции.*

18. Я стараюсь, насколько могу, освободиться от тех заблуждений, которым мы склонны поддаваться, принимая слова за вещи. Не спасет нас от невежества, если мы будем притворяться знающими там, где не имеем никакого знания, производя много шума звуками без ясного и определенного значения. Произвольно данные названия не могут ни изменить природы вещей, ни заставить нас понять их, поскольку они лишь знаки и обозначения определенных идей. И хотел бы я, чтобы те, кто придает такое значение звучанию этих четырех слогов, [образующих слово] «субстанция», подумали, будет ли оно иметь один и тот же смысл, если применять его, как они делают, и к бесконечному, непостижимому *богу,* и к конечному духу, и к телу, а также обозначает ли оно одну и ту же идею, когда *субстанциями* называются все эти три столь различные вещи? И если да, то не будет ли отсюда следовать, что бог, духи и тело, сходясь в одной общей природе *субстанции,* различаются только в том, что они просто различные модификации этой *субстанции,*

как, например, дерево и булыжник, будучи телом в одном и том же смысле и сходясь в общей природе тела, различаются только в том, что они просто модификации этой общей материи? А это будет уже слишком грубое учение. Если они скажут, что применяют это название к богу, конечным духам и материи в трех различных значениях и что оно обозначает одну идею, когда называют *субстанцией* бога, другую, когда называют *субстанцией* душу, и третью, когда так называют тело. Если, таким образом, слово «субстанция» обозначает три отдельные различные идеи, то им было бы полезно разъяснить эти различные идеи или по крайней мере дать им три различных названия, чтобы избежать в таком важном понятии неясности и заблуждения, которые естественно вытекают из неразборчивого употребления такого сомнительного термина. А заподозрить, что этот термин имеет три различных смысла, настолько трудно, что в обычном употреблении он едва ли имеет хоть один ясный и определенный смысл. И если они таким образом могут образовать три различные *идеи субстанции*, то что мешает другим образовать четвертую?

19. *Субстанция и акциденция мало полезны в философии.* Те, кто впервые пришел к понятию *акциденций* как класса реальных предметов, которые должны чему-то быть присущи, были принуждены изобрести слово «субстанция» для их поддержания. Если бы бедный индийский философ (воображавший, что Земля также нуждается в какой-нибудь опоре) придумал это слово «субстанция», ему не надо было бы утруждать себя поисками слона для поддержания Земли и черепахи — для поддержания слона: слово «субстанция» сделало бы это с успехом. И ответ индийского философа, что именно *субстанция* поддерживает Землю, хотя он и не знает, что она такое, вопрошающий мог бы считать хорошим точно так же, как мы считаем достаточным ответом и полезным учением наших *европейских* философов, что именно *субстанция* поддерживает *акциденции*, хотя они и не знают, что она такое. Так что у нас нет никакой идеи относительно того, что такое *субстанция*, но есть только смутная и неясная идея того, что она делает.

20. Что бы ни сделали в данном случае ученые мужи, умный житель Америки, изучающий природу вещей, едва ли счел бы объяснение удовлетворительным, если бы, желая изучить нашу архитектуру, он узнал, что колонна

есть вещь, поддерживаемая *базисом,* а *базис* — вещь, поддерживающая колонну. Не подумает ли он при таком объяснении, что его высмеивают, вместо того чтобы научить? Незнакомый с книгами был бы весьма щедро осведомлен об их природе и содержании, если бы ему сказали, что все ученые книги состоят из бумаги и букв и что буквы есть вещи, находящиеся на бумаге, а бумага — вещь, содержащая на себе буквы. Замечательный способ приобрести ясные *идеи* букв и бумаги! Но если бы латинские слова «Inhaerentia» и «substantia» перевести соответствующими им понятными словами: «то, что держится» и «то, что поддерживает», они бы лучше раскрыли нам великую ясность учения о *субстанции и акциденциях* и показали бы их пользу для решения философских вопросов.

21. *Пустота за крайними пределами телесного мира.* Но возвратимся к нашей *идее пространства.* Если не предполагать [мир] *тел* бесконечным, а этого, я думаю, никто не станет утверждать, я бы спросил: если бы бог поместил человека на краю мира телесных вещей, то не мог ли бы человек протянуть свою руку за пределы своего тела? Если бы он мог, то простер бы свою руку туда, где прежде было *пространство* без *тела,* и если бы он там раздвинул пальцы, между ними все-таки было бы *пространство* без *тела.* Если бы он не мог протянуть своей руки, то, должно быть, вследствие какой-нибудь внешней помехи (ибо мы предполагаем его живым, способным приводить в движение части своего тела, как он может и теперь; само по себе это не невозможно, если бы так было угодно богу, или по крайней мере не невозможно для бога так двигать человеком); и в таком случае я спрашиваю, есть ли то, что мешает руке двигаться наружу, субстанция или акциденция, есть ли это нечто или же ничто? И когда разрешат этот вопрос, то будут в состоянии и разрешить, что же есть то, что бывает или может быть между двумя телами, находящимися на расстоянии друг от друга, и что не есть тело и не имеет плотности. Между тем довод, что *тело,* приведенное в движение, может продолжать двигаться там, где ничто ему не мешает (как [это может быть] за крайними пределами всех тел), во всяком случае столь же убедителен, как и тот довод, что два тела должны необходимо соприкасаться там, где ничто не находится между ними, ведь наличия пустого *пространства* между ними достаточно для устранения необходимости взаимного соприкосно-

вения, но наличия пустого *пространства* на пути для прекращения движения недостаточно. Истина вот в чем: эти люди должны или сознаться, что считают телесный мир бесконечным, хотя и не решаются высказать это, или же утверждать, что *пространство* не есть *тело*. Я желал бы видеть человека мыслящего, который мог бы в своих мыслях ставить пределы пространству с бо́льшим успехом, нежели продолжительности (duration),— или надеялся бы мысленно прийти к концу того или другого. Стало быть, если его *идея* вечности бесконечна, такова же и его идея необъятности; они обе или одинаково конечны, или одинаково бесконечны.

22[35]. *Способность достичь уничтожения доказывает наличие пустоты.* Далее, те, кто признаёт невозможным существование *пространства* без *материи*, должны не только считать материальный мир бесконечным, но и отрицать у бога способность уничтожить какую бы то ни было частицу материи. Никто, полагаю я, не станет отрицать, что бог может положить конец всему движению материи, привести все тела вселенной в состояние полного покоя и спокойствия и сохранять их в таком положении столько́ времени, сколько ему будет угодно. Кто допускает, что бог во время такого общего покоя может уничтожить эту книгу или тело человека, читающего ее, тот необходимо должен допускать и возможность *пустоты*, ибо очевидно, что пространство, которое было заполнено частицами уничтоженного тела, все еще останется и будет пространством без тела, ибо окружающие тела, находясь в полном покое, образуют несокрушимую стену и в таком положении делают совершенно невозможным для всякого другого тела проникновение в это пространство. И действительно, необходимое движение одной частицы материи на место, из которого передвинулась другая частица материи, есть только следствие предположения о заполненности, а последнее нуждается поэтому в более убедительном доказательстве, нежели мнимый факт, который никогда не может быть подтвержден опытом. Наши собственные ясные и определенные идеи убеждают нас с очевидностью, что нет необходимой связи между *пространством* и *плотностью*, ибо мы можем понять одно без другой. И те, кто выступает в защиту или против *пустоты*, тем самым признают, что имеют отличные друг от друга *идеи пустоты* и *полноты*, т. е. что имеют идею протяженности, лишенной плотности, хотя и отрицают ее существование, или же они вообще ни о чем не спорят. Ибо кто так сильно

изменяет смысл слов, что называет *протяженность телом* и, следовательно, всю сущность тела полагает исключительно в чистой протяженности без плотности, неизбежно говорит нелепость, когда говорит о *пустоте,* ибо невозможно для протяженности быть без протяженности. Ведь *пустота,* будем ли мы допускать или отрицать ее существование, означает пространство без тела; и никто не может отрицать, что само ее существование возможно, если он не хочет признать материю бесконечной и отнимать у бога способность уничтожить любую ее частицу.

23. *Движение доказывает наличие пустоты.* Но незачем в поисках *пустоты* ходить так далеко, за крайние пределы материального мира, и взывать к божьему всемогуществу; в ее существовании, на мой взгляд, убеждает с полною очевидностью *движение* тел, находящихся у нас в поле зрения и вблизи его. Хотелось бы мне, чтобы плотное тело каких угодно размеров было разделено кем-нибудь так, чтобы его плотные части могли свободно двигаться вверх и вниз по всем направлениям в пределах, ограниченных поверхностями тела, но при этом внутри него не осталось бы пустоты величиной хотя бы лишь с мельчайшую из частиц, на которые указанное плотное тело разделено. И если там, где мельчайшая частица разделенного тела будет величиной с горчичное зерно, требуется пустое пространство величиной тоже с горчичное зерно, для того чтобы дать место свободному движению частиц разделенного тела в пределах, созданных его поверхностями, то там, где частицы материи в 100 000 000 раз меньше горчичного зерна, также должно быть пространство, свободное от плотной материи, величиной в 100 000 000-ю часть горчичного зерна; ведь если оно необходимо в одном случае, то оно будет необходимо и в другом, и так далее in infinitum. Пусть это свободное пространство будет сколь угодно мало, оно все-таки опровергает предположение о *заполненности* [всего пространства], ибо, если может быть свободное от тела пространство величиной лишь с самую мелкую из существующих теперь в природе отдельных частиц материи, оно все-таки есть пространство без тела и устанавливает столь же большую разницу между пространством и телом, как если бы оно было Μέγα χάσμα [36], такое же расстояние, как и любое в природе. Поэтому если необходимое для движения пустое пространство мы будем предполагать равным не мельчайшей частице разделенной плотной материи, но ее десятой или тысячной доле, то отсюда всегда будет следо-

вать вывод о том, что пространство [существует] без материи.

24. *Идеи пространства и тела отличны друг от друга.* Но так как речь идет о том, *тождественна* ли *идея пространства,* или *протяженности, идее тела,* необходимо доказывать существование не реальной *пустоты,* а ее идеи. Но уже из самих исследований и споров о том, существует ли *пустота* или нет, очевидно, что люди имеют эту идею. Не будь у них идеи пространства без тела, они не могли бы спрашивать о его существовании. И не включай в себе их идея тела ничего, кроме простой идеи пространства, они не могли бы сомневаться в заполненности мира, и вопрос о существовании пространства без тела был бы такой же нелепостью, какой является вопрос о существовании пространства без пространства или тела без тела, ибо это были бы только различные названия одной и той же идеи.

25. *Неотделимость протяженности от тела не доказывает их тождественности.* Правда, *идея протяженности* так тесно соединена со всеми видимыми качествами и большей частью осязаемых качеств, что она не позволяет нам видеть никакие внешние объекты и позволяет осязать очень немного внешних объектов, не воспринимая вместе с тем впечатления протяженности. Эта способность протяженности заставлять постоянно замечать себя вместе с другими идеями, на мой взгляд, и была причиной того, что некоторые полагали, что вся сущность *тела* состоит в протяженности. Не нужно много удивляться этому, потому что некоторые через зрение и осязание (самые деятельные наши чувства) так заполнили свой ум идеей протяженности и были настолько целиком захвачены ею, что отрицали существование всего, что не имеет протяженности [37] Не буду теперь спорить с теми, кто понимает меру и возможность всего сущего, исходя лишь из своих узких и грубых представлений; но, имея здесь дело только с теми, кто делает вывод о том, что сущность тела — *в протяженности,* на том основании, что не могут, как они говорят, представить себе ни одного чувственного качества какого-нибудь тела без протяженности, я предлагаю им подумать, размышляли ли они о своих идеях вкусов и запахов столько же, сколько об идеях зрения и осязания. Более того, если бы они рассмотрели свои идеи голода, жажды и некоторых других страданий, они нашли бы, что они вовсе не включают в них идеи протяженности: последняя есть только свойство тела, как и все

остальное, обнаруживаемое нашими чувствами, которые едва ли проницательны настолько, чтобы вникнуть в самую сущность вещей.

26. Если из того, что некоторые идеи постоянно соединяются со всеми остальными, должен быть сделан вывод, что эти идеи составляют сущность тех вещей, с которыми они постоянно соединяются и от которых они неотделимы, то единство, без сомнения, есть сущность всего, ибо нет объекта ощущения или рефлексии, который бы не носил в себе идеи единого. Но слабость подобных доводов мы показали уже в достаточной степени.

27. *Идеи пространства и плотности отличны друг от друга.* Итак, что бы ни думали люди о существовании *пустоты,* для меня очевидно, что мы имеем столь же ясную *идею пространства, отличную от идеи плотности,* как и идею плотности, отличную от движения, или идею движения, отличную от пространства. У нас нет двух более отличных друг от друга идей, чем эти, и мы можем так же легко представить себе пространство без плотности, как тело или пространство без движения, хотя ни тело, ни движение не могут, конечно, существовать без пространства. Пусть каждый сам подумает о том, признавать ли пространство простым отношением, вытекающим из существования разных вещей, находящихся на расстоянии друг от друга, или же надо понимать буквально слова мудрого царя Соломона: «Небо и небо небес не вмещают тебя» — или более выразительные слова вдохновенного философа св. Павла: «Мы им живем и движемся и существуем» [38] Только я думаю, что наша *идея пространства* такова, как я упоминал выше, и отлична от идеи *тела.* В самом деле, будем ли мы рассматривать в самой материи расстояние, [образованное] ее сомкнутыми плотными частицами, и в отношении этих плотных частиц называть это [расстояние] *протяженностью;* будем ли мы рассматривать пространство как находящееся между внешними границами любого тела в разных измерениях последнего, называя его *длиной, шириной* и *толщиной;* будем ли мы, наконец, рассматривать пространство как находящееся между любыми двумя телами или положительными существами и, не принимая во внимание, есть ли посредине какая-нибудь материя или нет, называть его *расстоянием,*— все равно, как бы ни называли и ни рассматривали его, оно есть всегда одна и та же однородная, простая *идея пространства,* взятая от объектов, с которыми имели дело наши чувства. Идеи этих объектов,

раз они запечатлелись в нашем уме, мы можем сколько угодно восстанавливать, повторять и соединять друг с другом и считать воображаемое таким образом пространство, или расстояние, либо заполненным плотными частицами, так что никакое другое тело не может проникнуть туда, не переместив и не вытолкнув тело, бывшее там раньше, либо не имеющим плотности, так что тело, по своим размерам равное этому пустому, или чистому, пространству, может поместиться в нем, не отодвигая и не выталкивая никакого тела, бывшего там раньше. Во избежание неясности в рассуждениях об этом предмете, возможно, было бы желательно, чтобы слово «протяженность» (extension) относилось только к материи или расстоянию между внешними границами отдельных тел, а слово «распространенность» (expansion) — к пространству вообще, все равно, занято ли оно плотной материей или нет, так чтобы говорили: «Пространство обладает распространенностью, а тело протяженно». Но в этом каждый сохраняет свободу выбора. Я предлагаю это только для более ясного и определенного способа выражения.

28. *У людей мало разногласий относительно ясных простых идей.* Точное знание того, что обозначают наши слова, по моему мнению, быстро положило бы конец спору в этом, как и во многих других случаях. Ибо я склонен думать, что, когда люди начинают изучать свои простые идеи, они обнаруживают, что все их простые идеи в общем совпадают, хотя в разговоре между собой они, быть может, и сбивают друг друга с толку различными названиями. Мне думается, что *люди,* которые абстрагируют свои мысли и тщательно исследуют идеи, находящиеся в их уме, *не могут сильно расходиться* в своем *мышлении;* однако они могут запутать друг друга словами, которые зависят от способа выражения различных школ или сект, в которых они были воспитаны. Правда, между людьми немыслящими, которые внимательно и тщательно не исследуют свои идеи и, не отделяя их от употребляемых для них знаков, путают их со словами, должны происходить бесконечные споры, препирательства и недоразумения, особенно если это люди ученые, книжники, преданные сторонники каких-либо сект, привыкшие к употребительному в них языку и умеющие говорить только со слов других. Но если бы случилось, что два мыслящих человека действительно имели различные идеи, я, право, не знаю, как бы они могли рассуждать

или спорить друг с другом. Пусть только меня здесь не понимают в том смысле, будто я думаю, что каждый расплывчатый образ в мозгу человека принадлежит к тем идеям, о которых я говорю. Уму нелегко отделаться от неясных понятий и предрассудков, почерпнутых им из привычки, небрежного поведения и обычных разговоров. Для исследования своих идей ему требуются усилия и усердие, прежде чем он превратит их в ясные и отличные друг от друга простые идеи, из которых они составлены, и увидит, какие из этих его простых идей находятся или не находятся в необходимой взаимной связи и зависимости. Пока человек не сделает этого с первичными, первоначальными понятиями о вещах, он стоит на расплывчатых и неопределенных принципах и будет часто в затруднении.

Глава четырнадцатая
О ПРОДОЛЖИТЕЛЬНОСТИ И ЕЕ ПРОСТЫХ МОДУСАХ

1. *Продолжительность есть текучая протяженность.* Есть другой вид расстояния, или длины, идею которого мы приобретаем не от постоянных частей пространства, а от текучих и беспрерывно гибнущих частей последовательности. Мы называем его *продолжительностью*. Простыми модусами продолжительности являются различные длины ее, отчетливые идеи которых мы имеем в уме, как, например, *часы, дни, годы* и т. д., *время* и *вечность*.

2. *Ее идея получается от размышления о движущейся цепи наших идей.* Ответ великого человека на вопрос, что такое время: «Si non rogas intelligo» (что сводится вот к чему: «Чем больше я заставляю себя думать об этом, тем меньше это понимаю» [39]), быть может, убедит людей, что *время*, обнаруживающее все остальные вещи, само не обнаруживается. Не без основания считают, что в самой природе *продолжительности, времени* и *вечности* есть что-то очень неясное. Но как бы ни казались эти идеи далеки от нашего понимания, все-таки (если мы проследим их прямо до их источников) я не сомневаюсь, что один из двух источников всего нашего знания, т. е. *ощущение* или *рефлексия*, будет в состоянии доставить нам эти идеи столь же ясными и определенными, как и многие другие, которые считаются гораздо менее неясными. Мы увидим также, что сама идея вечности имеет то же самое происхождение, что и все остальные наши идеи.

3. Для надлежащего понимания *времени* и *вечности* мы должны рассмотреть внимательно, какова наша *идея продолжительности* и как мы к ней пришли. Для всякого, кто только следит за тем, что происходит в его разуме, очевидно, что в нем имеется цепь идей, которые постоянно следуют друг за другом, пока он бодрствует. *Рефлексия* о появлении в нашем уме друг за другом различных идей и доставляет нам *идею последовательности;* а расстояние между какими бы то ни было частями этой последовательности, или между появлением каких бы то ни было двух идей в нашем уме, есть то, что мы называем *продолжительностью.* В самом деле, пока мы мыслим или воспринимаем последовательно различные идеи в уме своем, мы знаем, что мы существуем, и, таким образом, существование или продолжение нашего существования или чего-то другого соответственно с последовательностью каких бы то ни было идей в нашем уме мы называем или *продолжительностью* нас самих, или продолжительностью того другого, что существует одновременно с нашим мышлением.

4. Что мы получаем понятие о *последовательности и продолжительности* из этого источника, т. е. из рефлексии о цепи появляющихся друг за другом в нашем уме идей, для меня очевидно из того, что мы воспринимаем *продолжительность,* только рассматривая цепь чередующихся в нашем разуме идей. Когда прекращается эта последовательность идей, с нею прекращается и наше восприятие продолжительности. Каждый хорошо знает это по собственному опыту, когда крепко спит, сколько бы это ни длилось — час, день, месяц или год. Пока он спит, или не думает, у него вовсе нет восприятия продолжительности вещей, оно совершенно потеряно для него; ему кажется, что между моментом, когда он перестал думать, и моментом, когда он вновь начал думать, нет расстояния. Так же, не сомневаюсь, было бы и с бодрствующим человеком, если бы он мог сосредоточиваться на одной идее в уме без смены и последовательности других. И мы видим, что человек, очень сильно сосредоточивающий свои мысли на одном предмете и во время этого серьезного размышления мало замечающий последовательность проходящих в его уме идей, позволяет ускользнуть от своего внимания немалой доле продолжительности, и время ему кажется более коротким, чем оно есть. И если сон обыкновенно соединяет отстоящие друг от друга части продолжительности, то это потому,

что во время сна у нас нет в уме никакой последовательности идей. Ибо если спящему что-то снится и множество разных идей воспринимается умом одна за другой, то во время таких сновидений у человека есть чувство *продолжительности* и ее величины. Отсюда для меня совершенно ясно, что люди получают свои идеи продолжительности от своей *рефлексии о цепи* идей, которую они наблюдают в своем разуме следующими одна за другой. Без этого наблюдения они не могут иметь понятия о *продолжительности*, что бы ни происходило в мире.

5. *Идея продолжительности применима к вещам в то время, как мы спим.* Действительно, получив раз от рефлексии о последовательности и числе своих мыслей понятие, или *идею, продолжительности,* человек может применять это понятие к вещам, существующим, пока он не мыслит, подобно тому как, получив идею протяженности от тела с помощью своего зрения или осязания, он может применять ее к расстояниям, где не видит и не осязает тела. Поэтому хотя у человека нет восприятия величины продолжительности, прошедшей, пока он спал или не думал, но, раз наблюдав смену дня и ночи и нашедши величину их продолжительности с виду регулярной и постоянной, он может, предполагая, что эта смена, пока он спал или не думал, совершалась точно таким же образом, как она происходила обычно в другое время,— он может, говорю я, представлять себе и принимать в расчет величину *продолжительности,* прошедшей, пока он спал. Но если бы Адам и Ева (когда они были одни в мире) вместо своего обычного ночного сна провели в непрерывном сне целых двадцать четыре часа, продолжительность этих двадцати четырех часов была бы безвозвратно потеряна для них и навеки ускользнула бы от их счета времени.

6. *Идея последовательности — не от движения.* Таким образом, *мы приобретаем понятие последовательности через размышление о появлении одной за другой в нашем разуме разных* идей. Кто думает, что она получается нами скорее через наши чувства от наблюдения за движением, тот, быть может, согласится со мной (когда обратит на это внимание), что даже движение производит в его уме *идею* последовательности именно потому, что оно производит в уме непрерывную цепь различаемых идей. Ибо если человек смотрит на реально движущееся тело, он тем не менее вообще не воспринимает движения, если это движение не порождает постоянной цепи *сле-*

дующих друг за другом идей. На море, например, во время штиля, не видя земли, человек может в ясный день хоть целый час смотреть на солнце, или на море, или на корабль и ни в одном из них не заметить никакого движения, хотя нет сомнения, что два, а может быть, и все три предмета подвинулись за это время на большое расстояние; но, как только он замечает, что один из этих предметов изменил свое расстояние от какого-нибудь другого тела, как только это движение вызывает какую-нибудь новую идею в нем, сейчас же он сознает, что здесь было движение. С другой стороны, допустим, что где-то, неважно где, находится человек вместе со всеми окружающими его вещами, пребывающими в покое, и не воспринимает вообще никакого движения; и если он в этот час покоя будет думать, он будет сознавать, что различные идеи его собственных мыслей появляются в его уме одна за другой, и при этом он подметит и найдет последовательность, хотя он не мог наблюдать никакого движения.

7. В этом, по-моему, и нужно искать объяснение того, *почему очень медленные движения*, хотя бы и постоянные, *не воспринимаются* нами. Это потому, что при таком передвижении одной заметной частицы к другой изменения расстояния столь медленны, что вызывают в нас новые идеи лишь через значительный промежуток времени. И так как поэтому в нашем уме не вызывается непрерывная цепь новых идей, следующих непосредственно одна за другой, то мы не имеем восприятия движения. Движение состоит в постоянной последовательности, и мы не можем ее заметить, если нет происходящей от нее постоянной последовательности разнообразных идей.

8. С другой стороны, *мы не воспринимаем* движения и тех *предметов, которые движутся* настолько быстро, что не оказывают отчетливого воздействия на наши чувства несколькими поддающимися различению этапами своего движения и поэтому не вызывают в душе соответствующего течения идей. Ибо если какая-нибудь вещь движется по кругу быстрее, чем обыкновенно следуют друг за другом наши идеи в уме, то мы не замечаем ее движения, и она кажется нам сплошным замкнутым кругом из данного вещества со своим цветом, а не частью круга, находящейся в движении.

9. *Цепь идей имеет известную степень быстроты.* Я предоставляю другим судить о вероятности того, что наши идеи, пока мы бодрствуем, следуют в нашем уме одна за другой на определенном расстоянии, отчасти подобно

изображениям на внутренней стороне [китайского] фонаря, поворачивающегося от тепла свечи. Быстрота появления их в виде цепи иногда, возможно, бывает больше, иногда меньше, но все-таки, кажется мне, она не очень меняется у бодрствующего человека; существуют, по-видимому, *определенные пределы быстроты и медленности следования* наших идей друг за другом в нашем уме, и вне этих пределов они не могут быть ни замедлены, ни ускорены.

10. Основанием для моего странного предположения является наблюдение, что мы можем воспринимать последовательность во впечатлениях, производимых на любое из наших чувств, лишь до известного предела. Если быстро превысить его, чувство последовательности теряется даже в тех случаях, где очевидно, что имеется реальная последовательность. Положим, что пушечное ядро пролетает через комнату и по дороге уносит с собой какую-нибудь конечность или другую часть тела у кого-нибудь из находившихся в комнате; яснее ясного, что ядро должно последовательно пробить две стены комнаты; так же очевидно, что оно должно затронуть сначала одну часть тела, потом другую и так далее в последовательности. И все-таки я убежден, что ни один человек, когда-нибудь испытавший боль от такого выстрела или слышавший удар о две противоположные стены, не мог бы заметить какую бы то ни было последовательность в боли или звуке от такого быстрого удара. Подобную часть продолжительности, в которой мы не замечаем последовательности, мы и можем назвать *мгновением; оно занимает время одной только идеи* в нашем уме без последовательности другой идеи, отчего мы вовсе не воспринимаем никакой последовательности.

11. То же самое случается там, *где движение происходит* столь *медленно*, что не доставляет чувствам постоянной цепи свежих идей с той быстротой, с какой наш ум способен воспринимать в себя новые идеи. Так как другие идеи наших собственных мыслей имеют в таком случае возможность проникать в наш ум между идеями, которые доставляет нашим чувствам движущееся тело, то *чувство движения исчезает;* хотя тело в действительности движется, оно кажется остановившимся, потому что не меняет ощутимого расстояния от некоторых других тел с такой скоростью, с какой идеи в нашем уме естественно следуют цепью одна за другой. Это совершенно явственно бывает со стрелками часов, тенями солнечных часов и другими постоянными, но медленными движениями. Мы, правда,

после определенного промежутка времени замечаем по изменению расстояния, что движение произошло, но самого движения не воспринимаем.

12. *Эта цепь есть мера других последовательностей.* И мне сдается, что *постоянная и правильная последовательность идей* у бодрствующего человека *есть*, так сказать, *мера* и образец *для всех других последовательностей*. Если некоторые вещи следуют друг за другом быстрее, чем наши идеи, как, например, тогда, когда два звука, два болевых явления и тому подобное, следуя друг за другом, занимают отрезок времени только одной идеи, или если движение или смена последовательных идей происходит настолько медленно, что не поспевает за идеями в уме или за быстротой их чередования, как, например, когда одна или больше идей в своем обычном течении проникают в ум между теми идеями, которые доставляются зрению различными заметными расстояниями движущегося тела, или между следующими друг за другом звуками или запахами, то чувство постоянной непрерывной последовательности тоже теряется и мы не замечаем ее, но воспринимаем некоторые промежутки покоя между идеями.

13. *Ум не может долго задержаться на одной неизменяющейся идее.* Если действительно идеи в нашем уме (пока мы имеем в нем какие-нибудь идеи) постоянно меняются и текут в непрерывной последовательности, то невозможно — возразит кто-нибудь — долгое время думать о каком бы то ни было одном предмете. Если под этим подразумевать, что можно *долгое время удерживать в уме лишь одну и ту же отдельную* идею *без всякого [в ней] изменения*, то я считаю это фактически *невозможным*. Для этого (не зная, как составляются идеи в нашем уме, из какого материала они образуются, откуда получают свет и как появляются) я не могу указать другого основания, кроме опыта. Я бы хотел, чтобы кто-либо попробовал на значительное время задержать в своем уме одну неизменяющуюся отдельную идею без [присоединения] какой-либо другой.

14. Пусть кто-нибудь в виде опыта возьмет какую-нибудь фигуру, или какую-нибудь степень освещенности или белизны, или что угодно другое. Я полагаю, для него будет трудно вытеснить из ума все другие идеи. Но [когда] некоторая идея того или иного рода рассматривается с различных сторон [и] каждый вид рассмотрения будет новой идеей, [то эти идеи] будут

постоянно следовать друг за другом в его мыслях, как бы он ни был осторожен.

15. Все, что во власти человека в этом случае,— это, по-моему, только замечать и наблюдать, каковы те идеи, которые чередуются *в* его разуме, или же руководить их подбором и призывать такие, которые желательны или полезны. Но помешать *постоянной последовательности* свежих идей, на мой взгляд, нельзя, хотя обычно можно выбирать, будем ли мы внимательно наблюдать и рассматривать их.

16. *Как бы ни были образованы идеи, они не заключают в себе ощущения* (sense) *движения.* Я не буду здесь спорить о том, образуются ли эти различные идеи в уме определенными движениями; в одном я уверен, что при своем появлении они не заключают в себе идеи движения. И если бы человек не получал идеи движения иным путем, он совсем не имел бы ее. Этого довольно для моей настоящей цели, ибо это показывает в достаточной мере, что именно внимание, которое мы обращаем на идеи в уме, появляющиеся в нем одна за другой, дает нам идею последовательности и продолжительности и что без него у нас вообще не было бы таких идей. *Не движение,* следовательно, а постоянная цепь идей в нашем уме во время нашего бодрствования *доставляет нам* идею *продолжительности.* И как я показал выше, движение лишь в том случае дает нам некоторое восприятие, когда вызывает в нашем уме постоянную последовательность идей. Идея последовательности и продолжительности в цепи других идей, следующих в нашем уме одна за другой без идеи какого-либо движения, у нас так же ясна, как идея, получаемая от цепи идей, вызываемых беспрерывной заметной переменой расстояния между двумя телами и получаемых нами от движения. Стало быть, идея продолжительности все равно была бы у нас, если бы вовсе не было чувства движения.

17. *Время есть измеренная продолжительность.* После приобретения идеи продолжительности следующим естественным делом ума является приобретение некоторой *меры* для этой общей *продолжительности,* по которой он мог бы судить о ее различной величине и рассматривать определенный порядок, в котором существуют вещи: без этого бóльшая часть нашего знания была бы спутанной и бóльшая часть истории оказалась бы совершенно бесполезной. Такое рассмотрение продолжительности как ограниченной известными периодами и обозначенной

определенными мерами, или *эпохами*, на мой взгляд, и есть то, что мы называем собственно *временем*.

18. *Хорошее измерение времени должно делить всю его продолжительность на равные периоды.* При измерении протяженности требуется только приложение обычного образца, или меры, к вещи, протяженность которой мы хотели бы узнать. Но при измерении продолжительности этого сделать нельзя, потому что нельзя соединить две различные части последовательности для измерения одной через другую. И так как *мерой продолжительности* может быть только продолжительность, подобно тому как протяженность измеряется только протяженностью, то мы не можем иметь при себе какую-нибудь установленную неизменяемую меру продолжительности, состоящей в постоянной текучей последовательности, подобно тому как мы имеем меры для измерения протяженных величин — дюймы, футы, ярды и т. д., раз отмеченные на прочном материале. Поэтому для удобного измерения времени может быть пригодно только то, что разделило всю величину его продолжительности на очевидно равные части постоянно повторяющимися периодами. Те части продолжительности, которые не различаются или не считаются различающимися и измеренными через такие периоды, не подходят, если быть точным, под понятие времени, что очевидно из таких выражений, как, например, «прежде всякого времени» и «когда времени больше не будет».

19. *Обращения Солнца и Луны — наиболее подходящие меры времени.* Так как суточное и годовое *обращение Солнца* совершается с самого начала природы постоянно, регулярно и заметно для всех людей повсюду и так как предполагается, что одно обращение равно другому, то его не без основания *сделали мерой продолжительности.* Но так как различие дней и лет зависит от движения Солнца, это привело к заблуждению, будто движение и продолжительность измеряются одно другим, ибо при *измерении величины времени* люди привыкли к идеям минут, часов, дней, месяцев, лет и т. д. и о них начинали думать всякий раз при упоминании о времени или продолжительности (а все эти отрезки времени измерялись движением небесных тел). Потому они стали склонны смешивать время и движение или по крайней мере думать, что они необходимо связаны друг с другом. Между тем если бы было доступно постоянному и всеобщему наблюдению какое-нибудь постоянное периодическое появление

или изменение идей в промежутки времени, которые можно было бы считать за равные, то оно позволяло бы столь же хорошо определять промежутки времени, как и те явления, которыми теперь пользуются. В самом деле, предположим, что Солнце, которое некоторые считают огнем, в тот самый отрезок времени, в который оно теперь каждый день проходит по одному и тому же меридиану, зажигалось бы, а потом, через двенадцать часов, опять потухало и что в течение годового обращения оно заметно сначала усиливало бы свою яркость и теплоту, а потом опять ослабляло. Разве такие регулярные явления не служили бы всем, кто мог бы наблюдать их, для измерения отрезков продолжительности так же хорошо без движения, как и вместе с ним? Ведь если бы эти явления были постоянными, доступными наблюдению всех и наступали бы через равноотстоящие периоды, они бы хорошо служили человечеству для измерения времени, если бы движения и не было.

20. *Но не своим движением, а периодичностью появления.* И если бы замерзание воды или цветение растения повторялось во всех частях света через равноотстоящие периоды, то они служили бы людям для счета лет так же хорошо, как и движение Солнца. И действительно, мы видим, что некоторые племена в Америке считают годы по прилету к ним некоторых птиц в одно определенное время года и по отлету — в другое. Приступ лихорадки, чувство голода и жажды, запах, вкус и всякая другая идея *могли бы измерять* течение последовательности и различать промежутки *времени,* если бы они постоянно повторялись через равноотстоящие периоды и были бы доступны наблюдению всех. Так мы видим, что слепорожденные достаточно хорошо считают время по годам, хотя не могут различать их смены по движениям, которых они не воспринимают. И я спрашиваю: разве слепой, который различает свои годы по летнему теплу или по зимнему холоду, по запаху всякого весеннего цветка или по вкусу любого осеннего плода, не измеряет своего времени лучше, чем римляне до исправления их календаря Юлием Цезарем или многие другие народы, годы в счете времени которых очень неправильны, несмотря на то что они, как они сами утверждают, пользуются движением Солнца? Немало затрудняет летосчисление и то, что точные величины лет, по которым различные народы ведут счет, трудно узнать, так как они сильно отличаются одна от другой и все они, могу я прибавить, не менее отличаются

от точного движения Солнца. И если, согласно предположению остроумного, уже покойного писателя[40], от сотворения мира до потопа Солнце двигалось постоянно по экватору и в течение дней, которые всегда обладали одинаковой продолжительностью, равномерно распределяло свой свет и теплоту на все обитаемые части Земли и не имело годовых отклонений, [вызванных изменением его положения] по отношению к тропикам, то, я думаю, очень трудно вообразить, чтобы (несмотря на движение Солнца) люди в *допотопное* время с самого начала считали время по годам или измеряли его периодами, не имеющими ясных и заметных признаков, по которым можно было бы различать их.

21. *Нельзя с достоверностью узнать равенства двух частей продолжительности.* Но быть может, скажут: «Без регулярного движения Солнца ли или чего-нибудь другого каким образом можно узнать равенство двух периодов?» Я отвечу на это, что равенство любых других повторяющихся явлений можно узнать тем же самым путем, каким узнали или с самого начала предположили известным равенство дней, т. е. исключительно путем суждения о них по цепи *идей,* проходивших в эти промежутки времени в уме. Когда эта цепь *идей* обнаружила неравенство в продолжительности естественных, но не искусственных дней, то «искусственные дни», или Νυχθήμερα, были признаны равными, чего было достаточно для их употребления в качестве меры. Хотя более точные изыскания обнаружили с тех пор неравенство в суточном обращении Солнца и мы не уверены в равенстве годового, все-таки в силу своего предполагаемого и видимого равенства они служат для счета времени (хотя и не для точного измерения частей продолжительности) так же хорошо, как если бы можно было доказать их полное равенство. Мы, следовательно, должны тщательно различать саму продолжительность от мер, которыми мы пользуемся для суждения о ее величине. Продолжительность сама по себе должна рассматриваться как движущаяся вперед одним постоянным, ровным и однообразным потоком. Но насколько нам дано знать, такою не способна быть ни одна из тех ее мер, которыми мы пользуемся; не можем мы быть уверены и в том, что их определенные части, или периоды, равны между собой по продолжительности, ибо, как бы мы ни измеряли две последовательные величины продолжительности, никогда нельзя доказать их равенства. Движение Солнца, которым мир так долго и так уверенно

пользовался в качестве точной меры продолжительности, оказалось, как я уже сказал, неравным в своих различных частях. И хотя недавно стали пользоваться маятником как движением более устойчивым и регулярным, чем движение Солнца или (если быть более точным) Земли, но если спросить, каким образом знают с уверенностью, что два последовательных качания маятника равны между собой, то очень трудно будет доказать, что они обязательно равны. Так как мы не можем быть уверены в том, что неизвестная нам причина этого движения всегда действует одинаково, и знаем наверное, что среда, в которой происходит качание маятника, не всегда одна и та же, то любое изменение того или другого может нарушить равенство периодов качания и тем самым уничтожить достоверность и точность измерения через движение, как и равенство любых других периодов, в которые происходят другие явления. Понятие самой продолжительности остается, однако, ясным, хотя нет возможности доказать точность любой из наших мер для нее. Так как нельзя сопоставить две части последовательности, то никогда нельзя знать с достоверностью их равенства. Все, что мы можем сделать для измерения времени,— это принять за меру непрерывные последовательные явления, сменяющиеся через периоды, кажущиеся равноотстоящими. *Для* этого *кажущегося равенства* их *у нас нет другой меры, кроме* той, которую для нашего убеждения в их равенстве в согласии с другими вероятными доводами запечатлела в нашей памяти *цепь наших собственных идей.*

22. *Время не есть мера движения.* Одно для меня кажется странным. Несмотря на то что все люди, очевидно, измеряли время движением великих и видимых мировых тел, *время определяют* как *меру движения.* Между тем очевидно для всякого, кто хоть сколько-нибудь вдумается в это, что для измерения движения столь же необходимо принять во внимание пространство, как и время. А кто вдумается немного поглубже, увидит, что и объем движущейся вещи необходимо принять в расчет желающему оценить или измерить движение так, чтобы правильно судить о нем. Да и движение лишь в том отношении ведет к измерению продолжительности, что постоянно осуществляет возврат некоторых чувственных идей через кажущиеся равноотстоящими периоды. Ибо если бы движение Солнца было таким же неравномерным, как движение носимого непостоянными ветрами

корабля, иногда очень медленное, иногда же, без всякой закономерности, необычайно быстрое, или если бы оно было всегда одинаково быстрым, но совершалось не по кругу и не производило одних и тех же явлений, то оно вообще так же мало помогало бы нам измерять время, как неравномерное уже на вид движение кометы.

23. *Минуты, часы, дни и годы не есть необходимые меры продолжительности. — Для* самого́ *времени,* или продолжительности, *минуты, часы, дни и годы необходимы не* больше, чем для протяженности — отмеченные на каком-нибудь материале дюймы, футы, ярды и мили. Правда, вследствие постоянного пользования ими в качестве установленных обращением Солнца периодов или известных частей таких периодов в этой части вселенной мы закрепили в уме идеи этих величин продолжительности и применяем их ко всем частям времени, величины которых хотим рассмотреть. Но возможно, что в других частях вселенной этими нашими мерами пользуются не более, чем в Японии нашими дюймами, футами или милями. Однако нечто аналогичное им должно быть и там, ибо без некоторых регулярных периодических повторений мы не могли бы ни измерять для себя, ни обозначать для других величину какой бы то ни было продолжительности, хотя мир в то же самое время был бы так же полон движений, как и теперь, но ни одна часть его не подчинялась бы регулярным и равно продолжительным с виду обращениям. Но различные меры, которыми можно пользоваться для счета времени, вовсе не изменяют понятия продолжительности, которую и следует измерять, точно так же как различные эталоны фута и локтя не изменяют понятия протяженности для тех, кто пользуется этими разными мерами.

24. *Наши меры времени применимы и к продолжительности до времени.* Получив раз такую меру времени, как годовое обращение Солнца, ум может применять ее к продолжительности, в которой сама эта мера не существовала и к которой по существу она не имела никакого отношения. Утверждение, что Авраам родился в 2712 г. по юлианскому летосчислению, так же совершенно понятно, как и счет от сотворения мира, даже если в то далекое время не было ни движения Солнца, ни вообще какого-либо другого движения. Если мы даже предполагаем, что юлианское летосчисление начинается за несколько столетий до того, как дни, ночи или годы действительно стали отмечаться обращением Солнца, мы все-таки так

же верно производим счет и тем самым так же хорошо измеряем продолжительность [тех времен], как если бы действительно в то время Солнце существовало и совершало то же самое обычное движение, что и теперь. *Идею продолжительности, равной годовому обращению Солнца, применять* в мыслях *к продолжительности, где не было ни Солнца, ни движения,* так же легко, как полученная от тел идея фута или ярда может быть приложена в наших мыслях к расстояниям за пределами мира, где вообще нет тел.

25. Предполагая, что от нашего места до самого отдаленного тела вселенной 5639 миль или миллионов миль (это тело, будучи конечным, должно находиться на определенном расстоянии), подобно тому как мы предполагаем, что от начала существования чего-нибудь во вселенной до нашего времени 5639 лет, мы можем в своих мыслях применять меру года к продолжительности до сотворения мира или за пределами продолжительности тел или движения точно так же, как меру мили — к пространству за крайними пределами тел, и первой мерой измерять продолжительность там, где не было движения, точно так же как второй — измерять мысленно пространство там, где нет тел.

26. Если мне возразят здесь, что при таком объяснении времени я считаю доказанным то, что мне не следовало бы считать доказанным, т. е. что мир не бесконечен и не вечен, я отвечу, что для моей настоящей цели в этом месте нет надобности пользоваться доводами для доказательства конечности мира в продолжительности и протяженности. А так как конечность по меньшей мере столь же понятна, как и противоположное, то я, разумеется, имею столько же права на свое предположение, сколько другой — на предположение обратного. И я не сомневаюсь, что при некотором старании *каждый* может легко *представить себе* в уме *начало движения* (*хотя и не* начало *всякой продолжительности*) и таким образом прийти к задержке и non ultra [41] в своем рассмотрении движения. Точно так же он может установить в своих мыслях границы телу и принадлежащей ему протяженности, но не пространству, где нет тела, ибо крайние границы пространства и продолжительности находятся вне пределов досягаемости мысли, точно так же как крайние границы числа находятся за пределами понимания самого широкого ума, и все по одной и той же причине, что мы увидим в другом месте.

27. *Вечность.* Идею, называемую нами *вечностью*, мы приобретаем тем же самым путем и из того же самого источника, что и идею времени, а именно: получив, с одной стороны, идею последовательности и продолжительности путем размышления о цепи своих собственных идей, вызванной в нас или естественным появлением тех идей, которые сами собой постоянно проникают в наши мысли во время бодрствования, или внешними объектами, последовательно воздействующими на наши чувства; получив, с другой стороны, от обращения Солнца идеи определенных величин продолжительности, мы можем мысленно сколько угодно раз соединять такие величины продолжительности и прибавлять их в таком соединенном виде к прошедшим или будущим продолжительностям. Мы можем это продолжать беспредельно, in infinitum; применять, например, величину годового движения Солнца к продолжительности, предположим, до начала существования движения Солнца или всякого другого движения. Это трудно или нелепо не в большей степени, чем приложение моего понятия о движении тени сегодня в течение часа на солнечных часах к продолжительности чего-нибудь вчера ночью, например к горению свечи, теперь безусловно отделенной от всякого действительного движения: продолжительность этого пламени в течение часа вчерашней ночи так же не может существовать одновременно с каким-либо теперешним или будущим движением, как не может существовать одновременно с теперешним движением Солнца никакая часть продолжительности до начала мира. Но это не мешает мне, если только у меня есть идея величины движения тени на циферблате между двумя часовыми делениями, так же отчетливо измерить мысленно продолжительность этого горения свечи вчерашней ночью, как и продолжительность какой-нибудь теперь существующей вещи. Для этого нужно только представить себе, что если бы вчера ночью солнце освещало циферблат и двигалось так же, как теперь, то тень на циферблате прошла бы от одной часовой черты к другой за то время, пока горела свеча.

28. Так как понятие часа, дня или года есть только моя идея величины известных периодических регулярных движений (одновременно все эти движения существуют только в их идеях, имеющихся у меня в памяти и полученных от моих чувств или рефлексии), то я могу с одинаковой легкостью и с одинаковым основанием применять его в своих мыслях к продолжительности, предшествующей всякому движению, так же как к тому, что лишь на минуту

или на день предшествует движению Солнца в настоящий момент. Все прошедшее находится в одинаковом и совершенном покое, и в этом отношении все равно, совершалось ли что до начала мира или всего только вчера. *Измерение* любой *продолжительности* каким-нибудь движением *зависит* вовсе не *от* того, действительно ли существует эта вещь одновременно с этим движением или каким-нибудь другим периодом обращения, а от того, что в моем уме имеется *ясная идея величины некоторых* известных периодических движений или других промежутков *продолжительности* и что *она применяется к продолжительности вещи, которую я хочу измерить.*

29. Вот почему продолжительность мира с начала бытия его до настоящего, 1689 года одни представляют себе в 5639 лет, или как равную 5639 годовым обращениям Солнца, другие — как гораздо более значительную; например, древние египтяне во времена Александра считали 23 000 лет от царства Солнца, а современные китайцы считают, что миру 3 269 000 лет или более. И хотя я не должен полагать правильными их расчеты о более значительной продолжительности мира, я все-таки могу представить их себе так же, как и они, и понять и утверждать, что одна дольше другой, так же верно, как я понимаю, что Мафусаил жил дольше Еноха [42] И если обычный счет в 5639 верен (он может быть верен столько же, сколько и всякий другой), это вовсе не мешает мне представлять себе, что подразумевают другие, когда делают мир на 1000 лет старше, ибо каждый может представить себе (я не говорю поверить) с одинаковой легкостью, что миру 50 000 лет и 5639, а понять продолжительность в 50 000 лет не труднее, чем в 5639. Отсюда явствует, что *для измерения временем продолжительности какой-нибудь вещи* нет надобности, чтобы эта вещь существовала одновременно с движением, которым мы измеряем, или с каким-либо другим периодическим обращением; для этого *достаточно, чтобы у нас была идея величины каких-нибудь регулярных периодических явлений*, которую мы можем мысленно относить к продолжительности, хотя бы движение или явление никогда не существовало одновременно с нею.

30. Так же как для того, чтобы представить себе, что свет существовал за три дня до Солнца и его движения, как о том говорится в истории сотворения мира, рассказанной Моисеем, мне достаточно лишь вообразить, что продолжительность света до сотворения Солнца [43] была равна трем

суточным обращениям Солнца (если оно двигалось тогда так же, как теперь). Точно таким же путем я могу получить *идею хаоса* или сотворения ангелов за минуту, час, день, год или тысячу лет до того, как существовал свет или какое-нибудь непрерывное движение. Ибо если только я могу представить себе *продолжительность*, равную одной минуте, до существования или движения какого-нибудь тела, то через прибавление по одной минуте я могу дойти до шестидесяти и, прибавляя таким же образом минуты, часы, годы (т. е. те или иные части солнечного обращения или всякого другого периода, идея которого есть у меня), продолжать in infinitum и предположить продолжительность, превышающую количество всяких периодов, сколько бы я их ни насчитывал и сколько бы я их ни прибавлял. Это, думается мне, и есть наше представление о *вечности*; о ее бесконечности мы имеем то же понятие, что о бесконечности числа, к которому мы можем все время прибавлять без конца.

31. Таким образом, я думаю, очевидно, что *идеи продолжительности* и ее мер *мы получаем из* двух вышеупомянутых источников всякого познания, т. е. из *рефлексии и ощущения*. Ибо:

во-первых, наблюдая, что происходит в нашем уме и как в нем непрерывной цепью одни наши идеи пропадают, другие начинают появляться, мы приходим к *идее последовательности*;

во-вторых, наблюдая расстояние между частями этой последовательности, мы получаем *идею продолжительности*;

в-третьих, наблюдая посредством ощущения некоторые явления через регулярные и на вид равноотстоящие периоды, мы приобретаем идеи определенных величин, или *мер, продолжительности*, например минут, часов, дней, лет и т. д.;

в-четвертых, благодаря способности повторять мысленно сколько угодно раз эти меры времени или идеи установленных величин продолжительности мы можем *представлять себе продолжительность там, где в действительности ничто не продолжается и не существует:* таким образом мы представляем себе завтра, будущий год или семь лет спустя;

в-пятых, благодаря способности повторять мысленно сколько угодно раз такие идеи величин времени, как идеи минуты, года, века, и прибавлять их друг к другу без того, чтобы когда-нибудь прийти при этом к концу

такого прибавления скорее, чем к концу числа, к которому мы можем прибавлять всегда, мы приходим к идее *вечности* — как вечной будущей продолжительности нашей души, так и вечности того бесконечного существа, которое необходимо должно было существовать всегда;

в-шестых, рассматривая любую часть бесконечной продолжительности, выделенную установленными на основании периодов мерами, мы приходим к идее, которую называем *временем* вообще.

Глава пятнадцатая
О ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВЕ, РАССМАТРИВАЕМЫХ ВМЕСТЕ

1. *И то и другое способны быть больше и меньше.* Хотя в предыдущих главах мы довольно долго останавливались на рассмотрении пространства и продолжительности, но так как это идеи всеобщего значения, имеющие в своей природе нечто очень неясное и своеобразное, то сравнение их друг с другом, быть может, будет не бесполезно для их объяснения, и мы, возможно, получим более ясное и четкое понятие о них, если рассмотрим их вместе. Расстояние, или пространство, в его простом, абстрактном понятии я называю *распространенностью* во избежание неясности и для того, чтобы отличать от его *протяженности* [44], [название] которой некоторыми употребляется исключительно для выражения расстояния между плотными материальными частицами и, таким образом, включает или по крайней мере намекает на идею тела; между тем идея чистого пространства такого не включает. Я предпочитаю слово «*распространенность*» также и слову «пространство», потому что последнее применяют, обозначая расстояние между текучими, следующими друг за другом частями, которые никогда не бывают вместе, и расстояние между частями, которые берутся совместно; в случае и *распространенности* и *продолжительности* ум имеет общую идею непрерывных величин, которые могут быть увеличены или уменьшены, ибо идея разницы между длиной часа и дня так же ясна, как и идея разницы между дюймом и футом.

2. *Распространенность не ограничена материей.* Получив идею длины любой части распространенности, будет ли это пядь или шаг, или какая угодно другая длина, ум (mind), как было сказано, *может* повторять эту идею и, прибавляя ее к прежней, *увеличивать свою идею длины* и

делать ее равной двум пядям или двум шагам и так далее сколько угодно раз, пока она не сравняется с расстоянием между любыми точками земной поверхности и не возрастет настолько, что дойдет до расстояния [от Земли] до Солнца или самой отдаленной звезды. При таком продвижении, отправляясь с того места, где находится, или со всякого другого, ум может идти вперед и пройти далеко за пределы *всех этих величин*, не находя препятствия своему дальнейшему движению ни в теле, ни вне тела. Правда, в своих мыслях мы можем без труда прийти к концу плотной протяженности; нам не трудно достигнуть конца и границ всякого тела. Но, очутившись там, ум не встречает ничего, что помешало бы его дальнейшему движению вперед в эту бесконечную распространенность; ум не может ни найти, ни представить себе никакого конца ее. И пусть не говорят, что за пределами тел вообще ничего нет, если не хотят ограничивать *бога* пределами материи. Соломон, разум которого был велик и полон мудрости, думал, по-видимому, иначе, когда говорил: «Небо и небо небес не вмещают тебя» [45] И по-моему, слишком переоценивает силу своего разума тот, кто считает себя способным простирать свои мысли дальше, чем существует бог, или воображать себе распространенность там, где ее нет.

3. *И продолжительность не ограничена движением.* То же самое с продолжительностью. *Получив идею любой величины продолжительности, ум может удваивать, умножать и увеличивать ее* не только за пределы собственного существования, но и за пределы существования всех телесных вещей и всех мер времени, взятых от великих мировых тел и их движений. И все-таки каждый легко согласится, что хотя мы и представляем себе продолжительность безграничной, какой она, конечно, является, но не можем простирать ее за пределы всякого бытия. Каждый легко согласится, что *бог* наполняет вечность; и трудно найти основание для сомнения в том, что он также наполняет необъятность: его бесконечное бытие, несомненно, одинаково безгранично и в том и в другом отношении. И мне думается, слишком много приписывает материи утверждение: «Где нет тела, нет ничего».

4. *Почему люди признают бесконечную продолжительность легче, чем бесконечную распространенность пространства?* Отсюда, кажется, мы можем выяснить *причину* того, что *все* охотно и без малейших колебаний говорят о вечности, предполагают ее и, не задумываясь, *приписывают бесконечность продолжительности, но бесконеч-*

ность пространства многие *допускают* или предполагают *с бо́льшими сомнениями* и оговорками. Причина, на мой взгляд, вот какая. Употребляя «продолжительность» и «протяженность» как названия свойств других предметов, мы без труда представляем себе в *боге* бесконечную продолжительность и не можем не делать этого; но, приписывая протяженность только материи, которая является конечной, а не богу, мы более склонны сомневаться в существовании распространенности без материи, ибо обычно мы считаем ее атрибутом только одной материи. И поэтому когда люди размышляют о пространстве, они склонны останавливаться у пределов телесного мира, как будто пространство тоже оканчивается там и не простирается дальше. Если даже при рассмотрении их идеи несут их дальше, они все же называют то, что находится за пределами вселенной, «воображаемым пространством», как будто оно есть ничто, потому что в нем не существует никаких тел. Между тем продолжительность, предшествующую всем телам и движениям, которыми она измеряется, они никогда не зовут *воображаемой*, потому что никогда не считают ее лишенной некоторого другого реального существования. И если названия вещей могут вообще направлять наши мысли к источникам человеческих идей (а я склонен думать, что очень даже могут), то слово «продолжительность» (duration) может навести на мысль, что непрерывность существования вместе с противодействием всякой разрушительной силе и непрерывность плотности (которую легко смешать с твердостью и от которой ее, если мы исследуем мельчайшие анатомические частицы материи, трудно отличить) считались аналогичными и породили столь сходные слова, как Durare и Durum esse [46] А что durare прилагается как к идее твердости, так и к идее существования, ясно из Горация (Epod. XVI): ferro duravit saecula [47] Но как бы то ни было, несомненно, что всякий, кто следит за своими мыслями, увидит, что иногда они уходят за пределы телесного мира, в бесконечность пространства, или распространенности, и что идея пространства отлична и отделена от тела и всех других вещей. Это может быть для желающих предметом дальнейшего размышления.

5. *Время так относится к продолжительности, как место к распространенности.* В общем *время* так относится к *продолжительности*, как *место* к *распространенности.* Они составляют такие части этих беспредельных океанов вечности и необъятности, которые выделены и отличены от

остального как бы вехами; поэтому они употребляются для обозначения взаимного положения конечных реальных вещей в этих однообразных бесконечных океанах продолжительности и пространства. Собственно говоря, они представляют собой только идеи определенных расстояний от некоторых известных точек, которые закреплены в различимых ощущаемых вещах и, как предполагают, сохраняют одно и то же расстояние друг от друга. От таких закрепленных в ощущаемых вещах точек мы начинаем отсчет и по ним меряем части этих бесконечных величин; если рассматривать эти части таким именно образом, они и есть то, что мы называем *временем* и *местом*. Ибо продолжительность и пространство сами по себе однообразны и беспредельны, и поэтому без таких известных, установленных точек порядок и положение вещей затерялись бы в них и все находилось бы перемешанным в безнадежном беспорядке.

6. *Время и место постольку принимаются за части продолжительности и протяжения, поскольку они выделены существованием и движением тел.* Когда *время* и *место* принимаются за определенные, различимые части бесконечных бездн пространства и продолжительности, выделенные или считающиеся отличными от остальных вещей знаками и известными границами, то это можно понимать двояко.

Во-первых, *временем* вообще считается обыкновенно определенная часть бесконечной продолжительности, как она измерена существованием и движением великих мировых тел и существует одновременно с ними в той мере, в какой мы что-либо знаем о них. В этом смысле время начинается и кончается вместе со строем этого чувственно воспринимаемого мира, что видно на примере уже приводившихся выражений: «прежде всякого времени» или «когда времени больше не будет». Подобным же образом *место* принимается иногда за ту часть бесконечного пространства, которую занимает материальный мир и которая включена в его рамки и отличается этим от остальной распространенности, хотя ее точнее называть *протяженностью*, чем местом. Ими обоими ограничивается и видимыми их частями измеряется и определяется каждое отдельное время или продолжительность, каждая отдельная протяженность или место всех телесных предметов.

7. *Иногда же они принимаются за такие части продолжительности и протяжения, какие мы обозначаем мерами, взятыми от объема или движения тел.* Во-вторых,

иногда слово «время» употребляется *в более широком смысле* и относится не только к частям бесконечной продолжительности, действительно различающимся и измеряющимся подлинным существованием и периодическими движениями тел, которые с самого начала должны были служить знаками времен года, дней, годов [48], и соответственно являющимся нашими мерами времени, но также и к тем другим частям бесконечной однообразной продолжительности, которые мы при случае предполагаем равными определенным величинам измеряемого времени, рассматривая их, таким образом, как ограниченные и определенные. Если бы мы предположили, что сотворение или грехопадение ангелов совершилось в начале юлианского летосчисления, мы выразились бы достаточно точно и понятно, если бы сказали, что «сотворение ангелов совершилось раньше сотворения мира на 764 года»; этим мы выделили бы в той лишенной отличий продолжительности часть, которая в соответствии с нашим предположением была бы равна 764 годовым обращениям Солнца при его теперешнем движении и вместила бы их в себя [49]. Подобным же образом мы говорим иногда о месте, расстоянии или объеме в великой *пустоте* за пределами мира, когда рассматриваем такую часть этого пространства, которая равна телу или может вместить тело определенных размеров, например кубический фут, или когда предполагаем в нем точку, находящуюся на определенном расстоянии от какой-нибудь части вселенной.

8. *Они относятся ко всему сущему.* «Где» и «когда» — это вопросы, относящиеся ко всем конечным предметам, и счет мы ведем всегда от некоторых известных частей нашего ощущаемого мира и от некоторых известных отрезков времени, указанных нам наблюдаемыми в нем движениями. Без таких определенных точек или промежутков времени порядок вещей затерялся бы для нашего конечного разума в беспредельном, неизменном океане продолжительности и распространенности, вмещающих в себя все конечные предметы и во всем объеме своем принадлежащих только богу. Мы не должны поэтому удивляться, что не понимаем их и что мы так часто находимся в затруднении, когда хотим рассмотреть их или абстрактно сами по себе, или относя их каким-то образом к изначальному, непостижимому существу. Но когда мы применяем их к какому-нибудь отдельному конечному предмету, то протяженностью тела является определенная часть этого бесконечного пространства, занимаемая объемом тела, а местом — положе-

ние тела, когда его рассматривают на определенном расстоянии от чего-то другого. Так же как идея отдельной *продолжительности* какой-нибудь вещи есть идея той части бесконечной *продолжительности*, которая протекает за время существования этой вещи, точно так же *время* существования вещи есть идея того промежутка продолжительности, который прошел между некоторым известным и определенным отрезком продолжительности и бытием этой вещи. В первом случае указывается расстояние между крайними точками объема или длительность существования одной и той же вещи, например указывается, что она есть квадратный фут и длилась два года. В другом случае указывается расстояние вещи по месту или существованию относительно других определенных точек пространства или продолжительности, например указывается, что вещь находилась в середине сквера Линкольн-Иннфильдс [50] или первого градуса созвездия *Тельца* и в 1671 г. после р. х. или в 1000 г. юлианской эры. Все эти расстояния мы измеряем с помощью заранее известных идей определенных величин пространства и продолжительности, в одном случае — дюймами, футами, милями и градусами, в другом — минутами, днями, годами и т. д.

9. *Все части протяженности суть протяженность, и все части продолжительности суть продолжительность.* В одном еще имеют большое сходство *пространство и продолжительность*. Хотя они справедливо причисляются к нашим *простым идеям*, но ни одна из наших отчетливых идей пространства и продолжительности не обходится без того или другого вида *сложения*. Им свойственно по природе состоять из частей; но их части, будучи все однородными и без всякой примеси какой-либо другой идеи, не мешают им занимать место среди простых идей. Если бы ум, как в числе, мог дойти до такой незначительной части протяженности или продолжительности, которая исключала бы делимость, то она была бы, так сказать, неделимой единицей, или идеей, и ум создавал бы свои более широкие идеи протяженности и продолжительности при помощи ее повторения. Но, не будучи в состоянии составлять идеи любого пространства без частей, ум употребляет вместо этого обычные меры, которые вследствие частого употребления в каждой стране запечатлелись в памяти (например, дюймы и футы или локти и парасанги; секунды, минуты, часы, дни и годы для продолжительности). Ум, повторяю я, пользуется такими идеями как простыми; они входят как составные части в более широкие идеи, которые ум в

случае надобности составляет путем сложения таких определенных и знакомых ему величин. С другой стороны, наименьшую из таких обычных мер мы считаем как бы числовой единицей, когда ум делением желает превратить их в более мелкие доли. Впрочем, когда рассматриваемая идея становится очень большой или очень маленькой, в обоих случаях — и при сложении, и при делении как пространства, так и продолжительности — точный объем идеи становится очень неясным и смутным; ясным и определенным остается только число ее повторных сложений или делений. Это сразу станет ясным для всякого, кто позволит своей мысли затеряться в обширной дали пространства или делимости материи. Каждая часть продолжительности есть также продолжительность, и каждая часть протяженности есть также протяженность; обе слагаемы или делимы in infinitum. Но наименьшие их части, ясные и отличные друг от друга, идеи которых мы имеем, быть может, удобнее всего нам рассматривать как простые идеи этого рода, из которых составлены наши сложные модусы пространства, протяженности и продолжительности и на которые они снова могут быть разложены. Такую небольшую часть продолжительности можно назвать *моментом*; она — время одной идеи в нашем уме в цепи их обычной последовательности. Такая же часть протяженности не имеет подходящего названия, поэтому я не знаю, позволят ли мне назвать такую часть *ощущаемой точкой*. Под этим я подразумеваю наименьшую различаемую нами частицу материи или пространства, которая обыкновенно равна приблизительно минуте круга, центром которого является глаз, а для самого острого зрения бывает редко меньше тридцати секунд этого круга.

10. *Их части неотделимы друг от друга.* Распространенность и продолжительность сходятся, далее, еще в том, что хотя они обе рассматриваются нами как имеющие части, но *части их неотделимы* одна от другой даже и в мысли, несмотря на то что части тел, от которых мы берем меру распространенности, и части движения, или, вернее, последовательности идей в нашем уме, от которых мы берем меру продолжительности, могут быть прерваны или отделены друг от друга, в первом случае — покоем, что бывает часто, а во втором — сном, который мы тоже называем покоем.

11. *Продолжительность подобна линии, распространенность — телу.* Но между ними есть и очевидная разница. *Идеи* длины, которые мы имеем о распространенности,

могут принимать любое направление и образовывать форму, ширину и толщину; *продолжительность* же *подобна длине прямой линии*, простертой in infinitum, и не способна создать множественность, разнообразие или форму, но есть общая мера всего сущего, которой одинаково причастны все вещи, пока существуют. Ибо настоящий момент является общим для всех существующих теперь вещей и одинаково охватывает данную часть их существования, как если бы они все были одной-единственной вещью; мы справедливо можем сказать, что все они существуют в один и тот же момент времени. Вопрос о том, есть ли в ангелах и духах нечто аналогичное распространенности, выше моего понимания. Наш разум и наше понимание соответствуют нашему самосохранению и целям нашего собственного существования, но не приноровлены ко всей действительности и всему тому, что в ней существует. Поэтому постигнуть какое-нибудь существование или получить идею какого-нибудь реального существа, лишенного какого бы то ни было протяжения, для нас, быть может, почти так же трудно, как получить идею какого-нибудь реального существа, лишенного всякой продолжительности. Потому мы и не знаем, в каком отношении стоят духи к пространству и как они в нем соотносятся друг с другом. Все, что мы знаем,— это то, что каждая единичная вещь имеет свой надлежащий участок пространства соответственно протяжению своих плотных частиц и исключает поэтому все другие тела из этого своего участка пространства, пока она там остается.

12. *Продолжительность никогда не имеет двух частей, наличествующих вместе, у распространенности все части находятся вместе. Продолжительность* и ее часть — время *есть идея исчезающего расстояния, две части которого никогда не существуют вместе,* но следуют друг за другом в последовательности, между тем как *распространенность есть* идея *пребывающего расстояния, все части которого существуют совместно* и не способны к следованию друг за другом. И поэтому хотя мы и не можем постигнуть какую-нибудь продолжительность без последовательности и соединить в своих мыслях, что в настоящий момент вещь существует завтра или что она владеет сразу более чем данным моментом продолжительности, однако мы можем представить себе вечную продолжительность всемогущего совершенно отличною от продолжительности человека или всякого другого конечного существа, ибо человек не охватывает своим знанием или способ-

ностью всего прошедшего или будущего; его мысли относятся только ко вчерашнему дню и не знают, что принесет с собой завтрашний [51]. Того, что раз прошло, он никогда не может вернуть; того, что еще должно прийти, он не может сделать настоящим. То же самое, что о человеке, можно сказать о всех конечных существах: пусть они даже намного превосходят человека знанием и способностью, они не выше самой низкой твари в сравнении с самим богом. Конечное, какой бы ни было величины, не выдерживает никакого сравнения с бесконечным. Так как бесконечная продолжительность бога сопровождается бесконечным знанием и бесконечной силой, он видит все прошедшее и будущее, и то и другое отстоят от его знания не больше, отдалены от его взора не дальше настоящего: все находится под одним и тем же взором, и нет вещи, которую он не мог бы заставить существовать в любой момент, когда хочет. Так как существование всех вещей зависит от его доброй воли, все вещи существуют всякий момент, когда он считает нужным их существование. Итак, распространенность и продолжительность взаимно обнимают и охватывают друг друга: каждая часть пространства находится в каждой части продолжительности и каждая часть продолжительности — в каждой части распространенности. Мне кажется, такое сочетание двух различных идей едва ли можно найти во всем том великом разнообразии, которое мы постигаем или можем постигнуть; это может служить предметом дальнейшего размышления.

Глава шестнадцатая
О ЧИСЛЕ

1. *Число есть простейшая и наиболее общая идея.* Среди всех наших идей нет идеи более простой и проникающей в ум бо́льшим числом путей, нежели идея *единицы,* или единства. В ней нет и тени разнообразия или сложности. Ее приносит с собой каждый объект, с которым имеют дело наши чувства, каждая идея в нашем разуме, каждая мысль в нашем уме. Она поэтому есть наиболее близкая нашему мышлению и по своей согласованности со всеми другими предметами наиболее общая наша идея. Число приложимо к людям, ангелам, действиям, мыслям, ко всему, что существует или что можно представлять себе.

2. *Модусы числа образуются сложением.* Повторяя эту идею в уме и складывая эти повторения, мы приходим к

сложным идеям *ее модусов.* Так, прибавляя один к одному, мы получаем сложную идею пары; складывая двенадцать единиц, получаем сложную идею дюжины; так же получается двадцать, миллион и всякое другое число.

3. *Каждый модус отличается от другого. Простые модусы числа из всех других суть наиболее отличающиеся друг от друга.* Самое незначительное изменение — разность на единицу — делает каждое сочетание совершенно отличным как от самого близкого ему числа, так и от самого далекого. Два так же отличается от одного, как и двести; идея двойки так же отлична от идеи тройки, как величина всей Земли от величины щепотки. Не так бывает с другими простыми модусами, в которых нам не так легко, а иногда, быть может, и невозможно различить две смежные идеи, которые, однако, в действительности различаются. Кто попробует найти разницу между белым цветом этой бумаги и белым цветом ближайшего к нему оттенка? Кто может образовать различные идеи каждого самого малого увеличения протяженности?

4. *Поэтому доказательства при помощи чисел суть самые точные.* Ясность и *определенность каждого модуса числа,* отличающегося от всех других, даже самого ближайшего, заставляет меня считать доказательства при помощи чисел если не более очевидными и точными, нежели геометрические, то более общими по своему употреблению и более определенными по своему применению. Ибо идеи чисел более отчетливы и различимы, нежели идеи протяженности, в которых не так легко подметить или измерить всякое равенство и превышение; ибо наши мысли о пространстве не могут прийти к какой-нибудь определенной малой величине, за пределы которой идти нельзя, как, например, к единице, и потому не могут быть выявлены величина или соотношение какого-нибудь очень незначительного превышения. В числах, напротив, они совершенно ясны. Здесь, как уже было сказано, 91 отличается от 90 не меньше, чем от 9000, хотя 91 — ближайшее непосредственное превышение 90. Не так с протяженностью, где то, что лишь немного больше фута или дюйма, нельзя отличить от эталона фута или дюйма. Из линий, которые кажутся одинаковыми, одна может быть длиннее другой на часть, не могущую быть выраженной в числах. Никто не может указать угол, который был бы минимально больше прямого.

5. *Имена необходимы для чисел.* Как уже было сказано, повторением идеи единицы и соединением ее с другой

единицей мы образуем из них одну совокупную идею, обозначенную именем «два». И кто может так действовать и идти таким образом вперед, все время прибавляя по одной единице к последней полученной им совокупной идее числа, и дает ей имя, тот может считать или получать идеи для отличных друг от друга совокупностей единиц до тех пор, пока у него будет ряд имен для следующих чисел и память для удержания этого ряда с его различными именами. Ибо всякий *счет* есть не что иное, как постоянное прибавление по единице и сообщение каждой сумме, как охватываемой одной идеей, нового или особого названия или знака, чтобы посредством этого узнать ее (его) среди предыдущих и следующих чисел и отличать от каждого меньшего или большего множества единиц. Так что кто может прибавить единицу к единице, потом к двум и идти таким образом вперед в своем счете, все время применяя особые названия для каждого возрастания; кто может, с другой стороны, посредством вычитания единицы от каждой суммы идти назад и уменьшать их, тот способен в пределах своего языка получить все идеи чисел или те идеи, для которых у него есть имена, хотя, быть может, и не больше. Так как различные простые модусы чисел в нашем уме есть лишь столько-то сочетаний единиц, не заключающих в себе никакого разнообразия и различающихся только большей или меньшей величиной, то для каждого отдельного сочетания имена, или знаки, по-видимому, более необходимы, чем для других видов идей, ибо без таких имен, или знаков, мы едва ли можем с пользой употреблять числа при счете, особенно там, где сочетание составилось из большого числа единиц. Если соединить единицы и не дать имени, или знака, для различения именно этого сочетания, то трудно будет предохранить их от смешения в кучу.

6. Вот почему, на мой взгляд, некоторые жители Америки, с которыми я разговаривал (и которые в других отношениях обладали довольно хорошими умственными способностями), в своем счете никоим образом не могли, подобно нам, дойти до тысячи и не имели отдельной идеи этого числа, хотя очень хорошо считали до двадцати, ибо их язык, скудный, приспособленный к немногим потребностям их бедной и простой жизни, не знакомой ни с торговлей, ни с математикой, не имел слов для обозначения тысячи. И когда с ними беседовали о таких больших числах, то для выражения большого количества, которого они не могли счесть, они указывали на свои волосы на

голове. Эта неспособность их, я полагаю, происходила от недостатка названий. У племени туупинамбо не было имен для чисел выше пяти; все числа больше пяти они выражали, показывая на свои пальцы и на пальцы других присутствующих лиц. Да и мы сами, несомненно, могли бы точно считать, [пользуясь] словами гораздо дальше, чем считаем обычно, если бы придумали хотя бы еще несколько пригодных для обозначения чисел наименований. Между тем при нашем теперешнем способе счисления, когда мы выражаем большие числа миллионами миллионов миллионов и т. д., трудно, не вызывая путаницы, идти дальше восемнадцати или, самое большее, двадцати четырех десятичных разрядов. А чтобы показать, как много *особые имена способствуют хорошему счету* или приобретению полезных идей чисел, предположим, что все нижеследующие цифры суть знаки одного-единственного числа [52]:

Нониллионы	Октиллионы	Септиллионы	Секстиллионы	Квинтиллионы
857 324	162 486	345 896	437 916	423 147
Квадриллионы	**Триллионы**	**Биллионы**	**Миллионы**	**Единицы**
248 106	235 421	261 734	368 149	623 137

Обычный способ названия этого числа словами будет состоять в частом повторении миллионов миллионов миллионов миллионов миллионов миллионов миллионов, т. е. наименования второй шестерки цифр. Этим путем очень трудно получить сколько-нибудь ясное понятие об этом числе. Я предоставляю другим рассмотреть, не легче ли будет различать при исчислении такие и, быть может, гораздо бóльшие числа, а идеи их не легче ли будет приобретать нам самим и выражать их более понятно для других, если мы каждой шестерке цифр будем давать новые и идущие по порядку наименования. Я говорю об этом только для того, чтобы показать, как необходимы для счисления особые названия, и вовсе не думаю вводить новые названия собственного изобретения.

7. *Почему дети не начинают считать раньше?* Таким образом, дети или за неимением названий для обозначения различных числовых разрядов, или вследствие отсутствия способности соединять разрозненные идеи в сложные, приводить их в стройный порядок и удерживать их в памяти, как это необходимо для счета, начинают считать не очень рано и успевают в этом не особенно много и не

очень хорошо довольно долго после того, как приобрели большой запас других идей. Можно часто наблюдать, как они сравнительно неплохо говорят и рассуждают и имеют очень ясные представления о разных других вещах до того, как умеют считать до двадцати. А некоторые, будучи вследствие недостатка памяти не в состоянии запоминать различные сочетания чисел вместе с их названиями в их определенном порядке, связь такого длинного ряда числовых разрядов и их соотношение, даже всю свою жизнь не могут правильно считать далее скромного ряда чисел. Кто захочет счесть двадцать или получить идею этого числа, тот должен знать, что ему предшествует девятнадцать, а также знать особые названия, или знаки, каждого из них в их определенном порядке. Где этого нет, там образуется пробел, цепь обрывается и дальнейший счет невозможен. Таким образом, *для правильного счета требуется:* 1) чтобы ум тщательно различал две идеи, отличающиеся друг от друга только прибавлением или вычитанием одной единицы; 2) чтобы он удерживал в памяти названия, или знаки, различных сочетаний от единицы до данного числа, не спутанно и не наобум, а в том строгом порядке, в каком одно число следует за другим. Если промахнуться в чем-либо одном, все дело счета рушится и остается только смутная идея множества, но не получается идей, необходимых для точного счисления.

8. *Число измеряет все измеримое.* Далее относительно *числа* следует заметить, что ум пользуется числом при *измерении всех* поддающихся измерению *вещей*, главным образом *протяжения* и *продолжительности;* даже наша идея бесконечности того и другого, по-видимому, не что иное, как бесконечность числа. Действительно, что такое, в самом деле, наши идеи вечности и необъятности, как не повторные прибавления определенных идей воображаемых частей продолжительности и распространенности в соединении с бесконечностью числа, в которой мы не можем доходить до предела прибавления? Ибо число совершенно очевидно доставляет нам неисчерпаемый запас всех наших других идей, что ясно каждому. Какое бы большое число мы ни соединили в одной сумме, это множество, как бы велико оно ни было, ни на йоту не уменьшает возможности прибавлять к нему и не приближает нас к концу неисчерпаемого запаса чисел, где всегда остается так же много для прибавления, как если бы ни одно не было отнято. И мне думается, что именно это бесконечное *сложение*, или *слагаемость* (если кому

нравится больше последнее слово), чисел, столь очевидное для ума, дает нам наиболее ясную и четкую идею бесконечности. О последней подробнее в следующей главе.

Глава семнадцатая
О БЕСКОНЕЧНОСТИ

1. *Первоначально намеревались приписать бесконечность пространству, продолжительности и числу.* Тому, кто хочет знать, какова та идея, которой мы даем имя «бесконечность», лучше всего это сделать, рассмотрев, чему бесконечность приписывается умом всего непосредственнее и как ум приходит к ее образованию.

Мне кажется, что *конечное* и *бесконечное* рассматриваются умом как *модусы количества* и приписываются сначала при их первом употреблении только тем вещам, которые состоят из частей и могут посредством прибавления или вычитания самых малых частей увеличиваться и уменьшаться. Таковы идеи пространства, продолжительности и числа, которые мы рассмотрели в предыдущих главах. Поистине мы не можем не быть уверенными в непостижимой бесконечности великого *бога*, из которого и от которого всё. Но когда мы в своем слабом и ограниченном мышлении прилагаем свою идею бесконечности к этому первому и верховному существу, мы делаем это прежде всего по отношению к его продолжительности и вездесущности, а по отношению к его могуществу, мудрости, доброте и другим атрибутам, которые воистину неистощимы, непостижимы и т. д., мы делаем это, на мой взгляд, скорее в переносном смысле. Ибо, когда мы называем их бесконечными, под идеей этой бесконечности мы разумеем лишь такую идею, с которой связано размышление и представление о числе или распространенности действий и объектов божьей силы, мудрости и доброты, причем, какими бы великими или многочисленными мы ни предполагали эти действия и объекты и сколько бы мы ни умножали их в своих мыслях, атрибуты бога всегда будут превосходить и превышать их со всей бесконечностью бесконечного числа. Я не претендую на то, чтобы указать, каковы эти атрибуты в *боге*, который бесконечно выше досягаемости наших ограниченных способностей; они, без сомнения, заключают в себе все возможное совершенство. Но таков, говорю я, наш путь их постижения, и таковы наши идеи их бесконечности.

2. *Идея конечного приобретается легко.* Определив, что ум рассматривает конечное и бесконечное как модификации распространенности и продолжительности, мы должны затем исследовать, *как ум приходит к* ним. Что касается *идеи конечного*, она не представляет большой трудности. Очевидные части протяженности, воздействующие на наши чувства, приносят с собой в ум идею конечного; обычные промежутки последовательности, которыми мы измеряем время и продолжительность, такие, как часы, дни и годы, суть ограниченные величины. Трудность представляет то, как мы приходим к беспредельным *идеям вечности* и *необъятности*, ибо предметы, с которыми мы имеем дело, даже приблизительно или относительно не достигают таких величин.

3. *Как мы приходим к идее бесконечности.* Всякий, у кого есть идея какой-нибудь установленной пространственной величины, например фута, знает, что он может повторить эту идею и, присоединяя ее к прежней, образовать идею двух футов, а посредством прибавления к ним третьей — идею трех футов и так далее, никогда не приходя к концу в своих прибавлениях или этой же самой идеи фута, или, если угодно, двойного фута, или всякой другой идеи любой длины мили, земного диаметра, диаметра Orbis magnus [53] Какую бы из этих идей ни взял он и сколько бы раз ни удваивал или увеличивал иным образом, он увидит после непрерывного мысленного удваивания и какого угодно увеличения своей идеи, что у него оснований остановиться не больше и он ни на йоту не ближе к концу такого прибавления, чем при самом начале. И из того, что способность увеличения его идеи пространства путем дальнейших прибавлений остается все такой же, он выводит *идею бесконечного пространства.*

4. *Наша идея пространства беспредельна.* Вот, кажется мне, путь, которым ум приобретает *идею бесконечного пространства.* Совершенно другой вопрос, имеет ли ум идею того, что такое *беспредельное пространство действительно существует*, потому что наши идеи не всегда являются доказательством того, что вещи существуют. Все же, раз зашла об этом речь, я, полагаю, могу сказать, что мы склонны считать это пространство само по себе действительно беспредельным и что к этой мысли нас естественно приводит сама собой идея пространства, или распространенности. В самом деле, рассматриваем ли мы идею пространства как протяженность тела или как нечто отдельно существующее без всякой занимающей его твердой

материи (у нас не только есть такая идея пустого пространства, но, исходя из движения тела, я, мне кажется, доказал необходимость его существования), невозможно, чтобы ум когда-нибудь нашел или предположил какой-либо конец или остановился где-нибудь в своем продвижении в это пространство, как бы далеко ни простирал он свои мысли. Никакие телесные границы, хотя бы алмазные стены, не могут положить конец дальнейшему движению ума в пространство и протяженность, скорее они облегчают и усиливают движение ума, ибо, поскольку тело простирается, постольку никто не может и сомневаться в протяженности. Если же мы достигаем самых крайних границ тела, то что может там быть преградой и убедить ум, что он у конца пространства, когда он видит, что это не так, тем более если он убежден, что и само тело может двигаться в [дальнейшее] пространство? Если для движения тел необходимо, чтобы здесь между телами существовало пустое пространство, как бы незначительно оно ни было, и если тело может двигаться в этом пустом пространстве или через него (более того, материальные частицы только и могут двигаться, что в пустом пространстве), то всегда будет ясно и очевидно, что в пустом пространстве за крайними пределами тела существует та же самая возможность для тела двигаться, что и в пустом пространстве, находящемся между телами. Так как идея пустого чистого пространства и в пределах, и за пределами всех тел совершенно одна и та же, различаясь не характером, а объемом, и так как ничто не мешает телу двигаться в пространстве, то где бы ум мысленно ни занял место, между телами или далеко от них всех, нигде в этой однообразной идее пространства он не может найти никакого предела, никакого конца и, таким образом, необходимо должен сделать заключение, что оно по самой природе и идее каждой части его действительно является бесконечным.

5. *Такова же идея продолжительности.* Как благодаря обнаруживаемой у себя способности повторять сколько угодно раз любую идею пространства мы приобретаем идею необъятности, точно так же благодаря своей способности повторять идею продолжительности любой величины, имеющуюся у нас в уме, со всем бесконечным прибавлением числа мы приходим к *идее вечности.* Ибо мы замечаем, что при таком повторении идей так же не можем прийти к концу, как и при повторении числа; каждый видит, что он этого не может. Опять-таки имеется ли у нас идея вечности — это один вопрос, но совершенно другой вопрос —

знать, есть ли *реальное существо*, продолжительность которого была бы *вечна*. Что касается этого вопроса, я утверждаю, что всякий, кто признает что-нибудь существующим теперь, необходимо должен прийти к чему-нибудь вечному. Но так как я говорил об этом в другом месте [54], то здесь об этом больше ничего не скажу и перейду к некоторым другим соображениям относительно нашей идеи бесконечности.

6. *Почему другие идеи не допускают бесконечности?* Если действительно наша идея бесконечности вытекает из замечаемой у нас способности повторять без конца свои идеи, то могут спросить, *почему мы не приписываем бесконечности другим идеям точно так же, как идеям пространства и продолжительности*. Ведь они могут быть повторены в нашем уме так же легко и так же часто, как и те, а между тем никто никогда не думает о бесконечной сладости или бесконечной белизне, хотя идею сладкого или белого можно повторять столь же часто, сколько идею ярда или дня. Я отвечаю на это: все те идеи, которые признаются имеющими части и могут увеличиваться посредством прибавления каких угодно равных или меньших частей, дают нам при их повторении идею бесконечности, потому что с этим бесконечным повторением продолжается непрерывное увеличение, которому не может быть конца. Не то с другими идеями. Прибавление к самой большой идее протяженности или продолжительности, какая есть у меня в настоящее время, самой малой части уже составляет увеличение. Но если я к самой совершенной своей идее самой белой белизны прибавлю идею меньшей или равной белизны (идею большей белизны, чем имеющуюся у меня, я не могу прибавить), то это не составит никакого увеличения и нисколько не расширит моей идеи: поэтому различные идеи белизны и т. п. называются степенями. Идеи, состоящие из частей, способны увеличиваться посредством каждого прибавления самой малой части; но, если вы возьмете идею белого, которую доставил вашему зрению выпавший вчера снег, и другую идею белого от снега, который вы видите сегодня, и сведете их вместе в уме своем, они как бы объединятся и сольются в одну, а идея белизны совсем не увеличится; а если мы прибавим меньшую степень белизны к большей, мы не только не увеличим, а, напротив, уменьшим последнюю. Идеи, не состоящие из частей, не могут быть увеличены в каком угодно нам размере или простираться за пределы того, что они получили от чувств людей; между тем пространство,

продолжительность и число, могущие быть увеличены через повторение, оставляют в уме идею бесконечного простора для большего, и мы не можем представить себе, чтобы где-нибудь была преграда для дальнейшего прибавления или движения вперед. Таким образом, только эти идеи приводят наш ум к мысли о бесконечности.

7. *Разница между бесконечностью пространства и бесконечным пространством.* 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 величины, которую ум, как считают, может иметь, и, таким образом, начинаем 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, в это время сама себя ограничивает (как бы ни была она велика, она не может быть больше того, что она есть), и присоединять к ней бесконечность — значит прибавлять постоянную меру к возрастающей величине. Поэтому я считаю далеко не излишней тонкостью свое утверждение, что мы должны старательно различать между идеей бесконечности пространства и идеей бесконечного пространства [55] Первая есть не что иное, как предполагаемое бесконечное движение ума через повторение каких ему угодно пространственных идей. Но действительно иметь в уме идею бесконечного пространства — значит предполагать, что ум уже прошел и действительно обозревает все те повторяемые одна за другой идеи пространства; но бесконечное повторение, однако, никогда не может полностью представить его уму. А в этом заключается очевидное противоречие.

8. *У нас нет идеи бесконечного пространства.* Сказанное, быть может, станет немного яснее, если мы рассмотрим это на числах. Бесконечность чисел, сложению которых (это каждый знает) нет предела, представляется ясной всякому, кто размышляет об этом, но, как бы ясна ни была идея бесконечности числа, нет ничего очевиднее нелепости действительной идеи какого-либо бесконечного числа. Как бы ни были велики находящиеся у нас в уме положительные идеи пространства, продолжительности или числа, они всегда остаются конечными; но, когда мы представим

себе неисчерпаемый остаток, у которого мы устраняем всякие границы и в котором предоставляем уму бесконечное движение мысли вперед, так что оно никогда не завершает идеи, тогда мы и получаем идею бесконечности. Хотя эта идея кажется довольно ясной, когда мы усматриваем в ней лишь отрицание какого-либо конца, однако если бы мы хотели составить в уме своем идею бесконечного пространства или бесконечной продолжительности, она была бы очень смутной и неясной, потому что состоит из двух совершенно различных, если не сказать несовместимых, частей. Пусть кто-нибудь составит в уме идею какого угодно пространства или числа; как бы ни была она велика, очевидно, что ум останавливается на ней и ограничивается ею, но именно это и противоречит *идее бесконечности, состоящей в предполагаемом бесконечном движении вперед*. Потому-то, думается мне, мы легко и сбиваемся с толку, когда начинаем рассуждать и спорить о бесконечном пространстве или бесконечной продолжительности и т. д. Именно потому, что мы не замечаем фактической несовместимости частей такой идеи, одна сторона ее всегда запутывает какие бы то ни было выводы из другой ее стороны. Так натолкнулся бы на затруднения всякий, кто вздумал бы исходить в своих доводах из идеи «движения, не идущего вперед», которая не лучше идеи «движения в покое». Совершенно такой же мне кажется идея бесконечного пространства или (что то же самое) числа, т. е. такого пространства или числа, которое ум действительно имеет, обозревает и которым он ограничивается, и такого пространства и числа, которого он в постоянном и бесконечном увеличении и движении вперед никогда не может достигнуть в своей мысли. В самом деле, как бы ни была велика в моем уме идея пространства, она не больше, чем она есть в тот момент, когда я ее имею, хотя в следующий момент я могу удвоить ее и так далее in infinitum. Ибо только то бесконечно, что не имеет пределов, и только та идея есть идея бесконечности, в которой наши мысли не могут найти таковых.

9. *Число дает нам самую ясную идею бесконечности.* Но из всех других идей, как я уже говорил, *число*, на мой взгляд, *доставляет нам самую ясную и наиболее определенную* идею *бесконечности*, какую только мы можем иметь. Когда ум желает иметь идею бесконечности даже пространства и продолжительности, он пользуется идеями и повторениями чисел, например миллионов миллионов миль или лет, представляющими собой отличные

друг от друга идеи и лучше всего предохраняемые числом от сваливания в беспорядочную кучу, в которой ум теряется. И после прибавления скольких угодно миллионов и тому подобных известных величин пространства или продолжительности самая ясная идея бесконечности, какую только может приобрести ум, есть неясный, непостижимый остаток бесконечного множества чисел, которые еще можно прибавлять,— остаток, который не дает надежды на остановку или предел.

10. *Наши различные представления о бесконечности числа, продолжительности и распространенности.* Быть может, нам станет немного более понятной наша *идея бесконечности* и обнаружится, что она *есть не что иное, как бесконечность числа, приложимая к определенным частям*, ясные идеи которых есть в нашем уме, если мы обратим внимание на то, что обычно мы не считаем число бесконечным, между тем как склонны считать такими продолжительность и протяженность. Происходит это оттого, что в случае чисел мы находимся, так сказать, у одного конца: так как в числе ничто не меньше единицы, то мы останавливаемся здесь и находимся у какого-то конца; но в сложении или увеличении чисел мы не можем установить никаких пределов. Таким образом, число подобно линии, один конец которой имеется у нас, а другой растягивается далеко за пределы всего постижимого нами. Не то с пространством и продолжительностью. Продолжительность мы рассматриваем так, как если бы линия числа была растянута в оба направления непостижимой, неопределенной и бесконечной длины. Это ясно для всякого, кто только поразмыслит о своем понимании вечности; я полагаю, всякий найдет при этом, что она есть не что иное, как эта же бесконечность числа, обращенная в обе стороны, a parte ante и a parte post [56], как говорят. При рассмотрении вечности a parte ante разве мы не делаем лишь следующее: начиная от себя, от данного времени, в котором пребываем, мы повторяем в уме идеи годов или веков, или каких-либо других определенных частей прошедшей продолжительности, намереваясь двигаться дальше при таком прибавлении, [используя] всю бесконечность чисел. При рассмотрении вечности a parte post мы точно таким же образом начинаем от себя и считаем линию числа умноженной через посредство будущих периодов, все время, как и раньше, растягивая эту линию. Обе линии вместе и составляют ту бесконечную продолжительность, которую мы называем *вечностью* и которая кажется бесконечной при

обращении нашего взора в том или другом направлении, вперед или назад, потому что мы все время обращаем в этом направлении бесконечный конец числа, т. е. возможность постоянно прибавлять еще.

11. То же самое и с пространством. Как бы помещая себя в его центре, мы по всем направлениям проводим нескончаемые линии чисел, потом, отсчитывая от себя по какому-нибудь направлению ярд, милю, диаметр Земли, или Orbis magnus при помощи бесконечного числа, сколько угодно раз прибавляем к ним другие и, имея не больше основания ставить пределы повторению этих идей, чем тому, чтобы ставить пределы числу, получаем не поддающуюся определению *идею необъятности.*

12. *Бесконечная делимость.* И поскольку ни в какой частице материи наши мысли никогда не могут дойти до предельной *делимости*, здесь тоже существует для нас явная бесконечность. Это тоже бесконечность числа, но с тем различием, что в прежних исследованиях — о бесконечности пространства и продолжительности — мы пользовались только прибавлением чисел, между тем как бесконечность подобна делению единицы на ее доли, которое ум так же может продолжать in infinitum, как при прежних прибавлениях, так как на деле она состоит только в прибавлении все новых чисел, хотя прибавление в одном случае так же мало может дать нам положительную идею бесконечно большого пространства, как деление в другом случае — идею бесконечно малого тела. Я мог бы сказать, что наша идея бесконечности есть идея возрастающая и ускользающая от нас, всегда в беспредельном движении вперед, которое нигде не может остановиться.

13. *Нет положительной идеи бесконечного.* Полагаю, трудно сыскать человека столь глупого, который решился бы утверждать, что у него есть положительная идея действительно бесконечного числа, бесконечность которого состоит исключительно в возможности постоянного прибавления любого сочетания единиц к любому прежнему числу в течение какого угодно времени и сколько угодно раз. То же самое с бесконечностью пространства и продолжительности: и здесь возможность всегда предоставляет уму простор для бесконечных прибавлений; тем не менее находятся такие, кто воображает, будто у них есть *положительные* идеи *бесконечной* продолжительности и бесконечного пространства. На мой взгляд, для опровержения такой положительной идеи бесконечного достаточно было бы спросить, можно ли прибавлять к такой идее или

нет, что легко показало бы заблуждение относительно такой положительной идеи. Я думаю, у нас не может быть никакой положительной идеи пространства или идеи продолжительности, которая не была бы составлена из повторных чисел футов или ярдов, дней или лет и соразмерно с этими обычными мерами, идеи которых мы имеем в своем уме и по которым мы судим о размерах такого рода величин. И так как идея бесконечного пространства или бесконечной продолжительности необходимо должна состоять из бесконечных частей, то она может иметь только бесконечность числа, всегда способную к дальнейшему прибавлению; но действительно положительной идеи бесконечного числа нет. Кажется, очевидно, что сложение конечных вещей (а таковы все величины, положительные идеи которых есть у нас) никогда не порождает идеи бесконечного иначе, нежели это делает число; а последнее, состоя из прибавлений друг к другу конечных единиц, вызывает идею бесконечного только благодаря тому, что мы способны постоянно увеличивать сумму и делать такие же прибавления, ни на йоту не приближаясь к концу этого процесса.

14. Люди, доказывающие *положительность* своих *идей бесконечного*, на мой взгляд, прибегают к забавному доводу, исходя из отрицательности конца; так как конец отрицателен, то его отрицание положительно. Кто примет во внимание, что конец тела есть лишь край или поверхность тела, тот, быть может, не согласится так опрометчиво с тем, что конец есть чистое отрицание; а тот, кто заметит, что кончик его пера черен или бел, не будет склонен считать конец чем-то большим, нежели чистое отрицание. Да и в продолжительности конец есть не простое отрицание существования, а, вернее, последний момент его. Но если некоторые даже и считают конец лишь простым отрицанием существования, я уверен, они не могут не признать, что начало есть первый момент бытия и никем не воспринимается как чистое отрицание. Таким образом, на основании их же довода идея вечности a parte ante, или продолжительности без начала, есть лишь отрицательная идея.

15. *Что положительно и что отрицательно в нашей идее бесконечного?* Я признаю, что идея бесконечного имеет и нечто положительное во всех тех вещах, к которым мы ее относим. Когда мы мыслим о бесконечном пространстве или бесконечной продолжительности, мы обыкновенно сначала составляем очень широкую идею, например, миллионов веков или миль, которую, быть может, несколько

раз удваиваем и умножаем. Все, что мы таким образом складываем в своих мыслях, положительно и есть соединение большого числа положительных идей пространства или продолжительности. Но о том, что все еще остается за пределами этого, мы имеем положительное, ясное понятие не в большей мере, чем моряк имеет о глубине моря там, где, опустив значительную часть своего лота, он не достигает дна; этим он узнает, что глубина равна стольким-то саженям и больше; но о том, как велико это «больше», он не имеет никакого определенного понятия. И если бы моряк, разматывая новый линь, всегда чувствовал, что грузило безостановочно опускается, то он находился бы до некоторой степени в положении ума, стремящегося достигнуть полной и положительной идеи бесконечности. Будет ли в этом случае линь длиной десять сажен или десять тысяч сажен, он в равной мере обнаруживает то, что находится ниже его, порождая лишь смутную, получаемую через сравнение идею того, что это еще не все, но что можно идти еще дальше. В той мере, в какой ум охватывает какое-нибудь пространство, он имеет положительную идею его; но, когда он старается сделать ее бесконечной, эта идея, все время расширяясь, все время двигаясь вперед, остается все же несовершенной и неполной. Часть пространства, обозреваемая умом, созерцающим огромную величину, составляет ясную картину и находится в сознании положительно; но бесконечное все же есть нечто большее. Следовательно, 1) *идея «такого-то» количества положительна* и ясна; 2) *идея «большего» также ясна, но она* лишь *идея, полученная через сравнение;* 3) *идея «настолько большего», что оно не может быть постигнуто, чисто отрицательна,* не положительна, ибо нет положительной, ясной идеи величины какой-нибудь протяженности (этого-то и ищут в идее бесконечности) у того, кто не имеет всеобъемлющей идеи ее размеров. А на это, я полагаю, никто не будет претендовать в отношении бесконечного. Сказать, что у человека есть положительная, ясная идея какой-нибудь величины, хотя он не знает ее размера, все равно что сказать, что у него есть положительная, ясная идея числа песчинок на морском берегу, хотя он не знает, сколько их, а знает только то, что их больше двадцати. А именно такую совершенную и положительную идею бесконечного пространства или бесконечной продолжительности имеет тот, кто говорит, что она больше протяженности или продолжительности десяти, ста, тысячи или какого угодно другого числа миль или лет, положи-

тельную идею которых он имеет или может иметь; а в этом, я полагаю, заключается вся наша идея бесконечного. Так что все, что находится за пределами нашей положительной идеи по направлению к бесконечности, находится во мраке и имеет сбивчивую неопределенность отрицательной идеи, в которой, я знаю, я не охватываю и не могу охватить всего, что хотел бы, потому что она слишком широка для конечной, ограниченной способности. И не может не быть очень далеким от положительной полной идеи то, из чего исключена огромная часть того, что хотелось бы мне охватить при неопределенном намеке на то, что она еще больше. Ибо сказать, что, измерив столько-то в какой-нибудь величине или зайдя в ней так-то далеко, вы еще не достигли конца,— значит сказать только то, что величина эта на деле еще больше. Отрицать, что какая-нибудь величина имеет конец,— значит, другими словами, говорить только то, что она больше; а полное отрицание конца есть лишь постоянное перенесение этого «больше» вперед на всем пути ваших мыслей о величине с присоединением этой идеи «все еще больше» ко всем вашим действительным или предполагаемым идеям количества. Теперь я предоставляю каждому поразмыслить, может ли подобная идея быть положительной.

16. *У нас нет положительной идеи бесконечной продолжительности.* Я спрашиваю людей, утверждающих, будто у них есть *положительная идея вечности*, заключает ли в себе их идея продолжительности последовательность или нет. Если нет, они должны показать разницу между своим понятием о продолжительности в применении к существу вечному и к существу конечному. Ибо, быть может, другие, подобно мне, сознаются в слабости своего разума в этом пункте и признают, что их понятие о продолжительности заставляет их полагать, что все, имеющее продолжительность, сегодня имеет бóльшую длительность, нежели вчера. Если для избежания последовательности в вечном существовании они прибегают к схоластической Punctum Stans [57], я полагаю, они этим очень мало поправляют дело и вряд ли предложат нам более ясную и положительную идею бесконечной продолжительности, потому что для меня нет ничего непонятнее продолжительности без последовательности. Кроме того, если эта Punctum Stans и означает что-нибудь, она не может относиться к этой вещи, потому что не является Quantum [58], ни конечной, ни бесконечной. Но если наш слабый ум не может отделить последовательность ни от

какой продолжительности, то наша идея вечности может быть только бесконечной последовательностью моментов продолжительности, в течение которой что-нибудь существует. А о том, имеет ли кто и может ли кто иметь положительную идею действительного бесконечного числа, я предоставляю думать каждому до тех пор, пока его бесконечное число не станет так велико, что он сам к нему больше ничего не сможет прибавить. Но пока он может увеличивать число, мне кажется, он сам будет считать свою идею слишком скудной для положительной бесконечности.

17. Я полагаю, каждое мыслящее и разумное существо, которое только задумается над собственным или чужим существованием, неизбежно придет к понятию о вечном и мудром существе, которое не имело начала; у меня, несомненно, есть такая идея бесконечной продолжительности. Но это *отрицание начала*, будучи лишь отрицанием чего-то положительного, *едва ли даст* мне *положительную* идею *бесконечности*, и всякий раз, когда я пытаюсь достигнуть ее своей мыслью, я, признаюсь, оказываюсь в затруднении и вижу, что не могу прийти к сколько-нибудь ясному ее уразумению.

18. *Мы не имеем положительной идеи бесконечного пространства.* Кто думает, будто у него есть положительная идея бесконечного пространства, увидит по размышлении, что у него *не* может быть *положительной идеи* как самого большого, так и *самого малого пространства.* В этом последнем случае, который кажется более легким из двух и более доступным нашему пониманию, мы можем составить лишь относительную идею малого, которое будет всегда меньше всякой другой величины, положительную идею которой мы имеем. Все наши положительные идеи любой величины — большой или малой — всегда имеют пределы, хотя наша относительная идея, при посредстве которой мы всегда можем прибавлять к одному и отнимать у другого, не имеет пределов. Ибо остаток, будь он велик или мал, не будучи охвачен нашей положительной идеей, находится во мраке; наша идея такого остатка — это только способность беспрерывно увеличивать одно и уменьшать другое. Ступка и пестик так же скоро доводят частицу материи до неделимости, как и самые острые мысли математика; землемеру так же легко измерить своей цепью бесконечное *пространство*, как философу постичь его быстрым полетом ума или охватить его в мышлении, а это и значит иметь положительную идею его. Кто думает о кубе с ребром в дюйм, имеет ясную и положительную идею его в своем

уме и может поэтому составить идею куба в половину данного, в одну четверть, в одну восьмую и так далее, пока у него в мыслях не получится *идея* чего-то очень малого. И все же он не достигает идеи того непостижимого ничтожно малого, к которой может привести деление; этот остаток ничтожно малого так же далек от его мысли, как и в самом начале. Стало быть, он вообще никогда не придет к ясной и положительной идее того ничтожно малого, которое является следствием бесконечной делимости.

19. *Что есть положительного и что отрицательного в нашей идее бесконечного?* Как я уже сказал [59], всякий человек, обращающий свои взоры к бесконечности, при первом же взгляде составляет некоторую очень широкую идею того, к чему он прилагает бесконечность, будет ли это пространство или продолжительность. Быть может, он утомит свои мысли умножением в уме этой первой широкой идеи и все же будет столь же далек от обладания *положительной ясной идеей* того, что остается, чтобы составить положительную [идею] бесконечности, как далек был крестьянин от идеи воды, которая должна еще была прийти и пройти по руслу реки, на берегу которой он стоял:

> Rusticus expectat dum transeat amnis, at ille
> Labitur, et labetur in omne volubilis aevum [60]

20. *Некоторые думают, что они, не имея положительной идеи бесконечного пространства, имеют положительную идею вечности.* Некоторые из встречавшихся мне людей считали разницу между бесконечной продолжительностью и бесконечным пространством столь значительной, что были убеждены, что у них есть *положительная* идея *вечности, хотя* у них *нет* и не может быть *идеи бесконечного пространства.* Причина такого заблуждения, на мой взгляд, заключается в следующем: установив на основании надлежащего рассмотрения причин и следствий, что необходимо допустить наличие некоторого вечного существа и, следовательно, рассматривать реальное бытие этого существа как сообразующееся с идеей вечности и соразмерное ей, а с другой стороны, не считая необходимым, но, напротив, полагая явно нелепым допускать бесконечность телесного мира, они и делают поспешно заключение, что не могут иметь идеи бесконечного пространства, потому что не могут иметь идеи бесконечной материи. Но этот вывод мне представляется весьма несостоятельным: существование материи никоим образом не является необходимым для существования пространства, как существование

движения или Солнца не является необходимым для продолжительности, хотя продолжительность обыкновенно измеряют движением. Я уверен, что можно иметь идею десяти тысяч квадратных миль без какого-либо предмета такой величины, как можно иметь идею десяти тысяч лет без какого-либо предмета такого возраста. По-моему, иметь идею пустого пространства без тела так же легко, как мыслить емкость бушеля [61] без зерна или пустоту ореховой скорлупы без ядра в нем, ибо из нашей идеи бесконечности пространства так же вовсе не должно следовать существование бесконечно протяженного плотного тела, как из нашей идеи бесконечной продолжительности — вечность мира. Почему, в самом деле, мы должны думать, что наша идея бесконечного пространства требует для ее поддержки реального существования материи, когда мы знаем, что наша идея будущей бесконечной продолжительности столь же ясна, как наша идея прошлой бесконечной продолжительности? Хотя никто, полагаю, не считает возможным, что что-нибудь уже существует или существовало в этой будущей продолжительности. Невозможно соединить нашу идею будущей продолжительности с настоящим или прошедшим существованием, как невозможно сделать одними и теми же идеи вчерашнего, сегодняшнего и завтрашнего дня или соединить прошедшие и будущие века и сделать их современными друг другу. Но если люди думают, что они имеют идеи бесконечной продолжительности более ясные по сравнению с идеями бесконечного пространства потому, что *бог*, несомненно, существовал от вечности, между тем как реальной материи, протяженной совместно с бесконечным пространством, не существует, то нужно согласиться, что у философов, придерживающихся мнения, что бесконечное пространство проникнуто бесконечной божьей вездесущностью, точно так же как бесконечная продолжительность заполнена его вечным существованием, идея бесконечного пространства ясна не менее идеи бесконечной продолжительности. Впрочем, на мой взгляд, ни те ни другие не имеют никакой *положительной идеи бесконечности* ни в том, ни в другом случае. Все положительные идеи количества, имеющиеся в уме человека, могут быть повторены и присоединены к прежним с такой же легкостью, как идеи двух дней или двух шагов (это положительные идеи величины, имеющиеся в уме человека), и так далее в течение какого угодно времени. Вот почему, если бы человек имел положительную идею бесконечного пространства или бесконечной про-

должительности, он мог бы сложить две бесконечности, более того, сделать одну бесконечность бесконечно больше другой. Нелепость слишком очевидна, чтобы ее нужно было опровергать!

21. *Мнимые положительные идеи бесконечности порождают ошибки.* Но если после всего этого некоторые еще убеждены, что у них есть ясные, положительные, всеобъемлющие идеи бесконечности, то они могут наслаждаться своим преимуществом, и я (вместе с некоторыми моими знакомыми, которые, по их собственному признанию, не имеют таких идей) был бы очень рад, если бы подробнее узнал это от них. До сих пор я был склонен думать, что большие и *непреодолимые трудности*, которые всегда заключаются во всех рассуждениях *о бесконечности* пространства, продолжительности или делимости, являются верными *признаками несовершенства наших идей бесконечности* и несоразмерности ее природы с ограниченностью наших способностей. В самом деле, люди беседуют и спорят о бесконечном пространстве или бесконечной продолжительности, точно у них идеи такого пространства и такой продолжительности столь же полны и положительны, как их идеи названий, обозначающих это пространство или продолжительность, или их идеи ярда, часа или какой-нибудь другой определенной величины. Не удивительно поэтому, что непонятная природа предмета, который они обсуждают или о котором размышляют, приводит их к затруднениям и противоречиям и что предмет, который слишком обширен и значителен, чтобы они могли его исследовать и усвоить, обременяет их ум.

22. *Все эти идеи получаются от ощущения и рефлексии.* Если я и остановился довольно долго на рассмотрении продолжительности, пространства, числа, а также бесконечности, которая следует из размышления о них, то, быть может, не дольше, чем требовал предмет, потому что мало простых идей, модусы которых занимали бы больше человеческую мысль, чем они. Я вовсе не намеревался обсуждать их во всей их широте; для моей цели достаточно было показать, каким образом ум получает эти идеи такими, какие они есть, от *ощущения* или *рефлексии* и каким образом, подобно всем нашим идеям, имеет их своим источником даже *идея бесконечности*, какой бы ни казалась она далекой от всякого объекта чувств и от всякой деятельности ума. Быть может, некоторые математики, далеко ушедшие в умозрении, имеют другие пути для принятия своим умом идеи бесконечности; но это не мешает тому,

чтобы они сами, подобно всем другим людям, приобретали свои первые идеи бесконечности от ощущения и рефлексии изложенным здесь способом.

Глава восемнадцатая
О ДРУГИХ ПРОСТЫХ МОДУСАХ

1. *Модусы движения.* Хотя в предыдущих главах я показал, как ум от простых идей, полученных посредством ощущения, доходит даже до бесконечности, которая, как бы ни казалась она более всего другого далекой от чувственного восприятия, в конце концов заключает в себе только то, что составлено из простых идей, полученных в уме от чувств и впоследствии соединенных благодаря способности ума повторять свои идеи; хотя, говорю, этих примеров простых модусов простых идей ощущения могло бы быть достаточно для того, чтобы показать, как ум к ним приходит, однако я из методологических соображений, хотя и вкратце, коснусь некоторых других и потом уже перейду к более сложным идеям.

2. *Скользить, катиться, падать, ходить, ползать, бежать, плясать, прыгать, скакать* и множество других слов, которые можно было бы назвать, суть слова, сразу же после сообщения которых каждый понимающий свой язык тотчас же имеет в уме отличные друг от друга идеи, которые все суть лишь различные модификации движения. *Модусы движения* соответствуют модусам протяженности. *Быстрое* и *медленное* — две различные идеи движения, меры которых образуются из соединения расстояний пространства и промежутков времени; это, стало быть, сложные идеи, обнимающие собой пространство и время вместе с движением.

3. *Модусы звуков.* Подобное же разнообразие находим мы и в звуках. Каждое членораздельное слово есть особая *модификация звука.* Отсюда видно, что чувство слуха при помощи таких модификаций доставляет уму различные идеи почти в бесконечном числе. Помимо отчетливо воспринимаемых криков птиц и зверей модификации звуков получаются также от разнообразных нот различной длины, образующих сложную идею, называемую *мелодией*, которую музыкант может иметь в уме своем, вовсе не слыша или не производя никакого звука, благодаря размышлению об идеях этих звуков, молчаливо соединяемых таким образом в его воображении.

4. *Модусы цветов.* Модусы цветов также очень разнообразны; некоторые мы замечаем как различные степени, или, как их называют, *оттенки, одного и того же цвета.* Но так как мы крайне редко соединяем только цвета ради пользы или наслаждения, а принимаем во внимание также и форму, которая играет в этом свою роль, как, например, в живописи, тканье, шитье и т. д., то цвета, которые замечаются, относятся чаще всего к смешанным модусам, так как составляются из идей разных видов, т. е. из формы и цвета, например *красота, радуга* и т. д.

5. *Модусы вкусов.* Все *смешанные вкусы и запахи* суть также модусы, составленные из простых идей этих чувств. Но, не имея по большей части для них названий, мы обращаем на них меньше внимания и не можем выразить их письменно. Поэтому я должен без перечисления предоставить их мыслям и опыту читателя.

6. Вообще можно заметить, что те *простые модусы, которые рассматриваются лишь как различные степени одной и той же простой* идеи, хотя многие из них сами по себе являются совершенно отличными друг от друга идеями, *обыкновенно не имеют самостоятельных имен,* не выделяются как отдельные идеи, когда разница между ними лишь очень мала. Упускают ли люди эти модусы из виду и не дают им названий потому, что не имеют мер для точного их различения, или потому, что в случае такого различения это знание не дало бы никакой общей или необходимой пользы, я предоставляю подумать другим. Для моей же цели достаточно показать, что все наши простые идеи приходят в ум только через ощущение и рефлексию и что, когда ум их имеет, он может различным образом повторять и соединять их, составляя таким образом новые сложные идеи. Но хотя белизна, краснота или сладость и т. д. не были видоизменены или составлены в сложные идеи путем различных сочетаний таким образом, чтобы получить имена и быть разделенными на виды, то некоторые другие простые идеи (например, указанные выше идеи единства, продолжительности, движения и т. д., а также силы и мышления) видоизменялись именно так, образовав великое множество различных сложных идей, имеющих свои особые имена.

7. *Почему одни модусы имеют имена, а другие нет? Это объясняется,* на мой взгляд, тем, что при великом значении для людей общения знание людей, их действий и передача о них друг другу сведений были всего нужнее. Поэтому люди и образовали очень тонко взаиморазграни-

ченные идеи действий и дали этим сложным идеям имена, чтобы легче, без обиняков и околичностей, вспоминать и рассуждать о тех вещах, с которыми приходилось ежедневно иметь дело, и чтобы легче и живее понимать те вещи, относительно которых приходилось постоянно давать и получать сведения. Что это так и что при образовании и словесном обозначении различных сложных идей люди главным образом руководствовались общей целью речи (которая есть очень короткий и удобный способ сообщать друг другу свои мысли), очевидно из названий, которые изобретены в различных ремеслах и применены к различным сложным идеям модифицированных действий, относящихся к этим ремеслам, ради скорости в управлении ими или в разговорах о них. Такие идеи обыкновенно не образуются в уме тех, кто не знаком с этими действиями, и потому обозначающие их слова непонятны для большей части людей, говорящих на том же самом языке. Например, «разрубание», «сверление», «процеживание», «перегонка» — это слова, обозначающие ряд сложных идей, редко находящихся в уме у кого-нибудь, кроме тех немногих людей, которым их специальные занятия при каждом случае приводят эти идеи на память. Поэтому их названия обыкновенно понятны не всем, а лишь кузнецам да химикам, которые, образовав обозначаемые этими словами сложные идеи и дав им имена или получив их от других, улавливают в уме своем эти идеи сейчас же, как услышат их имена в сообщении. Так, под *перегонкой* понимаются все простые идеи очистки, затем переливания очищенной жидкости обратно в прежний сосуд и новой ее очистки. Таким образом, мы видим, что имеется большое количество различных простых идей, например идей вкусов и запахов, которые не имеют названий, а безыменных модусов гораздо больше. Потому ли, что они не всеми замечались, или потому, что они не настолько полезны, чтобы их замечали в человеческих делах и разговорах, у них нет имен и они не считаются видами. Мы будем иметь случай рассмотреть это подробнее позже, когда начнем разговор о словах [62].

Глава девятнадцатая
О МОДУСАХ МЫШЛЕНИЯ

1. *Ощущение, воспоминание, созерцание и т. д.* Когда ум обращает свой взор внутрь, на себя, и созерцает свои

собственные действия, *мышление* встречается прежде всего ему. В нем ум видит великое множество различных модификаций, и отсюда он получает отличные друг от друга идеи. Так, восприятие, фактически сопутствующее всякому воздействию, произведенному на тело внешним объектом, связанное с этим воздействием и отличное от всех других модификаций мышления, доставляет уму отличную от других идею, которую мы называем *ощущением* и которая, так сказать, есть фактическое вхождение идеи в разумение через чувства. Та же самая идея, когда она вновь приходит без воздействия того же объекта на внешний орган чувств, есть *воспоминание*; если ум ищет ее, с трудом и усилиями находит и она вновь открывается его взору, это есть *припоминание*. Если идею долгое время внимательно рассматривают в уме, это есть *созерцание*. Когда *идеи* всплывают и текут в нашем уме, а разум их не рассматривает или не обращает на них внимания, бывает то, что французы называют rêverie [63]; в нашем языке едва ли есть соответствующее название. Когда наблюдают и, так сказать, отмечают в памяти те идеи, которые появляются сами (я уже заметил в другом месте, что во время бодрствования в уме всегда проходит цепь идей, следующих друг за другом), это есть *внимание*. Когда ум с большой серьезностью и по своему выбору сосредоточивает свой взгляд на какой-нибудь идее, рассматривает ее со всех сторон и не отвлекается на обычные возбуждения со стороны других идей, мы называем это *напряжением* или *изучением*. Сон без сновидений есть отдохновение от всяких идей. А само *сновидение* есть наличие в уме идей (в то время как внешние чувства замыкаются, так что не воспринимают внешних объектов с обычной скоростью), которые не предложены ни внешними объектами, ни известными поводами и вообще появляются не по выбору или повелению разума. И еще предстоит исследовать, есть ли то, что мы называем *экстатическим состоянием*,— сновидение с открытыми глазами.

2. Таковы некоторые примеры различных *модусов мышления*, которые ум может наблюдать в себе и таким образом иметь такие же различные идеи их, как он имеет идеи *белого* и *красного*, *квадрата* или *круга*. Я не думаю перечислять их все и подробно рассматривать этот ряд идей, получаемых от *рефлексии:* это составило бы целый том. Для моей настоящей цели достаточно показать здесь на немногих примерах, какого рода эти идеи и как к ним приходит ум, тем более что позже я буду

иметь случай коснуться подробнее *рассуждения, суждения, хотения* и *познания* — некоторых наиболее значительных действий ума и *модусов мышления* [64].

3. *Различные степени внимания со стороны ума при мышлении.* Но быть может, не будет непростительным, совершенно не относящимся к нашей настоящей цели отступлением, если мы рассмотрим здесь *различные состояния ума при мышлении,* на которые довольно естественно указывают вышеупомянутые примеры внимания, rêverie, сновидения и т. д. Каждому из собственного опыта известно, что в уме бодрствующего человека всегда есть те или иные идеи, хотя ум и занимается ими с различной степенью внимания. Иногда ум с такой сосредоточенностью останавливается на созерцании некоторых объектов, что подходит к их идеям со всех сторон, замечает их отношения и условия, осматривает каждую их сторону так тщательно и с таким напряжением, что исключает все другие мысли и не обращает внимания на обычные, производимые в это время на чувства впечатления, которые в другое время вызвали бы очень заметные восприятия. В другое время ум просто наблюдает вереницу идей, следующих в нем друг за другом, не направляя и не выделяя ни одной из них. Иногда же он позволяет им проходить почти совершенно незамеченными, точно бледным теням, не производящим никакого впечатления.

4. *Следовательно, вероятно, что мышление есть действие, а не сущность души.* Это различие между *напряжением* и *расслаблением* ума при мышлении в диапазоне великого множества разных степеней — от серьезного изучения до полного невнимания, я думаю, каждый испытал на себе. Проследите это еще дальше, и вы найдете ум во сне как бы удалившимся от чувств и оказавшимся вне досягаемости тех возбуждений органов чувств, которые в другое время вызывают очень живые и выразительные идеи. Мне не нужно для этого приводить в пример людей, которые спят грозовые ночи напролет, не слыша грома, не видя молний и не чувствуя сотрясений дома, достаточно заметных для бодрствующих. Но в этом своем удалении от чувств ум часто сохраняет еще более свободный и бессвязный способ *мышления,* который мы называем *сновидением.* Глубокий сон наконец совершенно задвигает занавес и кладет предел всяким явлениям. Это, я полагаю, почти все испытали на себе, и, что это так, без труда показывает каждому его собственное наблюдение. Дальнейшее заключение, которое я хотел бы вывести отсюда,

состоит в следующем: так как ум в разное время может сознательно выбирать различные степени *мышления*; так как даже у бодрствующего человека ум бывает иногда настолько расслаблен, что его мысли тусклы, неясны до такой степени, что их почти совсем нет, и так как, наконец, в темном уединении глубокого сна ум совершенно теряет из виду всякие идеи; так как, говорю, это является столь очевидным фактом, который постоянно испытывают на себе, то я спрашиваю: не вероятно ли, что *мышление есть действие, а не сущность души?* Ибо действие сил легко допускает напряжение и расслабление, сущность же вещей нельзя представить себе способной к какому-либо из такого рода изменений. Но это только между прочим.

Глава двадцатая
О МОДУСАХ УДОВОЛЬСТВИЯ И СТРАДАНИЯ

1. *Удовольствие и страдание — простые идеи.* Среди простых идей, получаемых и от *ощущения* и от *рефлексии, страдание* и *удовольствие* являются очень значительными. Как в теле ощущение или бывает просто само по себе, или сопровождается *страданием* либо *удовольствием,* так и мысль, или восприятие в уме, или бывает простой, самой по себе, или точно так же сопровождается *удовольствием* либо *страданием,* наслаждением либо печалью — называйте это как хотите. Подобно другим простым идеям, эти идеи не могут быть описаны, их названиям нельзя дать определения. Единственный способ познать их, как и другие простые идеи чувств, есть опыт. Дать им определение исходя из наличия добра или зла — не что иное, как сделать их известными нам, заставляя нас размышлять только о том, что мы в себе чувствуем при различных воздействиях добра и зла на наш ум, поскольку добро и зло различным образом относятся к нам или рассматриваются нами.

2. *Что такое добро и зло?* Таким образом, вещи бывают добром и злом только в отношении удовольствия и страдания. *Добром* мы называем то, что *способно вызвать или увеличить наше удовольствие либо уменьшить наше страдание или же обеспечить либо сохранить нам обладание каким-нибудь другим благом или же отсутствие какого-нибудь зла. Злом,* напротив, мы называем то, что *способно причинить нам или увеличить какое-нибудь страдание, либо уменьшить какое-нибудь удовольствие, или же доставить нам какое-нибудь неудовольствие, либо*

лишить нас какого-нибудь блага. Под «удовольствием» и «страданием» я разумею то, что относится либо к телу, либо к душе, как это различают обыкновенно, хотя, говоря по правде, это только различные состояния ума, вызываемые иногда расстройством в теле, иногда же — мыслями в уме.

3. *Наши страсти движимы добром и злом. Удовольствие* и *страдание* и то, что их вызывает,— добро и зло суть стержни, вокруг которых вращаются наши *страсти.* И если мы поразмыслим о себе и понаблюдаем, как они при различных обстоятельствах на нас воздействуют и какие модификации или настроения ума, какие внутренние ощущения (если можно так назвать их) производят, то мы можем составить себе идеи наших *страстей.*

4. *Любовь.* Так, каждый размышляющий человек при мысли о наслаждении, которое может доставить ему присутствие или отсутствие какой-нибудь вещи, имеет идею, называемую нами *любовью.* Если человек заявляет осенью, когда он ест виноград, или весной, когда его совсем нет, что он *любит* виноград, то его восхищает не что иное, как вкус винограда. Пусть он из-за перемены в здоровье или организме не испытывает наслаждения от этого вкуса, и уже нельзя будет больше сказать, что он *любит* виноград.

5. *Ненависть.* Наоборот, мысль о страдании, которое может причинить нам присутствие или отсутствие какой-нибудь вещи, мы называем *ненавистью.* Если бы моей задачей было здесь исследовать нечто большее, чем чистые идеи наших страстей в их зависимости от различных модификаций удовольствия и страдания, я заметил бы, что наша *любовь* и *ненависть* к неодушевленным, бесчувственным предметам основываются обыкновенно на том удовольствии и страдании, которое мы получаем от пользования ими и применения их каким-нибудь образом к нашим чувствам, хотя бы они при этом и уничтожались, тогда как *ненависть* или *любовь* к существам, способным испытывать счастье или несчастье, нередко есть неудовольствие или наслаждение, возникающее в нас самих при рассмотрении их жизни и счастья. Когда, например, жизнь и благополучие собственных детей или друзей доставляют человеку постоянное наслаждение, то про него говорят, что он неизменно *любит* их. Нужно, однако, отметить, что *идеи любви* и *ненависти* есть только состояния души по отношению к удовольствию и страданию вообще, независимо от того, чем они были вызваны в нас.

6. *Желание.* Беспокойство, испытываемое человеком при отсутствии вещи, владение которой вызывает идею наслаждения, мы называем *желанием,* которое бывает больше или меньше в зависимости от того, является ли это беспокойство более или менее сильным. Здесь, быть может, небесполезно будет заметить между прочим, что беспокойство является главным, если не единственным побуждением человека к труду и действию. В самом деле, какое бы благо ни предлагалось, если его отсутствие не вызывает неприятности и страдания, если человек чувствует себя без него спокойным и довольным, то нет никакого желания блага, никакого стремления приобрести его, нет ничего, кроме простого слабого *хотения* (velleity) — это слово обозначает самую низшую степень желания, граничащую с полным его отсутствием, когда беспокойство от отсутствия вещи настолько слабо, что человек не испытывает ничего, кроме слабого желания вещи, и не прибегает к действенному или энергичному применению средств к ее достижению. *Желание* так же кончается или ослабляется мыслью о невозможности или недостижимости предполагаемого блага, поскольку из-за этого соображения беспокойство пропадает или утихает. Мы могли бы вести наши рассуждения дальше, если бы это было здесь уместно.

7. *Радость. Радость* есть наслаждение ума от рассмотрения им настоящего или несомненно приближающегося обладания благом, а владеем благом мы тогда, когда оно находится в нашей власти, так что мы можем пользоваться им, когда нам угодно. Так, человек, близкий к голодной смерти, *радуется* приходу помощи даже до того, как он испытывает удовольствие от пользования ею; отец, которому доставляет наслаждение само благополучие его детей, обладает этим благом все время, пока его дети находятся в таком положении, ибо ему нужно только подумать об этом, чтобы иметь это удовольствие.

8. *Печаль. Печаль* есть беспокойство души при мысли о потерянном благе, которым можно было бы пользоваться дольше, или же чувство зла, имеющегося в настоящий момент.

9. *Надежда. Надежда* есть удовольствие души, которое испытывает каждый при мысли о вероятном будущем обладании вещью, которая может доставить наслаждение.

10. *Страх. Страх* есть беспокойство души при мысли о будущем зле, которое, вероятно, на нас обрушится.

11. *Отчаяние. Отчаяние* есть мысль о недостижимости

какого-нибудь блага, которая действует на ум людей различным образом, порождая иногда беспокойство или страдание, иногда спокойствие и безразличие.

12. *Гнев. Гнев* есть беспокойство или волнение души при получении какого-нибудь оскорбления; ему сопутствует намерение немедленно отомстить.

13. *Зависть. Зависть* есть беспокойство души, вызванное сознанием того, что желательным нам благом завладел другой, который, по нашему мнению, не должен обладать им раньше нас.

14. *Какие страсти есть у всех людей?* Последние две страсти, *зависть* и *гнев,* не возбуждаются просто самим удовольствием и страданием, но к ним примешиваются размышления о нас самих и о других. Они бывают поэтому не у всех людей, потому что некоторым недостает составных частей этих страстей — убеждения в ценности своих достоинств или намерения отомстить. Но все остальные страсти, находящиеся только в пределах удовольствия и страдания, на мой взгляд, должны быть у всех людей, ибо мы *любим, желаем, радуемся* и *надеемся* только в отношении удовольствия; мы *ненавидим, боимся* и *горюем* в конечном итоге только в отношении страдания. В конце концов все эти страсти возбуждаются вещами, лишь поскольку те кажутся нам причинами удовольствия и страдания или так или иначе внешне связаны с удовольствием и страданием. Так, мы распространяем обыкновенно свою ненависть на тот объект (по крайней мере если он действует сознательно или произвольно), который причинил нам страдание, потому что внушенный им страх есть постоянное страдание. Но мы не столь постоянно любим то, что принесло нам добро, потому что удовольствие действует на нас не так сильно, как страдание, и потому что мы не очень расположены надеяться, что оно снова принесет нам добро. Но это между прочим.

15. *Что такое удовольствие и страдание?* Под *удовольствием* и *страданием, наслаждением* и *беспокойством* я постоянно разумею (как я указал выше) не только телесное страдание и удовольствие, но и всякое испытываемое нами *наслаждение* или *беспокойство,* которое вытекает из любого приятного или неприятного ощущения или рефлексии.

16. Далее мы должны обратить внимание на то, что в отношении к страстям исчезновение или *ослабление страдания* рассматривается и действует как *удовольствие,* а лишение или уменьшение удовольствия — как страдание.

17. *Стыд.* Большинство страстей у большинства людей воздействуют также на тело и вызывают в нем различные перемены, которые, будучи не всегда ощутимы, не составляют необходимой части в идее каждой страсти. Так, не всегда краснеют, когда испытывают *стыд*, представляющий собой беспокойство ума при мысли о том, что совершено нечто неприличное или такое, что уменьшит уважение к нам со стороны других.

18. *Эти примеры показывают, как наши идеи страстей приобретаются от ощущения и рефлексии.* Я не ошибусь [,полагая,] что то [,что я пишу,] считают исследованием о *страстях*. Но страстей *гораздо больше, чем* я назвал здесь, да и каждая из тех, на которые я обратил внимание, требует гораздо более подробного и тщательного исследования. Я упомянул здесь о них только как о примерах модусов удовольствия и страдания, получающихся в нашем уме в результате различного рассмотрения добра и зла. Быть может, я мог бы привести в пример более простые модусы удовольствия и страдания, например страдание от *голода* и *жажды* и удовольствие от еды и питья для устранения голода и жажды; страдание от слабого зрения и удовольствие от музыки; страдание от двусмысленного и малопоучительного спора и удовольствие от разумной беседы с другом или от занятия, направленного на поиск и открытия истины. Но так как страсти для нас гораздо важнее, то я предпочел привести в пример именно их и показать, как наши идеи страстей происходят от ощущения и рефлексии.

Глава двадцать первая
О СИЛАХ
[И СПОСОБНОСТЯХ] (OF POWER)

1. *Как приобретается идея силы?* Ум, узнавая каждый день от чувств о перемене в простых идеях, наблюдаемых им во внешних вещах, замечая, как одно приходит к концу и перестает быть, а другое, которого прежде не было, начинает существовать, размышляя о том, что происходит в нем самом, наблюдая постоянную смену своих идей, происходящую иногда вследствие воздействия внешних объектов на чувства, иногда на основании его собственного решения, и делая из того, что он таким образом постоянно наблюдал, вывод, что подобные же перемены будут происходить и в будущем в тех же самых вещах, от тех же

самых действующих сил и теми же самыми способами, признает за одной вещью возможность иметь измененной какую-нибудь из ее простых идей, а за другой — возможность произвести эту перемену и таким путем приходит к идее, которую мы называем *силой*. Так, мы говорим, что огонь имеет *силу* расплавить золото (т. е. нарушить сцепление его незаметных частиц и, следовательно, его твердость и делать его жидким), а золото — *силу* быть расплавленным; что солнце имеет *силу* сделать белым воск, а воск — *силу* стать белым от солнца: желтизна разрушается и ее место заступает белизна. В указанных и подобных им случаях мы рассматриваем *силу* по отношению к переменам в воспринимаемых нами идеях, ибо какое-либо изменение в вещи или воздействие на нее мы можем заметить только благодаря видимым переменам в ее чувственных идеях, и любое происшедшее изменение мы постигаем, лишь подметив перемену в некоторых идеях этой вещи.

2. *Сила активная и пассивная.* Рассматриваемая таким образом *сила* бывает двоякой, а именно она способна или производить перемену, или воспринимать ее; в первом [случае] ее можно назвать *активной,* во втором — *пассивной силой.* Быть может, заслуживает рассмотрения вопрос о том, не является ли материя совершенно лишенной *активной силы,* в то время как ее творец, *бог,* конечно, превыше всякой *пассивной силы,* и не является ли промежуточное состояние, которое занимают сотворенные духи, единственно обеспечивающим наличие и *активной* и *пассивной силы.* Я не буду вдаваться в это исследование теперь: моя задача в настоящий момент — не углубляться в поиски источника силы, а исследовать, как мы приходим к идее силы. Но поскольку [считают, что] *активные силы* составляют весьма значительную часть наших сложных идей о природных субстанциях (как мы увидим позже), постольку я говорю о них именно как о таковых в соответствии с общим мнением; но на деле, быть может, они вовсе не такие уж *активные силы,* как склонна представлять себе их наша торопливая мысль, и потому я считаю нелишним направить этим намеком наши мысли к размышлениям о *боге* и духах для составления возможно более ясной *идеи активной силы.*

3. *Сила включает отношение.* Я признаю, что *сила включает в себя некоторого рода отношение* — отношение к действию или перемене. В самом деле, какие из наших идей любого вида не заключают его в себе, если внима-

тельно рассмотреть их? Наши идеи протяженности, продолжительности, числа разве не заключают в себе скрытого отношения частей? В форме и движении то, что относительно, гораздо более видно. А чувственные качества — цвета, запахи и т. д., что они такое, как не *силы* различных тел в отношении к нашему восприятию и т. д. И если рассматривать вещи сами по себе, то разве не зависят они от объема, формы, сцепления и движения частиц? А все это включает в них некоторого рода отношение. Стало быть, наша *идея силы,* на мой взгляд, имеет право занять место среди других простых идей и может считаться одной из них, потому что она, как мы будем иметь случай отметить позже, есть одна из главных составных частей в наших сложных идеях субстанций.

4. *Наиболее ясная идея активной силы получается от духа.* Нас в изобилии снабжают *идеей пассивной силы* ощущаемые вещи почти всех видов. Мы не можем не замечать, что в большинстве вещей их чувственные качества, даже самые их субстанции, подвержены непрерывным изменениям, потому мы не без основания считаем их и далее способными к тем же изменениям. Не меньше у нас примеров и *активной силы* (это-то и есть более точное значение слова «сила»), ибо всегда, когда замечается перемена, ум должен делать вывод, что есть сила, способная производить эту перемену, так же как в самой вещи — возможность воспринять ее. И тем не менее если мы будем рассматривать этот вопрос более внимательно, то увидим, что тела не доставляют нам через наши чувства *идеи активной силы* столь же ясной и отчетливой, как та идея, которую мы получаем от рефлексии о деятельности нашего ума. Так как всякая *сила* относится к действию и так как существует только два рода действий, идеи которых есть у нас, а именно мышление и движение, то посмотрим, откуда получаем мы наиболее ясные *идеи сил,* производящих эти действия. (1) Идеи мышления тело вовсе не доставляет нам; мы получаем ее только от рефлексии. (2) Не получаем мы также от тела никакой идеи начала движения. Тело, находящееся в покое, не дает нам никакой *идеи активной силы,* способной двигать; а когда оно само приведено в движение, это движение есть в нем скорее пассивное состояние, нежели действие. Когда биллиардный шар повинуется удару кия, это не действие шара, а только пассивное состояние, и тогда, когда этот шар толчком приводит в движение другой шар, находящийся на его пути, он лишь сообщает ему движение,

полученное от другого тела, и сам теряет столько же движения, сколько другой шар его получает. Пока мы замечаем, что тело только передает движение, но не производит его, мы получаем лишь очень смутную *идею активной силы* тела, способной приводить в движение, ибо *идея силы,* способной не производить действия, а сохранять пассивное состояние, есть лишь очень смутная идея. А таково и есть движение в теле, выведенном [из покоя] толчком другого тела: сохранение произведенного в нем изменения от покоя к движению есть действие в немного большей степени, чем сохранение изменения его формы под влиянием того же самого толчка. Идею начала движения мы получаем только из рефлексии о том, что происходит в нас самих: ведь мы знаем по опыту, что одним только хотением, одной своей мыслью в уме можем привести в движение те части нашего тела, которые до этого находились в покое. Так что мне кажется, что из наблюдения при помощи своих чувств над действием тел мы получаем лишь очень несовершенную, неясную *идею активной силы,* потому что тела сами по себе не дают нам *идеи силы,* способной начать какое-нибудь действие, движение или мысль. Но если кто думает, что можно иметь ясную *идею силы* от наблюдений над толчками, которыми одно тело воздействует на другое, то это вполне служит моей цели, потому что *ощущение* есть один из тех путей, которыми ум приходит к своим идеям. Я только считал, что здесь стоит рассмотреть, между прочим, не получает ли ум своей *идеи активной силы* от рефлексии над своей собственной деятельностью в более ясном виде, нежели от ощущения внешних вещей.

5. *Две силы: воля и разум.* Я считаю очевидным по крайней мере то, что мы находим в себе *силу* начать различного рода действия нашего ума и движения нашего тела или воздержаться от них, продолжить или кончить их — [и все это] с помощью одной лишь мысли или предрасположения ума, приказывающего или, так сказать, повелевающего совершить или не совершить такое-то отдельное действие. Эта сила ума, способная распоряжаться рассмотрением или воздержанием от рассмотрения какой-нибудь идеи либо способная предпочесть движение какой-нибудь части тела ее покою, и наоборот, эта сила в каждом отдельном случае есть то, что мы называем *волей.* Действительное применение этой силы, состоящее в управлении каким-нибудь отдельным действием или в воздержании от него, есть то, что мы называем *хотением* (voli-

tion), или *волением* (willing). Воздержание от действия или совершение его в результате такого распоряжения или приказа ума называют *произвольным* действием; а действие, совершаемое без такой мысли ума, называется *непроизвольным*. Сила восприятия есть то, что мы называем *разумом*. Восприятие, которое мы считаем актом разума, бывает трех видов: 1) восприятие идей в нашем уме; 2) восприятие значения знаков; 3) восприятие связи или противоречия, согласия или несогласия, существующих между какими-либо нашими идеями. Все эти идеи приписываются *разумению*, или силе восприятия, хотя практика (use) позволяет сказать, что мы понимаем только последние два [вида].

6. *Способности* (faculties). Эти силы ума, а именно сила *восприятия* и сила *предпочтения*, называются обыкновенно другим словом; по обычному способу выражения, *разумение* и *воля* суть две *способности* ума — слово, которое было бы довольно точным, если бы только его, как и все другие слова, употребляли так, чтобы не порождать в человеческой мысли путаницу, предполагая (а это, подозреваю, делалось), что оно обозначает некоторые реальные сущéства в душе, которые совершают эти действия разумения и хотения. В самом деле, когда мы говорим, что *воля* есть повелевающая и высшая способность души, что она свободна или несвободна, что она определяет низшие способности, что она следует велениям *разума* и т. д., то хотя такие и подобные им выражения могут быть поняты в ясном и определенном смысле теми, кто внимательно следит за своими идеями и в своем мышлении руководствуется более очевидностью вещей, нежели звуками слов, однако, повторяю я, на мой взгляд, такой способ выражения относительно *способностей* привел многих к путаному понятию о стольких-то различных действующих в нас силах, которые имеют свои особые области действий и полномочия, которые повелевают, повинуются и совершают различные действия как особые существа, что в значительной степени было причиной споров, неясностей и неуверенности в вопросах относительно их.

7. *Откуда получаются идеи свободы и необходимости?* Я полагаю, что каждый сознает в себе *силу* начать некоторые действия или воздержаться от них, продолжить их или положить им конец. Из рассмотрения степени влияния на человеческие действия этой силы ума, которую каждый сознает в себе, возникают *идеи свободы* и *необходимости*.

8. *Что такое свобода?* Так как все действия, идеи которых есть у нас, сводятся, как было сказано выше, к следующим двум: мышлению и движению, то, поскольку человек имеет силу мыслить или не мыслить, двигаться или не двигаться, согласно предпочтению или распоряжению своего собственного ума, постольку он *свободен.* А где действие или воздержание от действия в одинаковой степени не находится во власти человека, где выполнение или невыполнение действия в одинаковой степени не подчиняется предпочтению его ума, распоряжающегося этим, там человек не *свободен,* хотя действие может быть произвольным. Так что *идея свободы* есть *идея* способности (power) в каком-нибудь действующем лице совершить какое-нибудь отдельное действие или воздержаться от него, согласно определению или мысли ума, благодаря чему одно действие предпочитают другому. А где ни одно из двух действий не находится во власти действующего лица, не может быть совершено им согласно его *хотению,* там это действующее лицо не *свободно* и подчинено *необходимости.* Так что не может быть *свободы* там, где нет мысли, нет хотения, нет воли; но мысль может быть, может быть воля, может быть хотение там, где нет *свободы.* Краткое рассмотрение одного или двух очевидных примеров может разъяснить это.

9. *Свобода предполагает разум и волю.* Никто не считает *свободно действующей силой* теннисный мяч, все равно, приведен ли он в движение ударом ракетки или находится все время в покое. Если мы исследуем причину [такого убеждения], то найдем ее в том, что [невозможно] представить себе, чтобы теннисный мяч мыслил и, следовательно, имел какое-либо хотение или предпочтение движения покою или *наоборот;* стало быть, у него нет *свободы,* он не свободно действующая сила, и всякое его движение и покой подводятся под нашу *идею необходимости,* и именно так о них и говорят. Подобным же образом человек, падающий в воду (когда под ним обрушивается мост), не имеет в этом случае свободы, не есть свободно действующее лицо. Хотя у него есть хотение, хотя он предпочитает не падать, чем падать, но воздержаться от этого движения не в его власти, остановка или прекращение этого движения не могут подчиняться его хотению, и, стало быть, в этом он не *свободен.* Никто не считает также *свободным* в своих действиях человека, ударившего себя или своего друга судорожным движением руки, остановить которое или воздержаться

от которого посредством хотения или распоряжением ума не в его власти; все жалеют его как действующего по необходимости и принуждению.

10. *Свобода не относится к хотению.* Далее допустим, что кого-нибудь во время глубокого сна внесли в комнату, где находится человек, с которым спящий жаждет повидаться и поговорить, и что его крепко заперли здесь, так что не в его власти уйти; он просыпается, рад видеть себя в таком желанном обществе и охотно остается, т. е. предпочитает оставаться, а не уходить. Я спрашиваю, разве не остается он здесь по доброй воле? Мне кажется, никто не усомнится в этом; и тем не менее очевидно, что, так как человек крепко заперт, он не волен не остаться, у него нет свободы уйти. Так что *свобода есть идея, относящаяся не к хотению* или предпочтению, но к лицу, обладающему силой действовать или воздерживаться от действия согласно выбору или распоряжению ума. Наша идея свободы простирается так же далеко, как и эта сила, но не дальше. Ибо, где сдерживание ограничивает эту силу либо где принуждение устраняет эту нейтральность способности той или другой стороны действовать или воздерживаться от действия, там *свобода,* а также наше понятие о ней сейчас же прекращается.

11. *Произвольность противоположна непроизвольности, а не необходимости.* Примеров этому у нас достаточно, часто более чем достаточно, в нашем собственном теле. Сердце бьется, кровь циркулирует, и не во власти человека остановить это какой-либо мыслью или хотением. Стало быть, в отношении этих движений, где покой зависит не от его выбора и не может быть следствием решения его ума, если бы он предпочел его, человек не является *свободно действующим лицом.* Судороги приводят в движение его ноги, так что, как бы сильно он ни *хотел* этого, он все-таки никакой силой своего ума не может остановить их и все время приплясывает (как бывает при том странном недуге, который называется *пляской святого Вита*); он не свободен в этом действии, но подчинен необходимости двигаться, так же как падающий камень или теннисный мяч, отбитый ударом ракетки. С другой стороны, паралич или колодки не позволяют ногам повиноваться решению ума, если бы ум пожелал переместить тело в другое место. Во всех этих случаях нет *свободы,* хотя спокойное положение произвольным бывает на деле даже у паралитика в то время, когда он предпочитает покой движению. *Произвольность,* стало быть,

противоположна не необходимости, а непроизвольности, ибо человек может предпочитать то, что он может сделать, тому, чего он не может сделать, состояние, в котором он находится,— его отсутствию или перемене, хотя необходимость сама по себе не допускает перемен в этом состоянии.

12. *Что такое свобода?* С мыслями нашего ума бывает то же, что и с движениями тела: где мысль такова, что мы властны принять или отложить ее согласно предпочтению ума, там мы *свободны.* Бодрствующий человек, подчиненный необходимости постоянно иметь в уме своем какие-нибудь идеи, не *свободен* мыслить или не мыслить, как не *свободен* он сделать так, чтобы его тело касалось или не касалось какого-нибудь другого тела; но часто от его выбора зависит перенести свое размышление с одной идеи на другую; и тогда в отношении своих идей он *свободен* так же, как и в отношении тел, на которые он опирается: он может по желанию перейти от одной идеи к другой. Но все же некоторых идей ум, так же как тело — некоторых движений, при известных условиях избежать не может, как не может избавиться от них при самых больших усилиях, которые он только может приложить. Человек, вздернутый на дыбу, не *свободен* устранить идею боли и развлечься другими размышлениями. Бурная страсть увлекает иногда наши мысли, подобно тому как ураган уносит наше тело, не оставляя нам свободы думать о других вещах, которые мы скорее предпочли бы. Но как только ум снова приобретает силу прервать или продолжить, начать или предотвратить какие-либо внешние движения тел или движения своих внутренних мыслей, согласно тому, что он считает нужным предпочесть, мы снова смотрим на человека как на *свободно действующее существо.*

13. *Что такое необходимость?* Где совершенно нет мысли или силы действовать или воздержаться от действия согласно указанию мысли, там имеет место *необходимость.* В существе, способном к хотению, она называется *принуждением,* когда начало или продолжение какого-нибудь действия противно тому, что предпочитает его ум, и *сдерживанием,* когда хотению противостоит помеха, задерживающая какое-нибудь действие или прекращающая его. Действующие силы, вообще не имеющие ни мысли, ни хотения, бывают *необходимыми* движущими силами во всякой вещи.

14. *Свобода не присуща воле.* Если это так (а так,

полагаю, и есть), то стóит рассмотреть, не поможет ли это положить конец долго обсуждаемому и, на мой взгляд, невразумительному вследствие непонятности вопросу о том, *свободна ли человеческая воля или нет.* Ведь если я не ошибаюсь, то из сказанного мною следует, что вопрос сам по себе совершенно неправилен и спрашивать, свободна ли человеческая *воля,* так же бессмысленно, как спрашивать, быстр ли человеческий сон или квадратна ли добродетель, ибо *свобода* так же мало относится к *воле,* как быстрота движения — ко сну или квадратность — к добродетели. Каждый будет смеяться над нелепостью вопросов вроде указанных, потому что очевидно, что модификации движения не относятся ко сну и различия в форме не относятся к добродетели. И я думаю, что после надлежащего рассмотрения каждый с такой же очевидностью усмотрит и то, что *свобода,* которая есть лишь сила, присуща только действующим силам и не может быть атрибутом или модификацией *воли,* которая также есть лишь сила.

15. *Хотение.* Трудность объяснения и ясного выражения в словах, обозначающих понятия внутренних действий, столь велика, что я должен здесь предупредить читателя, что употребляемые мною выражения «распоряжение», «указание», «выбор», «предпочтение» будут недостаточно четко выражать *хотение,* если он не поразмыслит о том, что он делает сам, когда *хочет.* Например, *предпочтение,* которое, пожалуй, лучше всего выражает акт *воли,* на деле выражает его неточно. Предпочитал ли летать хотя кто-нибудь, а не ходить, разве кто-нибудь скажет, что он *хочет* летать? Ясно, что *хотение* есть акт ума, сознательно проявляющего свою власть, которую он стремится иметь над какой-нибудь способностью человека, привлекая ее к какому-нибудь отдельному действию или удерживая ее от него. И что такое *воля,* как не способность делать это? И разве она есть в самом деле что-нибудь большее, чем сила — сила ума побуждать свою мысль совершать, продолжать или прекращать какое-нибудь действие, насколько оно от нас зависит? Можно ли, в самом деле, отрицать, что всякая действующая сила, способная мыслить о своих действиях и предпочитать совершение или несовершение одного действия совершению или несовершению другого, имеет ту способность, которая называется *волей?* В таком случае *воля* есть не что иное, как такая сила. *Свобода,* с другой стороны, есть сила человека совершить какое-нибудь отдельное

действие или воздержаться от такового, согласно тому, что предпочитает ум в данный момент — совершить его или воздержаться от него, а это все равно что сказать: согласно тому, как сам человек этого *хочет*.

16. *Силы относятся к действующим причинам.* Ясно, таким образом, что *воля* есть не что иное, как одна сила, или способность, а *свобода* — другая сила, или способность. Стало быть, спрашивать, *имеет ли воля свободу*,— значит спрашивать, имеет ли одна сила другую силу, одна способность — другую способность,— вопрос, который с первого же взгляда представляется слишком нелепым для того, чтобы возбудить спор или нуждаться в ответе. Кто, в самом деле, не видит того, что *силы* присущи только *действующим причинам* и *бывают свойствами только субстанций, а не* самих *сил*? Стало быть, так ставить вопрос — «свободна ли воля?» — означает на деле спрашивать, есть ли *воля* субстанция или действующая сила, или по крайней мере предполагать это, потому что ни к чему другому «свободу», собственно говоря, нельзя отнести. Если свобода в подлинном значении слова может быть приложена к силе, то ее можно приписать только силе человека, способной совершать движения в различных органах его тела или воздерживаться от их совершения по выбору или предпочтению. Но это именно и дает человеку имя свободного, и есть сама свобода. Если же кто спросит, свободна ли свобода, то его можно заподозрить в недопонимании своих собственных слов и признать достойным ушей Мидаса, который, зная, что слово «богатый» происходит от владения богатством, все-таки спросил, богато ли само богатство.

17. Хотя название «способность», которое люди дают силе, называемой *волей*, и которое привело их к рассуждениям о воле как о чем-то действующем, может из-за скрывающего его истинный смысл применения до некоторой степени служить оправданием этой нелепости, однако *воля* в действительности означает всего лишь силу или возможность предпочитать или выбирать. И когда *волю* под названием «способность» считают тем, что она есть,— всего лишь возможностью делать что-нибудь, то нелепость утверждения, что она свободна или не свободна, обнаруживается без труда сама собой. Если действительно разумно делать предположения и толковать о *способностях* как об особых существах, могущих действовать (что мы делаем, когда говорим «*воля* приказывает» или «*воля* свободна»), то мы имеем право образовать *способность*

говорящую, *способность* ходящую, *способность* танцующую, которыми производятся все эти действия, на самом деле представляющие собой лишь различные модусы движения, подобно тому как мы считаем *волю* и *разум способностями*, при помощи которых совершаются действия выбора и восприятия, являющиеся на деле лишь различными модусами мышления; и мы могли бы утверждать, что поющая *способность* поет, танцующая *способность* танцует, с таким же правом, как то, что *воля* выбирает, или что разум постигает, или (как обыкновенно бывает) что *воля* управляет разумом, или что разум повинуется или не повинуется *воле*, ибо подобные утверждения в общем столь же правильны и понятны, как и утверждения, что сила речи управляет силой пения или что сила пения повинуется или не повинуется силе речи.

18. Тем не менее подобный способ выражения преобладал и, полагаю, явился причиной большой путаницы. Так как это все суть различные силы [и способности] в уме или в человеке совершать различные действия, то человек пользуется ими, как считает нужным, но способность совершить одно действие не подвержена влиянию со стороны способности совершать другое действие. Ни сила мышления не действует на силу выбора, ни сила выбора — на силу мышления, подобно тому как ни способность исполнения танцев не действует на способность к пению, ни способность пения — на способность исполнения танцев, что легко усмотрит всякий, кто только подумает об этом. А между тем именно указанный смысл имеет наше утверждение, что *воля действует на разум или разум на волю.*

19. Я согласен с тем, что та или другая мысль, действующая в данный момент, может быть поводом к хотению или применению способности человека выбирать, что выбор, который ум делает в данный момент, может быть причиной мышления о той или другой вещи в данный момент, подобно тому как пение такой-то мелодии в данный момент может быть поводом к исполнению такого-то танца, а исполнение такого-то танца в данный момент — поводом к пению такой-то мелодии. Но во всех этих случаях не одна *сила* действует на другую, а ум действует и проявляет эти способности, это человек совершает действия, это действующая причина обладает силой или может действовать. Ибо *силы* [*и способности*] суть отношения, а не действующие причины; *только то, что обладает или не обладает силой действовать, только то*

свободно или не свободно, а не сама сила, или способность. А потому свобода или несвобода может относиться только к тому, что обладает или не обладает силой действовать.

20. *Свобода не присуща воле.* Поводом к такому способу рассуждения послужило приписывание *способностям* того, что им не принадлежит. Но на мой взгляд, введение в исследования об уме вместе с названием «способности» понятия об их деятельности так же мало подвинуло вперед наше знание о нас самих в этой области, как мало помогли нам в познании медицины долгое употребление и упоминание изобретенных подобным же образом *способностей* применительно к действиям тела. Это не значит, что я отрицаю существование *способностей* в теле или в уме: и тело и ум имеют свои *силы*, способные действовать, иначе ни то ни другое не могло бы действовать, ибо не может действовать то, что не способно действовать, и не способно действовать то, что не имеет *силы* действовать. Не отрицаю я и того, что эти слова и подобные им должны иметь свое место в обыденном словоупотреблении, сделавшем их ходячими. Полное устранение их кажется чересчур искусственным делом; и сама философия, хотя она и не любит появляться в свете в ярком наряде, все-таки должна быть настолько учтивой, чтобы быть одетой по обычной моде и говорить на общепринятом языке, так чтобы его можно было согласовать с истиной и понятностью. Ошибка заключалась в том, что об этих способностях говорили и их представляли как особые сущности, способные к действию. На вопрос «Что переваривает мясо в желудке?» давался готовый и очень удовлетворительный ответ: «Переваривающая способность». «Что заставляет что-нибудь выходить из тела?» — «Выталкивающая способность». «Что есть причина движения?» — «Двигающая способность». И в уме точно так же *интеллектуальная способность*, или разум, разумеет, а *избирательная способность*, или воля, хочет, или повелевает; короче, это значит, что способность переваривать переваривает, способность двигать двигает и способность понимать понимает. Ибо «способность» и «сила», на мой взгляд, только различные названия одних и тех же вещей. И такого рода способы выражения, если употребить более понятные слова, на мой взгляд, самое бóльшее, сводятся к тому, что пищеварение совершается чем-то способным переваривать, движение — чем-то способным двигать и понимание — чем-то способным пони-

мать. И поистине было бы очень странно, если бы было иначе: так же как было бы странно для человека быть свободным, не имея способности быть свободным.

21. *Свобода относится к действующей силе или человеку.* Возвратимся же к исследованию о свободе. Я считаю *правильным* не вопрос «Свободна ли воля?», а *вопрос* «Свободен ли человек?» и думаю, что (1), поскольку всякий может по указанию или выбору своего ума, предпочитающего совершение какого-нибудь действия несовершению его и *наоборот,* заставить действие совершиться или нет, постольку он свободен. Если я могу мыслью, управляющей движением моего пальца, находящегося в покое, заставить его двигаться или *наоборот*, то очевидно, что в отношении этого я свободен; если я могу подобной мыслью ума, предпочитающего одно другому, произнести несколько слов или сохранить молчание, то я свободен говорить или молчать. И *насколько простирается эта сила, способная действовать или не действовать по решению его мысли, предпочитающей что-нибудь одно, настолько человек свободен.* Ибо можем ли мы представить себе человека более свободным, чем тогда, когда он обладает силой делать то, что хочется? В той мере, в какой всякий может, предпочитая какое-нибудь действие бездействию или покой — действию, совершить это действие или сохранить покой, он может делать то, что хочет, ибо такое предпочтение действия его отсутствию есть *желание* действия, а мы едва ли можем представить себе для какого-нибудь *существа* бо́льшую свободу, чем быть способным делать то, что оно *хочет.* Так что в отношении действий в пределах такой имеющейся у него силы человек кажется свободным настолько, насколько свобода может сделать его таким.

22. *Что касается актов воли, человек не свободен.* Но пытливый ум человека не довольствуется этим, желая избавить себя, насколько возможно, от всякой мысли о своей виновности, хотя бы даже ставя себя в положение худшее, чем положение роковой неизбежности. Свобода, если она не идет дальше этого, не окажет ему услуги; и вот считается хорошим доводом рассуждение, что человек вообще не свободен, если он не так свободен хотеть, как он свободен делать то, что хочет. Поэтому относительно человеческой свободы ставился дальнейший вопрос: «*Свободен ли человек хотеть?*» Этот именно смысл, кажется мне, и имел спор о том, свободна ли *воля.* Что касается этого вопроса, то я думаю, что

23. (2) Так как *хотение*, или *акт воли*, есть действие, а свобода состоит в силе действовать или не действовать, то *человек не может быть свободным в отношении хотения, или волевого акта, когда какое-нибудь действие, находящееся в его власти, однажды представилось его мысли как такое, которое должно быть выполнено сейчас же.* Причина этого очень ясна, так как действие, зависящее от *воли* человека, должно неизбежно или быть, или не быть, и так как наличие или отсутствие действия целиком зависит от того, что решает или предпочитает воля человека, то человек не может избежать хотения наличия или отсутствия этого действия. Для него абсолютно необходимо *хотеть* одно или другое, т. е. *предпочитать* одно другому, потому что одно из двух должно воспоследовать необходимо; и то, что воспоследует, воспоследует по выбору и решению его ума, т. е. по его *хотению* (willing) этого действия, ибо если бы он не *хотел* этого, то этого бы и не было. Так что в отношении *волевого* акта человек в таких случаях не свободен, потому что свобода состоит в силе действовать или не действовать, а в отношении акта воли ее в таком положении у человека нет. Неизбежно необходимо предпочесть или совершить действие, или воздержаться от него, когда действие находится во власти человека и раз так представилось мысли; человек необходимо должен *хотеть* или одного, или другого. Действие или воздержание от него, согласно тому, что предпочитают или хотят, непременно воспоследует и будет действительно произвольным. Но так как волевого акта или предпочтения одного из двух человек избежать не может, то в отношении этого *волевого* акта он подчинен необходимости и потому не может быть свободным, если необходимость и свобода не могут существовать вместе и нельзя быть одновременно и свободным и связанным [65]

24. Таким образом, очевидно, что всегда, когда предлагается совершить в данный момент действие, *человек не свободен хотеть или не хотеть, потому что он не может воздержаться от хотения,* а свобода состоит в силе действовать или воздержаться от действия, и только в этом. Про человека, который сидит спокойно, говорят, что он свободен, потому что он может ходить, если *захочет*. Идущий человек тоже свободен не потому, что он идет или движется, а потому, что он может стоять спокойно, если *захочет*. Но если двинуться не во власти спокойно сидящего человека, он не свободен. Подобным же

образом человек, падающий в пропасть, не свободен, хотя и движется, потому что не может остановить это движение, если бы захотел. Раз это так, то очевидно, что, если идущему человеку предложить прекратить хождение, он не свободен сам решить или не решить — продолжать или прекратить свое хождение; он непременно должен предпочесть одно из двух — хождение или нехождение. То же самое справедливо в отношении всех других находящихся в нашей власти действий, которые таким образом нам бывают предложены, а они составляют значительное большинство. Ибо в сравнении с огромным числом произвольных действий, следующих друг за другом каждый момент во время нашего бодрствования в течение нашей жизни, незначительно число действий, о которых думают или которые предлагаются *воле* до того, как они должны быть исполнены. Во всех таких действиях, как я показал выше, ум в отношении *хотения* не властен действовать или не действовать, а в этом и состоит свобода. Ум в этом случае не властен воздержаться от *хотения*, он не может избежать того или другого решения относительно их. Как бы ни было коротко размышление, как бы ни была быстра мысль, она или оставляет человека в том состоянии, в каком он был до того, как он думал, или изменяет его, продолжает действие или кладет ему конец. Отсюда очевидно, что ум определяет и указывает одно, предпочитая его другому или пренебрегая этим другим, а потому продолжение или изменение становятся неизбежно произвольными.

25. *Воля определяется чем-то вне ее.* Так как, следовательно, ясно, что в большинстве случаев человек не свободен *хотеть* или не хотеть, то дальше обычно спрашивают, *свободен ли человек хотеть то, что ему нравится из двух,— движение или покой?* Нелепость этого вопроса так ясна сама по себе, что одно это может достаточно убедить любого в том, что свобода не относится к воле. Спрашивать, свободен ли человек хотеть то, что ему нравится,— движение или покой, разговор или молчание, все равно что спрашивать, может ли человек *хотеть* того, чего он *хочет*, или быть довольным тем, чем он доволен,— вопрос, который, на мой взгляд, не нуждается в ответе. А люди, предлагающие такие вопросы, должны предполагать другую волю для определения актов первой, третью для определения актов второй и так далее in infinitum.

26. Во избежание указанных и подобных им нелепостей ничто не может быть полезнее установления в нашем

уме определенных идей подлежащих рассмотрению вещей. Если бы идеи свободы и актов воли были у нас прочно закреплены в разуме и мы, как и должно было бы быть, имели бы их в уме своем всегда, когда в отношении их возникают вопросы, то, я полагаю, гораздо легче было бы разрешить бóльшую часть трудностей, смущающих мысли людей и запутывающих их разум, и мы определили бы, где причиной неясности является путаное обозначение слов и где — сама сущность вещи.

27. *Свобода.* Итак, *прежде всего* следует хорошо помнить, что *свобода состоит в зависимости наличия или отсутствия какого-нибудь действия от нашего хотения его, а не в зависимости какого-нибудь действия или его противоположности от нашего предпочтения.* Человек, стоящий на скале, свободен прыгнуть на двадцать ярдов вниз в море не потому, что он имеет силу совершить противоположное действие, т. е. прыгнуть на двадцать ярдов вверх (ибо он не может сделать этого), а потому он свободен, что в его власти прыгать или не прыгать. Но если его крепко удерживает или бросает вниз сила бóльшая, нежели его собственная, то он в этом случае больше уже не свободен, потому что совершение этого отдельного действия или воздержание от него уже не в его власти. Кто заперт в комнате двадцать футов длиной и двадцать футов шириной, тот, находясь у северной стены своей комнаты, свободен пройти двадцать футов на юг, потому что он может и пройти и не пройти их, но в то же время он не свободен сделать обратное, т. е. пройти двадцать футов на север.

В этом, следовательно, и состоит свобода, а именно в том, что мы можем действовать или не действовать согласно нашему выбору или *хотению.*

28. *Что такое хотение* (volition)? Во-вторых, мы должны помнить, что *волевой акт*, или *хотение*, есть акт ума, направляющего свою мысль к совершению какого-нибудь действия и проявляющего через это свою силу совершить его. Чтобы избежать многословия, я просил бы здесь позволения под словом «действие» понимать также и воздержание от какого-нибудь предполагаемого действия, ибо хотя *сидеть спокойно* или *молчать* — значит просто воздержаться, когда предлагается *ходить* или *говорить*, но эти поступки требуют такого же решения *воли* и часто приводят к таким же серьезным последствиям, как и противоположные действия, и на этом основании вполне могут также считаться действиями. Говорю я об этом для того,

чтобы меня не понимали превратно, если ради краткости я употребляю только одно слово.

29. *Что определяет волю?* В-третьих, так как *воля* есть не что иное, как сила ума направлять деятельные способности человека на движение или покой, поскольку они зависят от такого направления, то на вопрос «Что определяет волю?» истинным и надлежащим ответом будет: «Ум», ибо общей направляющей силе определяет то или иное конкретное направление только сам человек, проявляющий данным конкретным способом свою силу. Если этот ответ не удовлетворяет, то очевидно, что смысл вопроса «Что определяет волю?» будет следующий: что заставляет ум в каждом отдельном случае определять свою общую силу как направленную на совершение того или иного отдельного движения или на покой? На это я отвечаю: побудительной причиной продолжения того же самого состояния или действия является только удовлетворенность им в данный момент, а побудительной причиной перемены бывает всегда некоторое *беспокойство*, потому что ничто, кроме *беспокойства*, не побуждает нас к перемене состояния или к новому действию. Вот этот великий мотив, побуждающий ум действовать, мы для краткости будем называть *определением воли*. Я объясню это подробнее.

30. *Волю и желание* (desire) *нельзя смешивать.* Но попутно этому объяснению необходимо будет предпослать следующее: хотя я старался выше выразить *волевой* акт словами «выбор», «предпочтение» и подобными им терминами, означающими как *желание*, так и *хотение*, из-за отсутствия других слов для обозначения того акта ума, правильное название которого есть «воление» или «хотение», однако вследствие чрезвычайной простоты этого акта всякий желающий постичь, что он такое, из рефлексии о своем собственном уме и наблюдения над тем, что ум делает, когда *хочет*, поймет его лучше, чем из какого бы то ни было количества разных членораздельных звуков. Это предостережение, дабы не дать себя ввести в заблуждение выражениями, недостаточно подчеркивающими разницу между *волей* и некоторыми совершенно отличными от нее актами ума, я считаю тем более необходимым, что волю, оказывается, часто смешивали с различными страстями, особенно с *желанием*, и одно выдавали за другое даже такие люди, которым не хотелось бы прослыть не имеющими вполне четких понятий о вещах и не очень ясно писавшими о них. Это смешение я счи-

таю немалой причиной неясностей и заблуждений в данном вопросе, и, следовательно, его нужно избегать, насколько только возможно. Кто обратит свою мысль вовнутрь, на то, что происходит в его уме, когда он *хочет*, тот увидит, что *воля*, или сила *хотения*, имеет дело только с нашими собственными действиями, ими ограничивается и дальше не простирается и что *хотение* есть лишь то отдельное решение ума, посредством которого ум старается исключительно силой мысли начать, продолжить или прекратить какое-нибудь действие, находящееся, как он считает, в его власти, а при надлежащем рассмотрении это ясно показывает, что *воля* совершенно отлична от *желания*, которое в том же самом действии может иметь направление, совершенно отличное от того, в которое нас устремляет наша *воля*. Человек, которому я не могу отказать, может обязать меня излагать другому аргументы, относительно которых я буду желать, чтобы они его не убедили, в то самое время, как буду высказывать их. В этом случае ясно, что *воля* и *желание* идут друг против друга. Я хочу действия, которое тянет в одну сторону, в то время как мое желание тянет в другую, прямо противоположную. Человек, который при жестоком припадке подагры в своих конечностях чувствует, что тяжесть в голове или недостаток аппетита прошли, желает облегчения боли также в своих руках и ногах (ибо везде, где есть боль, есть и желание избавиться от нее); но, пока он понимает, что удаление боли может перенести зловредные жидкости в более важную для жизни часть тела [66], его воля никогда не решится на действие, способствующее удалению этой боли. Отсюда ясно, что *желание* и *хотение* — это два различных акта ума и что, следовательно, *воля*, которая есть лишь сила *хотения*, гораздо больше отличается от желания.

31. *Беспокойство определяет волю.* Возвратимся к вопросу «Что же определяет волю в отношении наших действий?». По зрелом размышлении я склонен думать, что это не большее ожидаемое благо, как обычно полагают, а некоторое *беспокойство* (и по большей части наиболее гнетущее), которое человек испытывает в данный момент [67] Оно и определяет последовательно *волю* и побуждает нас к тем действиям, которые мы совершаем. Это *беспокойство* можно назвать тем, что оно есть, «желанием», которое есть *беспокойство* ума из-за недостатка некоторого отсутствующего блага. Всякое телесное страдание, какого бы рода оно ни было, и всякое волнение

ума есть *беспокойство*, а с последним всегда соединено и едва ли отличимо от него желание, равное испытываемому страданию или *беспокойству*. В самом деле, так как *желание* есть не что иное, как *беспокойство* из-за недостатка отсутствующего блага, то в отношении испытываемого страдания избавление и является этим отсутствующим благом; и пока это избавление не будет достигнуто, мы можем называть его *желанием*, потому что никто не испытывает страдания, от которого он не хотел бы избавиться, имея при этом желание, равное страданию и неотделимое от него. Кроме этого желания избавления от страдания есть еще желание отсутствующего положительного блага; и здесь желание и *беспокойство* равны. Поскольку мы желаем какого-либо отсутствующего блага, постольку мы страдаем из-за него. Но в этом случае всякое отсутствующее благо не причиняет страдания, равного своей действительной или признанной величине, в то время как всякое страдание возбуждает равное себе желание, ибо отсутствие блага не всегда есть страдание, каким бывает всегда наличие страдания. Поэтому на отсутствующее благо можно смотреть и его изучать без *желания*. Но когда где-нибудь имеется какое-либо *желание*, тогда там есть и такое же *беспокойство*.

32. *Желание есть беспокойство.* Что *желание* есть состояние беспокойства, увидит скоро каждый, кто поразмыслит о себе самом. Кто не ощущал в *желании* того, что мудрец говорит про надежду (которая немного отличается от желания), что она, когда *долго не сбывается, томит сердце* [68], что она всегда пропорциональна величине *желания*, возбуждающего иногда *беспокойство* до такой степени, что люди вопиют «дай мне детей», «дай мне желанную вещь», «а если не так, я умираю»! [69] Сама жизнь со всеми ее радостями бывает невыносимым бременем при продолжительном и неустранимом гнете такого *беспокойства*.

33. *Беспокойство желания определяет волю.* Правда, добро и зло, наличествуют они или отсутствуют, действуют на ум. Но то, что время от времени непосредственно определяет *волю* на совершение каждого произвольного действия, есть *беспокойство желания*, направленного на какое-нибудь отсутствующее благо — или отрицательное, какова безболезненность для страдающего, или положительное, каково наслаждение от удовольствия. Что именно это *беспокойство* определяет *волю* на совершение следующих друг за другом произвольных действий, со-

ставляющих бóльшую часть нашей жизни и ведущих нас по различным направлениям к различным целям, я постараюсь показать как на основании опыта, так и на основании существа явления.

34. *Беспокойство есть побудительная причина действия.* Когда человек совершенно доволен своим состоянием, что бывает при полном отсутствии всякого *беспокойства*, какому трудолюбию тогда остается место, какому действию, какой *воле*, кроме направленных на то, чтобы остаться в этом состоянии? В этом убедит каждого собственное наблюдение. И тогда мы видим, что премудрый наш творец, согласно нашему складу и строению и зная, чтó определяет *волю*, вложил в человека *беспокойство*, испытываемое от голода и жажды и других естественных желаний, которые наступают своим чередом, для приведения в движение и определения его *воли* ради сохранения самого человека и продолжения рода человеческого. Ибо я считаю возможным заключить, что если бы чистого созерцания этих благих целей, к которым приводят нас эти различные *беспокойства*, было достаточно для определения *воли* и побуждения нас к деятельности, то мы не имели бы ни одного из этих естественных страданий, а быть может, испытывали бы мало страданий в этом мире или совсем не испытывали их. «Лучше вступить в брак, нежели разжигаться»,— говорит св. Павел [70] Мы можем видеть отсюда, чтó именно главным образом влечет людей к радостям супружеской жизни. Когда нас слегка жжет, это действует на нас гораздо сильнее, нежели когда нас влекут и манят более значительные удовольствия в будущем.

35. *Не высшее положительное благо определяет волю, а беспокойство.* Положение о том, что волю определяет благо, большее благо, кажется столь прочно установленным общим признанием всех людей, что нет ничего удивительного в том, что, когда я впервые обнародовал свои мысли об этом вопросе [71], я считал это положение не требующим доказательства. И мне думается, очень многие сочтут более простительным для меня тогдашний мой взгляд, нежели то, что я теперь осмелился отступить от столь общепринятого мнения. Но все-таки после более строгого исследования я вынужден сделать вывод, что *благо, большее благо,* хотя бы оно было понято и признано таким, не определяет воли до тех пор, пока наше желание, выросшее соразмерно этому благу, не возбудит в нас *беспокойство* из-за его отсутствия. Убеждайте человека

сколько хотите, что изобилие имеет свои преимущества перед бедностью; заставьте его понять и признаться, что прекрасные удобства жизни лучше отвратительной нищеты; и все-таки, пока он будет доволен последнею и не будет испытывать из-за нее *беспокойства*, его ничто не будет трогать, его *воля* никогда не будет определена к какому-либо действию, которое могло бы вывести его из нищеты. Пусть человек, как никогда, убежден в преимуществах добродетели, в том, что она так же необходима для всякого имеющего великие цели в настоящем мире или надежды на иной мир, как пища для жизни, однако, пока он не «взалкает и не возжаждет правды» [72], не почувствует *беспокойства* из-за ее отсутствия, его *воля* не будет определена ни к какому действию для поисков этого заведомо большего блага, в то время как всякое другое испытываемое им *беспокойство* будет иметь место и приводить его *волю* к другим действиям. С другой стороны, пусть пьяница знает, что его здоровье разрушается, а его положение станет бедственным, что на пути, которому он следует, его ждут позор, болезни и недостаток во всем, даже в его любимом напитке, и все-таки возобновление *беспокойства* из-за отсутствия своих собутыльников, привычная жажда по своей рюмке в обычное время гонят его в кабак, хотя он знает, что потеряет здоровье и достаток, а быть может, и радости иной жизни, причем и самое меньшее из благ в этой жизни есть не незначительное, а такое, которое, по его собственному признанию, гораздо больше, чем щекотание нёба стаканом вина или праздная болтовня пьяной компании. Происходит это не потому, что он не видит того большего блага: пьяница видит и признает его и в промежутки между часами попоек принимает решения добиваться этого большего блага. Но как только возвращается *беспокойство* из-за отсутствия привычного наслаждения, благо, признанное за большее, теряет свою силу и *беспокойство*, испытываемое в данный момент, определяет *волю* к привычному действию, которое этим самым приобретает более твердую почву для своей победы при следующем случае, хотя бы в то же время он давал себе тайные обещания не поступать так больше и [говорил], что это в последний раз он совершает действие, препятствующее достижению тех бóльших благ. Таким образом, время от времени пьяница находится в положении того несчастного, который жаловался: «Video meliora proboque, Deteriora sequor» [73]. Это изречение, признанное за истину и постоянно подтверждае-

мое опытом, легко объяснить именно так, и, быть может, никак иначе.

36. *Потому что устранение беспокойства есть первый шаг к счастью.* Если мы станем доискиваться причины столь очевидного из опыта факта и исследуем, почему одно только *беспокойство* действует на *волю* и определяет осуществляемый ею выбор, мы увидим, что в данный момент мы способны принять лишь одно решение воли к действию, поэтому *беспокойство*, переживаемое нами в данный момент, естественно, определяет волю для того, чтобы достичь того счастья, к которому мы стремимся всеми нашими действиями, ибо, пока мы испытываем какое-нибудь *беспокойство*, мы не можем чувствовать себя счастливыми или на пути к счастью. Каждый умозаключает и чувствует, что страдание и *беспокойство* несовместимы со счастьем, они отравляют прелесть даже тех благ, которыми мы обладаем, при этом небольшое страдание способно испортить все удовольствие, испытываемое нами. Вот почему, пока у нас будут страдания, то, что действительно определяет выбор нашей *воли* к ближайшему действию, будет всегда их устранением как первый и необходимый шаг к счастью.

37. *Потому что только беспокойство действует в данный момент.* Другой причиной того, почему одно только *беспокойство* определяет волю, может быть следующее: только беспокойство действует в данный момент, и природе вещей противно, чтобы то, что отсутствует, действовало там, где его нет. Могут возразить, что созерцание способно представить уму отсутствующее благо и сделать его присутствующим. Идея его действительно может находиться в уме и рассматриваться в качестве присутствующей в нем; но ничто не может в уме в качестве наличного блага уравновесить устранение испытываемого нами *беспокойства*, пока не возбудит нашего желания и пока вызванное последним *беспокойство* не получит преобладания при определении и решении *воли*. До тех пор идея всякого блага в уме, подобно другим идеям, есть лишь объект пассивного умозрения, но не действует на волю и не побуждает нас к деятельности; причину этого я скоро покажу. Сколько можно найти людей, имевших предложенные уму яркие представления неизъяснимых небесных радостей, признававшихся ими и за возможные и за вероятные, которые тем не менее вполне довольствуются своим счастьем на этом свете. Поэтому *волю* этих людей определяет в свою очередь преобладаю-

щее *беспокойство* желаний, устремленных в погоню за радостями этой жизни, а они все это время не делают ни одного шага, не продвигаются ни на йоту к благам иной жизни, как бы высоко они их ни оценивали.

38. *Потому что не все признающие возможность небесных радостей добиваются их.* Если бы *воля* определялась намерением приобрести благо сообразно тому, кажется ли оно разумению бо́льшим или меньшим (а так обстоит дело со всякими отсутствующими благами, и к этому и этим, по общепринятому мнению, якобы побуждается *воля*), то я не понимаю, каким образом она могла бы отказаться от бесконечных и вечных небесных радостей, однажды предложенных и признанных возможными. Если только все отсутствующие блага, которыми одними лишь, как думают, после их представления нам и усмотрения их нами, определяется *воля*, приводящая нас таким образом к действию, лишь возможны, но не безусловно достижимы, то неизбежно, чтобы бесконечно большее возможное благо регулярно и постоянно определяло *волю* во всех направляемых ею чередующихся действиях. В таком случае мы постоянно и неуклонно держались бы пути к небу, никогда не останавливаясь и не направляя своих действий к другой цели, ибо вечное состояние будущей жизни имеет бесконечный перевес над ожиданием богатства, почестей или како́го-нибудь мирского удовольствия, которое мы можем себе представить, хотя бы и считали последнее более достижимым: ничто из будущего не находится еще в нашем обладании, и, таким образом, даже упование на последнее могло бы обмануть нас. Если бы ожидаемое большее благо действительно определяло *волю*, то такое большое благо, однажды представившись, не могло бы не овладеть *волей* и не направлять ее твердо к поискам этого бесконечно большего блага, никогда не выпуская его из виду, ибо *воля*, имея власть над мыслями и управляя ими точно так же, как и другими действиями, в таком случае сосредоточила бы размышление ума на этом благе.

[38(б) [74].] *Но никаким сильным беспокойством никогда не пренебрегают.* Таково было бы состояние ума, таково было бы постоянное стремление *воли* во всех ее решениях, если бы она определялась тем, что рассматривается и ожидается в качестве большего блага. Но что это не так, очевидно из опыта: мы часто пренебрегаем благом, признанным нами за бесконечно более высокое, ради того, чтобы удовлетворить непрерывное *беспокой-*

ство своих желаний, добивающихся пустяков. Но хотя признанное за самое высокое, даже вечное и несказанное благо, иногда возбуждавшее и волновавшее ум, владеет *волей* не прочно, тем не менее мы видим, что всякое очень сильное и преобладающее *беспокойство*, однажды завладев *волей*, не выпускает ее. Это показывает нам, что́ же именно определяет волю. Так, всякое сильное телесное страдание, неукротимая страсть крепко влюбленного человека, нетерпеливая жажда мщения поддерживают *волю* устойчивой и напряженной; определяемая таким образом *воля* никогда не позволяет разуму отстранить объект, но все мысли ума, все силы тела непрерывно направлены на него решениями *воли*, на которые оказывает воздействие это преобладающее *беспокойство* все время, пока оно длится. Отсюда, мне кажется, очевидно, что воля, или сила, побуждающая нас к одному действию предпочтительно перед всеми другими, определяется в нас *беспокойством*. А не обстоит ли это дело иначе, пусть каждый понаблюдает на себе.

39. *Желание сопутствует всякому беспокойству*. До сих пор я приводил в пример главным образом беспокойство желания в качестве того, что определяет *волю*, ибо оно является главным и наиболее чувствуемым; *воля* редко управляет каким-нибудь действием, и не совершается ни одно произвольное действие, не сопутствуемое некоторым *желанием*. В этом, на мой взгляд, и заключается причина, почему так часто смешивают *волю* с *желанием*. Но мы не должны считать совершенно исключенным из данной категории то *беспокойство*, от которого образуется большинство других страстей или по крайней мере которое сопутствует им. *Отвращение, страх, гнев, зависть, стыд* и т. д. также имеют свое *беспокойство* и тем самым оказывают воздействие на *волю*. В жизни и на практике едва ли какая-нибудь из этих страстей бывает простой и обособленной, совершенно не смешанной с другими, хотя в разговоре и при размышлении они носят обыкновенно название той страсти, которая всего сильнее и яснее действует в данном состоянии ума. Более того, мне кажется, что едва ли можно найти какую-нибудь страсть, не связанную с *желанием*. Я уверен, где есть *беспокойство*, там есть и *желание*, ибо мы постоянно желаем счастья, а насколько мы чувствуем какое-нибудь *беспокойство*, настолько же, наверное, мы нуждаемся в счастье, даже по собственному нашему мнению, каково бы ни было в других отношениях наше состояние и положение. Кроме

того, настоящий момент не есть наша вечность; каково бы ни было наше наслаждение, мы смотрим за пределы настоящего, желание сопутствует нашему предвидению и всегда увлекает с собой *волю*. Так что даже в самой *радости* то, что поддерживает действие, от которого зависит наслаждение, есть желание продолжать наслаждение и страх потерять его. А когда в уме появляется большее *беспокойство*, чем то, *воля* тотчас же определяется им к некоторому новому действию, а данным наслаждением пренебрегают.

40. *Определяет волю, естественно, наиболее гнетущее беспокойство.* Но так как в этом мире нас осаждают различные *беспокойства* и возбуждают разные *желания*, то следующим вопросом, естественно, будет, какое из них имеет первенство в определении *воли* к ближайшему действию. Ответ будет такой: обыкновенно наиболее гнетущее из тех, которые считаются могущими быть устраненными. Так как *воля* есть сила, направляющая наши деятельные способности к некоторому действию для некоторой цели, то она никогда не может быть побуждена к тому, что в данное время считается недостижимым. Это значило бы предполагать, будто разумное существо умышленно действует только с той целью, чтобы понапрасну трудиться, ибо только такой смысл может иметь работа над тем, что считается недостижимым. Поэтому даже очень большое *беспокойство* не возбуждает *воли*, если признается неисцелимым; в этом случае оно не побуждает нас к деятельности. Но если не считать его, наиболее важное и сильное *беспокойство*, испытываемое нами в данный момент, есть то, что обыкновенно определяет *волю* к последовательному ряду произвольных действий, составляющих нашу жизнь. Самое сильное *беспокойство* в данный момент есть побуждение к действию, которое чувствуется постоянно и в большинстве случаев определяет *волю* в ее выборе ближайшего действия. И мы должны помнить, что собственный и единственный объект *воли* составляют некоторые наши действия, и ничего более; ибо своим *хотением* мы не получим ничего, кроме действия, которое в наших силах; действием ограничивается акт *воли* и не простирается дальше.

41. *Всякий жаждет счастья.* Если, далее, спросят, что возбуждает *желание*, я отвечу: счастье, и только оно. «Счастье» и «несчастье» — вот названия двух противоположностей, крайних пределов которых мы не знаем; это то, чего «не видел глаз, не слышало ухо и не прихо-

дило на сердце человеку» [75] Но мы имеем очень яркие впечатления некоторых степеней того и другого, полученные от различных случаев наслаждения и радости, с одной стороны, муки и горя — с другой. Для краткости я объединяю их под названием «удовольствие» и «страдание», потому что удовольствие и страдание бывают умственные точно так же, как и телесные (в них «полнота радостей и блаженство вовек» [76]), или, говоря точно, они все умственные, хотя одни возникают в сознании от мысли, а другие — в теле от некоторых модификаций движения.

42. *Что такое счастье? Счастье* в своем полном объеме есть наивысшее удовольствие, к которому мы способны, а *несчастье* — наивысшее страдание. Низшая ступень того, что можно называть *счастьем*, есть такая степень свободы от всякого страдания и такая степень испытываемого в данный момент удовольствия, без которых нельзя быть довольным. Теперь, так как удовольствие и страдание вызываются в нас воздействием некоторых предметов на наш ум или на наше тело и в различной степени, то все имеющее способность вызывать в нас удовольствие мы называем *благом*, а все способное вызывать в нас страдание — *злом*, только потому именно, что это способно вызывать в нас удовольствие и страдание, в которых и состоит наше *счастье* и *несчастье*. Далее, хотя все способное вызывать некоторую степень удовольствия само по себе есть *благо*, а все способное вызывать некоторую степень страдания само по себе *зло*, однако часто случается нам не называть их так, когда они вступают в соперничество с чем-то более значительным в том же роде, потому что при этом соперничестве справедливо входят в расчет также и степени удовольствия и страдания. Поэтому при надлежащей оценке того, что мы называем *благом* и *злом*, мы найдем многое зависящим от сравнения, ибо причина каждой меньшей степени страдания, так же как причина всякой большей степени удовольствия, имеет характер *блага*, и *наоборот*.

43. *Какое благо желательно, какое нет?* Хотя в этом состоит то, что называется *благом* и *злом*, и хотя всякое благо есть собственный предмет *желания* вообще, однако не всякое благо, даже когда видят его и признают таковым, необходимо вызывает *желания* у каждого отдельного человека, а только та сторона или та доля блага, которая признается составляющей необходимую часть его счастья. Всякое другое благо, как бы ни было оно велико

в действительности или как бы ни казалось оно таковым, не возбуждает *желаний* в человеке, не считающем его за часть того счастья, которое может удовлетворить его в данный момент в соответствии с имеющимися у него мыслями. Каждый постоянно стремится к *счастью* с такой точки зрения и *желает* того, что составляет часть такого счастья, а на другие вещи, признанные за блага, он может смотреть без *желания*, проходить мимо них и быть довольным без них. Полагаю, нет такого глупого человека, который отрицал бы, что знание доставляет удовольствие; а что касается чувственных удовольствий, они имеют слишком много поклонников, чтобы можно было усомниться в том, испытывают ли их люди или нет. Предположим теперь, что один человек ищет удовлетворения в чувственных удовольствиях, другой — в наслаждении познанием; хотя каждый из них не может не признать, что большое удовольствие доставляет то, к чему стремится другой, но так как ни тот ни другой не делают наслаждения другого частью своего счастья, то оно не возбуждает их *желаний* и каждый удовлетворен без того, чем наслаждается другой, поэтому воля его не определяется стремлением к этому. Воля ученого никогда не определялась стремлением к хорошей пище, острым приправам, тонким винам из-за приятного вкуса, который он обнаруживал в них; но, как только голод и жажда возбудят его беспокойство, тотчас же это побудит его к еде и питью, однако, вероятно, с большим безразличием к тому, какая [именно] приятная пища ему попадется. С другой стороны, и эпикуреец принимается за науку, когда стыд или желание понравиться своей возлюбленной возбудят в нем *беспокойство* отсутствием какого бы то ни было знания. Таким образом, как бы люди ни были рьяны и постоянны в стремлении к счастью, они все-таки могут иметь ясное понимание блага, великое и признанное (confessed) благо, не интересуясь им или не побуждаясь им, если они считают возможным построить свое счастье без него. Что же касается страдания, то оно людей заботит всегда; они не могут чувствовать *беспокойства*, не будучи побужденными к нему. Поэтому при *беспокойстве* из-за отсутствия того, что считается необходимым для их счастья, люди начинают *желать* блага сейчас же, как им покажется, что оно составляет часть того счастья, которое может выпасть на их долю.

44. *Почему не всегда желают наивысшего блага?* Мне кажется, каждый может заметить и у себя и у дру-

гих, что *явно большее благо* не всегда возбуждает человеческие *желания* соответственно той величине, которая представляется или признается за ними, между тем как малейшая неприятность беспокоит нас и заставляет работать, чтобы избавиться от нее. Причина этого ясна из самой природы нашего *счастья* и *несчастья*. Всякое наличное страдание, каково бы оно ни было, составляет часть нашего наличного *несчастья;* но не всякое отсутствующее благо составляет во всякое время необходимую часть нашего наличного *счастья*, и отсутствие его не составляет части нашего *несчастья*. Иначе мы были бы постоянно и бесконечно несчастны, потому что существует бесконечное число степеней счастья, не находящихся в нашей власти. Поэтому, раз всякое *беспокойство* устранено, умеренная доля блага в настоящем способна удовлетворять людей, и невысокая степень удовольствия, доставляемая рядом обычных наслаждений, составляет счастье, которым люди могут довольствоваться. В противном случае не могло бы быть места безразличным, явно пустячным действиям, к которым так часто побуждается наша *воля* и на которые мы добровольно растрачиваем такую большую часть своей жизни; такая нерадивость никоим образом не могла бы согласоваться с постоянным побуждением *воли* или *желания* к наивысшему несомненному благу. Мне кажется, мало кому надо далеко идти, чтобы убедиться в том, что это так. В самом деле, немного в этом мире людей, счастье которых достигает такой степени, что доставляет им постоянный ряд умеренных, скромных удовольствий без всякой примеси *беспокойства*; и тем не менее они были бы очень довольны, если бы могли навсегда оставаться здесь, хотя и не могут отрицать, что после этой жизни возможно состояние вечных, постоянных радостей, далеко превосходящих все доступные в здешнем мире блага. Более того, люди не могут не видеть, что небесное блаженство более возможно, чем достижение и сохранение тех жалких почестей, богатства или удовольствий, которых они добиваются и ради которых пренебрегают тем вечным состоянием; но при полном понимании этой разницы, уверенные в возможности совершенного, прочного и продолжительного счастья в будущей жизни, и при ясном убеждении, что его не может быть здесь, пока люди ограничивают свое счастье незначительными радостями или целями этой жизни и не делают небесные радости необходимой частью его, их желания не возбуждаются этим явно большим

благом, их *воля* не побуждается ни к какому действию или попытке его достижения.

45. *Почему наивысшее благо, не будучи предметом желания, не возбуждает воли?* Обычные жизненные потребности заполняют бóльшую часть нашей жизни *беспокойством* от постоянно возвращающихся к нам *голода, жажды, жары, холода, утомленности* работой, *сонливости* и т. д.; если же мы кроме случайных бедствий присоединим сюда надуманные *беспокойства* (например, жажду *почестей, власти, богатства* и т. д.), которые возбуждают в нас привычки, приобретенные модой, примером или воспитанием, и тысячи других беспорядочных желаний, которые обычай сделал для нас естественными, то мы найдем, что очень незначительная часть нашей жизни настолько свободна от такого рода *беспокойства*, чтобы оставлять нас свободными для притягательной силы более отдаленного отсутствующего блага. Мы редко бываем в достаточной мере не заняты и свободны от требований, предъявляемых нашими естественными или усвоенными желаниями. *Волей* по очереди владеют постоянно сменяющиеся *беспокойства* из запаса, накопленного естественными потребностями или приобретенными привычками: не успеем мы выполнить одного действия, за которое принялись по такому решению *воли*, как другое *беспокойство* уже готово побудить нас приняться за дело. Ибо устранение страданий, испытываемых нами и удручающих нас в данный момент, есть избавление от несчастья, и, следовательно, это первое, что должно быть сделано для счастья. А так как отсутствующее благо, хотя о нем размышляют, его признают и оно кажется благом, не составляет какой-либо доли этого несчастья (поскольку это благо отсутствует), то оно вытесняется для того, чтобы дать место устранению испытываемых нами *беспокойств*, пока надлежащее и повторное размышление [снова] не приблизит его к нашему уму, не даст почувствовать его вкус и не возбудит в нас некоторого желания. Тогда, начиная составлять часть нашего *беспокойства* в данный момент, оно становится наравне с остальными подлежащими удовлетворению желаниями и таким образом соответственно своей величине и оказываемому им давлению само в свою очередь воздействует на *волю*.

46. *Должное рассмотрение возбуждает желание.* Таким образом, в нашей власти посредством должного рассмотрения и изучения предложенного нам блага возбудить в себе желание, надлежащим образом соответствую-

щее ценности этого блага, вследствие чего в свою очередь и на своем месте оно может воздействовать на *волю* и стать предметом стремлений. Но сколько бы благо ни казалось и ни признавалось великим, пока оно не возбуждает в нашем уме желания и тем самым не делает нас *беспокойными* из-за его отсутствия, оно не достигает нашей *воли*, мы не находимся в сфере его деятельности, ибо нашу *волю* определяет только то *беспокойство*, которое мы испытываем в данный момент, которое всегда донимает нас, пока имеем его, и готово тут же склонить *волю* к ближайшему решению; если же в уме бывает колебание, то оно касается только того, какое желание должно прежде всего быть удовлетворено, какое *беспокойство* устранено в первую очередь. Вследствие этого получается, что, пока в уме остается какое-нибудь *беспокойство*, какое-нибудь желание, *благу*, только как таковому, нет возможности добраться до *воли* или вообще определять ее. Ибо первый шаг в наших стремлениях к счастью, как уже было сказано, заключается в том, чтобы полностью выйти из области несчастья и совсем его не чувствовать, и *воля* ни для чего не имеет досуга, пока мы не чувствуем, что всякое *беспокойство* совершенно устранено. А при наличии множества нужд и желаний, которые осаждают нас в этом несовершенном состоянии, мы, вероятно, никогда не бываем вполне свободными от него в этом мире.

47. *Сила отложить исполнение какого-нибудь желания дает возможность обдумывать.* При наличии множества всегда тревожащих и готовых определить *волю беспокойств* самое сильное и гнетущее из них, как я уже говорил, естественно, должно определить *волю* к ближайшему действию. Так и бывает по большей части, но не всегда. Ведь если ум преимущественно, как очевидно из опыта, имеет силу *откладывать* выполнение и удовлетворение любого из своих желаний и, следовательно, всех, одного за другим, то он свободен рассматривать их объекты, изучать их со всех сторон и сравнивать с другими. В этом заключается свобода человека. От неправильного пользования ею происходят все разные недоразумения, заблуждения и ошибки, в которые мы впадаем в нашем житейском поведении и в своих стремлениях к счастью, когда мы торопим определение своей *воли* и действуем слишком поспешно, до надлежащего *рассмотрения*. Чтобы предотвратить это, мы способны *откладывать* исполнение того или другого желания, в чем всякий может каждый день

убедиться на своем собственном опыте. В этом, по-моему, кроется источник всякой свободы; в этом, по-видимому, состоит то, что (на мой взгляд, неправильно) называют *свободной волей*. Ибо во время *приостановки* любого желания, до побуждения *воли* к действию и выполнения действия, которое следует за этим побуждением, мы имеем удобный случай изучить, рассмотреть и обсудить, добро или зло то, что мы намерены сделать. И когда после должного *изучения* мы составили свое мнение, мы исполнили свой долг, сделали все, что мы можем или обязаны сделать в поисках своего счастья. Желать, хотеть и действовать согласно последнему результату беспристрастного *изучения* — это не недостаток, а совершенство нашей природы.

48. *То, что нас побуждает наше собственное суждение, не есть ограничение свободы.* Это не только не ограничение или уменьшение *свободы*, а, наоборот, подлинное ее совершенствование и благо: это не урезывание, а цель и польза нашей *свободы*; чем дальше мы от такого побуждения, тем ближе мы к несчастью и рабству. Полное безразличие в уме, не определяемое последним его суждением о добре и зле, сопровождающим, как считают, его выбор, было бы так далеко от преимущества и превосходства разумного существа, что было бы таким же большим несовершенством, каким, с другой стороны, явилось бы отсутствие безразличной возможности действовать или не действовать прежде, чем решила *воля*. Человек свободен поднять свою руку к голове или оставить ее в покое; ему и то и другое совершенно все равно, и было бы его несовершенством, если бы он не имел этой способности, если бы он был лишен этого безразличия. Но это самое безразличие в том, что́ предпочесть — поднять руку или оставить ее в покое, было бы не меньшим несовершенством в том случае, когда человек хотел бы спасти свою голову или глаза от угрожающего им удара. В том, *чтобы желание или способность предпочтения определялись добром*, столько же *совершенства*, сколько и в том, чтобы способность действовать определялась *волей*. И чем увереннее такое определение, тем больше совершенство. Более того. Если бы нас побуждало что-нибудь, кроме последнего результата нашего собственного ума, судящего о добре и зле всякого действия, мы не были бы свободны, ибо истинная цель нашей свободы заключается в возможности для нас добиться избранного нами блага [77] Поэтому каждый человек благодаря своей организации в качестве

разумного существа подчинен необходимости того, чтобы его *воля* определялась его собственными мыслями и суждением о том, что для него всего лучше сделать, иначе мы подчинялись бы чьему-нибудь чужому, а не своему собственному решению, что означает отсутствие свободы. Отрицать, что *воля* человека следует в каждом своем решении собственному суждению человека,— значит утверждать, что человек *хочет* и действует для цели, которой он не хотел бы иметь в то самое время, когда хочет ее и действует для нее. Ибо если человек в своих мыслях в данное время предпочитает одну цель другим, то он, очевидно, о ней лучшего мнения и хотел бы ее больше других, коль скоро он не может в одно и то же время иметь и не иметь ее, *хотеть* и *не хотеть* ее,— противоречие, слишком явное для того, чтобы можно было допустить его.

49. *Так определяется воля самых свободных существ.* Если мы обратимся к *высшим*, превосходящим нас *существам*, которые наслаждаются совершенным счастьем, у нас будет основание полагать, что они более постоянно, чем мы, *побуждаются выбирать благо.* Несмотря на это, у нас нет оснований считать их менее нашего счастливыми или свободными. И если бы только приличествовало таким жалким и ограниченным созданиям, как мы, высказываться о том, что может делать бесконечная мудрость и доброта, мы могли бы сказать, что сам бог не может выбирать того, что не является благом, и что свобода всемогущего не мешает ему подвергнуться побуждающему воздействию со стороны того, что всего лучше.

50. *То, что человек постоянно побужден добиваться счастья, не есть ограничение свободы.* Но чтобы как следует посмотреть на эту сторону свободы, в отношении которой заблуждаются, позвольте мне спросить: не будет ли глупцом всякий, чьи действия в меньшей мере, чем у мудреца, определяются мудрыми соображениями? Заслуживает ли имени *свободы* свобода играть роль глупца и навлекать на себя позор и несчастье? Если *свобода*, истинная свобода, состоит в том, чтобы освободиться из-под власти разума и отбросить то ограничение, которое налагают на нас изучение и суждение, удерживающие от выбора или совершения худшего, то сумасшедшие и идиоты суть единственно свободные люди. Но мне кажется, ради такой *свободы* никто не предпочтет сойти с ума, кроме тех, кто уже сошел с ума. Постоянное желание счастья и налагаемое им на нас принуждение действо-

вать ради счастья, мне кажется, никто не считает ограничением *свободы* или по крайней мере таким ограничением *свободы*, на которое можно было бы жаловаться. Сам всемогущий бог подчиняется необходимости быть счастливым. И чем больше подчинено ей какое-нибудь разумное существо, тем ближе оно к бесконечному совершенству и счастью. А для того чтобы мы, недальновидные создания, могли в этом состоянии неведения не заблуждаться относительно истинного блаженства, мы одарены способностью откладывать всякое отдельное желание, удерживать его от того, чтобы оно определило *волю* и привело нас к деятельности. Это то же, что *останавливаться*, когда мы недостаточно уверены, что правильно идем; исследовать — значит *советоваться с проводником*; определить *волю*, согласно этому исследованию,— значит *следовать указанию проводника*. И кто способен действовать или не действовать согласно такому указанию, тот *свободное существо*, причем такое указание не ограничивает той силы, в которой состоит свобода. Тот, у кого цепи сняты и перед кем открыты двери тюрьмы, совершенно *свободен*, так как он может уйти или остаться, как ему угодно, даже если бы он предпочел остаться из-за ночной темноты, дурной погоды или отсутствия другого жилища. Он не перестает быть свободным, хотя желание некоторого удобства, безусловно, определяет его предпочтительный выбор и заставляет его остаться в тюрьме.

51. *Необходимость добиваться истинного счастья есть основа всякой свободы.* Как высшее совершенство разумного существа состоит в тщательных и постоянных поисках истинного и прочного счастья, точно так же наша забота о самих себе, о том, чтобы не принять мнимое счастье за действительное, есть необходимая основа нашей *свободы*. Чем крепче мы привязаны к неизменным поискам счастья вообще, нашего высшего блага, которому, как таковому, всегда следуют наши желания, тем свободнее мы от необходимости определить свою *волю* к какому-нибудь отдельному действию и от необходимости уступать своему желанию, направленному на какое-нибудь отдельное благо, которое кажется предпочтительным в данный момент, пока мы должным образом не рассмотрели, содействует ли оно или противоречит нашему истинному счастью. А поэтому, пока в результате этого исследования мы не будем осведомлены в той мере, как того требуют важность предмета и характер обстоятельств,

мы в силу необходимости предпочитать и добиваться истинного счастья как своего высшего блага обязаны откладывать удовлетворение своего желания в отдельных случаях.

52. *Причина этого.* Такова та ось, вокруг которой обращается *свобода* разумных существ в их постоянном стремлении к истинному блаженству и упорных поисках его, так что они в отдельных случаях могут *откладывать* эти поиски до тех пор, пока не осмотрятся и не осведомятся, находится ли предполагаемая или желательная для них данная отдельная вещь на пути к их главной цели и составляет ли она реальную часть того, что есть их высшее благо. Ведь склонность и стремление их природы к счастью являются для них обязанностью и побуждением заботиться о том, чтобы не совершить ошибки или не проглядеть его, и таким образом она необходимо принуждает их к осторожности, вдумчивости и осмотрительности в направлении своих отдельных действий как средств к достижению высшего блага. Та же самая необходимость, которая заставляет нас добиваться действительного блаженства, с той же самой силой ведет к *задержке*, *обдумыванию* и исследованию каждого последовательного желания, чтобы удовлетворение его не вредило нашему истинному счастью и не уводило нас от него. В этом, на мой взгляд, состоит великое преимущество конечных разумных существ. И я желал бы, чтобы внимательно рассмотрели вопрос, не состоит ли великий источник и возможность использования всей той *свободы*, какую люди имеют, к какой они способны, какая может быть им полезна и от какой зависит смена их действий, в том, что люди могут *откладывать* свои желания и удерживать их от того, чтобы определить *волю* к какому-нибудь действию, пока они не *рассмотрят* должным образом и беспристрастно его благо и зло, как того требует важность задачи. Это мы можем сделать. Осуществив это, мы выполнили свой долг и все то, что в нашей власти, и все то, что действительно нужно. Так как *воля* предполагает знание для руководства своим выбором, то все, что мы можем сделать,— это не определять свою *волю*, не *исследовав* хороших и дурных сторон предмета своих желаний. Что воспоследует за этим, воспоследует цепью связанных друг с другом выводов, зависящих от последнего решения суждения. В нашей власти сделать это после торопливого и беглого взгляда или после должного и зрелого *изучения*, ибо опыт показывает нам, что в боль-

шинстве случаев мы способны отложить немедленное удовлетворение всякого желания.

53. *Управление своими страстями есть истинный прогресс на пути свободы.* Но иногда случается, что чрезвычайное волнение всецело завладевает нашим умом, когда, например, мучения при пытке, сильное *беспокойство*, например, любви, гнева или какой-нибудь другой бурной страсти лишают нас самообладания, не оставляют нам свободы мысли, и мы не в такой степени являемся хозяевами своего собственного ума, чтобы тщательно взвешивать и беспристрастно обдумывать. Бог, который знает наши недостатки, жалеет о нашей слабости и не требует от нас больше того, что мы в состоянии сделать, видит, что́ в нашей и что́ не в нашей власти, и рассудит как добрый и милосердный отец. Но так как от того, воздерживаемся ли мы от слишком поспешного угождения своим желаниям, умеряем ли мы и обуздываем свои страсти так, чтобы наш разум мог *свободно* исследовать и беспристрастно обдумывать и выносить свое суждение, зависит правильное направление нашего пути к истинному счастью, то на это мы должны обратить наше главное внимание и старания. Мы должны взять на себя труд приспособить склад своего ума к истинному добру или злу, присущему вещам, и не позволять возможному благу, которое признано или предполагается большим и важным, исчезнуть из наших мыслей, не оставив никакой охоты к нему, никакого желания его, пока надлежащим рассмотрением его истинной ценности мы не создали в уме соответственной склонности к нему, не возбудили в себе беспокойства из-за его отсутствия или боязни потерять его. И насколько это во власти человека, каждый легко может испробовать на себе, если будет принимать для себя решения, которые он в состоянии осуществить. И пусть никто не говорит, что он не в силах управлять своими страстями, помешать им прорваться и толкнуть его на действия, ибо то, что он может сделать перед государем или великим человеком, он может сделать, если захочет, и наедине или в присутствии бога.

54. *Как получается, что люди идут различными путями?* Из сказанного выше легко объяснить, каким образом, несмотря на стремление всех людей к счастью, *их воля ведет их в противоположные стороны* и, следовательно, некоторых из них ко злу. Относительно этого я утверждаю, что различия и прямая противоположность в выборе между одним и чем-либо другим, который люди дела-

ют в этом мире, доказывает не то, что не все они ищут блага, а только то, что не для всех одинаково одна и та же вещь бывает благом. Это многообразие поисков показывает, что не все относят свое счастье к одному и тому же и выбирают один и тот же путь к счастью. Если бы все интересы человека ограничивались этой жизнью, то причиной того, что один выбирает научные занятия, а другой — соколиную и псовую охоту, один — роскошь и разврат, а другой — трезвость и богатство, было бы не то, что никто из них не стремится к собственному *счастью*, а то, что их счастье заключается в разных вещах. Поэтому правилен был ответ врача своему пациенту, у которого болели глаза: «Если вы находите больше удовольствия во вкусе вина, чем в пользовании вашим зрением, вино для вас — благо; если же удовольствие от зрения для вас больше, чем удовольствие от питья, вино для вас — зло».

55. Ум имеет различные склонности, так же как и нёбо. Попытка усладить всех людей богатством или славой (к чему некоторые люди относят свое счастье) окажется столь же тщетной, как и попытка удовлетворить их голод сыром или омарами. Хотя некоторым эти блюда кажутся приятными и восхитительными, в других они возбуждают крайнее отвращение и тошноту; многие не без основания предпочли бы спазмы в голодном желудке тем блюдам, которые для других само наслаждение. В этом и заключалась причина, почему были тщетны исследования древних философов, состоит ли Summum bonum [78] в богатстве, или в телесных наслаждениях, или в добродетели, или в размышлении. С таким же правом они могли бы спорить и разделяться на школы по вопросу о том, что всего вкуснее: яблоки, сливы или орехи. Ибо, как приятный вкус зависит не от самих вещей, а от их привлекательности для того или другого отдельного нёба, в чем наблюдается большое разнообразие, так и высшее счастье состоит в обладании вещами, доставляющими высшее удовольствие, и в отсутствии вещей, причиняющих какое-нибудь беспокойство, какое-нибудь страдание. А для различных людей они различны. Если бы поэтому люди возлагали надежды только на эту жизнь, если бы они могли наслаждаться только в ней, то не было бы ничего странного и неразумного в том, что они искали бы своего счастья в том, чтобы избежать всего того, что причиняет им здесь боль, и в стремлении ко всему тому, что услаждает их, и нет ничего удивительного, что мы находим здесь разнообразие и различие. Если за могилой ничего не вид-

но, то, конечно, верен вывод: «Будем есть и пить», будем наслаждаться тем, что нам приятно, «ибо завтра умрем» [79] Мне кажется, это может разъяснить нам, почему не все побуждаются одним и тем же объектом, хотя желания всех направлены к счастью. Люди могут выбирать различные вещи и все-таки выбирать верно, если только предположить, что они подобны обществу жалких насекомых, одни из которых — пчелы и услаждаются цветами и их сладостью, другие — жуки и услаждаются иной снедью, а насладившись этим в течение некоторого времени, все они перестают быть и с тех пор уже более никогда не существуют.

56. *Как получается, что люди выбирают дурное?* При надлежащем обдумывании эти обстоятельства дадут нам, надеюсь, ясный взгляд на природу человеческой свободы. Ясно, что свобода состоит в способности действовать или не действовать, действовать или воздержаться от действия, как мы *хотим*. Этого отрицать нельзя. Но так как это, по-видимому, охватывает только действия человека как результаты хотения, то можно спросить дальше, свободен ли он *хотеть* или нет? На это мы ответили, что в большинстве случаев человек не свободен воздержаться от акта воли; он должен осуществить акт своей *воли*, благодаря которому предполагаемое действие должно будет либо произойти, либо не произойти. Но все-таки есть случай, в котором человек свободен в отношении *воли*,— это выбор отдаленного блага как цели, которую до́лжно преследовать. Здесь человек может отложить акт своего выбора и воздержаться от решения «за» или «против» предполагаемой вещи до того времени, пока он не рассмотрит, действительно ли она способна по своей природе и по своим последствиям сделать его счастливым или нет. Ибо, после того как человек уже выбрал ее и тем самым сделал ее частью своего счастья, она возбуждает желание и вызывает соответственно *беспокойство*, которое определяет его *волю* и побуждает его добиваться избранной им цели во всех представляющихся ему случаях. Здесь мы можем видеть, каким образом случается, что человек может навлечь на себя заслуженное наказание, хотя несомненно, что во всех отдельных действиях, которых он желает, он *хочет* — и по необходимости хочет — именно то, что́ в данное время считает благом. Хотя его *воля* всегда определяется тем, что признано за благо его разумом, однако это его не оправдывает, потому что вследствие слишком поспешного выбора он навязал себе ложные

мерила добра и зла, которые при всей своей ложности и обманчивости оказывают на все его будущее поведение такое же влияние, как если бы они были истинными и верными. Он испортил свой вкус и должен отвечать перед собой за последовавшие отсюда болезнь и смерть. Вечный закон и природа вещей не должны быть изменены, чтобы подчиниться его неправильному выбору. Если его вводит в заблуждение пренебрежение или злоупотребление своей свободой исследовать, что действительно и поистине содействует его счастью, то вытекающие отсюда неудачи должны быть приписаны его собственному выбору. В его власти было отложить свое решение; эта власть была ему дана, чтобы он мог изучить свое счастье, и позаботиться о нем, и следить, чтобы он не был обманут. А он никогда не мог прийти к выводу, что лучше быть обманутым, чем не быть, в столь важном и близком ему деле.

Сказанное может также открыть нам причину того, почему люди в этом мире предпочитают разные вещи и добиваются счастья противоположными путями. Но так как люди всегда постоянны и упорны в делах, касающихся счастья и несчастья, то по-прежнему остается вопрос: *каким образом они часто предпочитают худшее лучшему* и выбирают то, что, по их собственному признанию, сделало их несчастными?

57. Чтобы объяснить, почему люди идут различными и даже противоположными путями, хотя они все стремятся к счастью, мы должны рассмотреть, откуда происходят различные *беспокойства*, которые определяют волю в предпочтении каждого произвольного действия.

(1). *От телесных страданий.* Некоторые беспокойства происходят от причин, находящихся не в нашей власти, какими часто бывают телесные страдания от нужды, болезни или внешних насилий, например пытки. Когда эти страдания имеются налицо и значительны, они в большинстве случаев сильно действуют на *волю* и отклоняют течение человеческой жизни от добродетели, благочестия, религии и всего, что прежде считалось дорогой к счастью. Никто не старается или не в состоянии из-за того, что отвык, размышлением об отдаленном и будущем благе возбудить в себе желание, достаточно сильное для того, чтобы уравновесить беспокойство, испытываемое им от этих телесных мучений, и держать свою *волю* постоянно нацеленной на выбор действий, ведущих к будущему счастью. Одна соседняя нам страна была недавно сценой трагедии, из которой мы могли бы позаимствовать при-

меры, если бы нуждались в них и если бы мир не доставлял во всех странах и веках достаточно примеров для подтверждения общего наблюдения, что Necessitas cogit ad Turpia и что поэтому мы имеем полное основание молиться: «И не введи нас в искушение» [80]

(2). *От ложных желаний, происходящих от ложного суждения.* Другие *беспокойства* происходят от наших желаний отсутствующего блага, которые всегда соответствуют нашим суждениям и вкусам относительно всякого отсутствующего блага и зависят от них. В обоих случаях мы можем впадать в различные заблуждения, и притом по своей собственной вине.

58. *Наше суждение о наличном благе или зле всегда верно.* Первым делом я рассмотрю ложные суждения людей о будущем благе и зле, из-за которых вводятся в заблуждение их желания. Что касается сиюминутного счастья и несчастья, то, когда рассматривают только их, без их отдаленных последствий, *человек никогда не делает плохого выбора*; он знает, что ему больше всего нравится, и на самом деле отдает этому предпочтение. Вещи в момент их использования являются тем, чем они кажутся; в этом случае кажущееся и действительное благо всегда одинаковы, ибо страданий и удовольствий ровно столько, сколько их испытывают, и не больше; поэтому существующее в настоящее время благо или зло в действительности так велико, как оно кажется. Поэтому если бы каждое наше действие ограничивалось собой и не влекло за собой никаких последствий, мы, несомненно, никогда не заблуждались бы в своем выборе блага, а всегда безошибочно предпочитали бы самое лучшее. Если бы перед нами стояли рядом страдания, связанные с честным трудом, и страдания от голода и холода, никто не колебался бы в выборе. Если бы кому-либо одновременно предлагали иметь в данное время удовлетворение похоти и небесные радости, он не колебался бы и не ошибся бы в определении своего выбора.

59. Но так как наши произвольные действия в момент их совершения не приносят всего зависящего от них счастья и несчастья, а являются предшествующими причинами блага и зла, которые они влекут за собой и дают нам, когда они сами прошли и уже перестали быть, то наши желания выходят за пределы испытываемых нами радостей в данный момент и влекут ум к отсутствующему *благу* в соответствии с тем, считаем ли мы его необходимым для составления или увеличения нашего счастья.

И именно наше мнение о такой необходимости придает этому благу его привлекательность; без этого мы не были бы побуждаемы отсутствующим *благом*. Ведь при ограниченности нашей восприимчивости, к коей мы привыкли и чувствительны и при коей мы наслаждаемся в одно время лишь одним удовольствием, которого после устранения всякого беспокойства достаточно, пока оно продолжается, чтобы мы считали себя счастливыми, не всякое отдаленное и даже не всякое видное нам благо действует на нас. Так как испытываемые нами покой и удовольствие достаточны для нашего счастья в данный момент, мы не желаем подвергаться риску перемены; будучи удовлетворенными, мы считаем себя уже счастливыми, и этого достаточно, ибо тот, кто доволен, счастлив. Но как только приходит какое-нибудь новое беспокойство, это счастье разрушено, и мы снова принимаемся за поиски счастья.

60. *Из-за ложного суждения о том, что́ составляет необходимую часть счастья.* Стало быть, первая важная причина того, что люди часто не возбуждают в себе желания высшего отсутствующего *блага*, заключается в их склонности думать, что они могут быть счастливы и без него. Ведь пока ими владеют подобные мысли, радости будущего состояния не трогают их, они проявляют мало интереса или беспокойства в отношении их и *воля*, не побуждаемая такими желаниями, свободна добиваться более близких удовольствий и устранять то беспокойство, которое она испытывает из-за их недостатка и стремления к ним. Перемените только взгляд человека на эти предметы, дайте ему возможность понять, что добродетель и религия необходимы для его счастья, дайте ему возможность заглянуть в будущее состояние блаженства или несчастья, видеть в его боге справедливого судью, готового «воздать каждому по делам его: тем, которые постоянством в добром деле ищут славы, чести и бессмертия,— жизнь вечную; а тем, которые упорствуют и не покоряются истине, но предаются неправде,— ярость и гнев» [81]. И я говорю, мерило добра и зла, определяющее выбор, сильно меняется для человека, который видит перед собой различные состояния полного блаженства или несчастья, ожидающие всех после этой жизни в зависимости от их поведения здесь. Так как никакое удовольствие и страдание в этой жизни не может идти в сравнение с бесконечным счастьем или глубоким несчастьем бессмертной души в том мире, то предпочтение будет дано

тем или иным зависящим от человека действиям не согласно преходящему удовольствию или страданию, которое сопутствует им или следует за ними здесь, а смотря по тому, способствуют ли они обеспечению полного вечного блаженства в том мире [82].

61. *Более подробное объяснение ложных суждений.* Но чтобы более подробно объяснить [причину] несчастья, которое люди часто навлекают на себя, несмотря на то что они стараются делать все в поисках счастья, мы должны рассмотреть, как вещи под обманчивой внешностью *представляются* нашим желаниям; а происходит это *от* ложно высказанного о них *суждения.* Чтобы видеть, как далеко это простирается и каковы причины ложного суждения, мы должны помнить, что вещи считаются хорошими или дурными в двояком смысле.

Во-первых, *то, что есть собственно благо или зло, есть не что иное, как простое удовольствие или страдание.*

Во-вторых, так как естественным объектом наших желаний, способным воздействовать на существо, умеющее предвидеть, является не только наличное удовольствие и страдание, но также и то, что́ может доставлять их нам своим воздействием или более удаленными последствиями, то *благом и злом признаются также вещи, которые имеют своим следствием удовольствие и страдание.*

62. *Ложное суждение*, которое *вводит нас в заблуждение* и заставляет волю устремляться часто в худшую сторону, состоит в неверном истолковании разного рода сравнений этих вещей. *Ложное суждение*, о котором я говорю здесь, есть не то, что́ один человек может подумать про решение другого, а то, что́ каждый сам должен признать за свою ошибку. Так как я считаю достоверным основанием то, что всякое разумное существо действительно ищет счастья, которое состоит в наслаждении удовольствием без какой-либо значительной примеси беспокойства, то невозможно, чтобы кто-нибудь добровольно ввел в свой напиток нечто горькое или исключил из него нечто зависящее от него, что способствует его удовлетворению и полноте его счастья, за исключением случая, когда он это делает из-за *ложного суждения.* Я буду говорить здесь не о такой ошибке, которая является следствием неизбежного заблуждения и которая едва ли заслуживает названия *ложного суждения*, а о таком *ложном суждении*, которое всякий сам должен признать ложным.

63. *При сравнении настоящего с будущим.* I. Итак, что касается удовольствия и страдания, испытываемого

в данный момент, то, как было сказано, ум никогда не ошибается в том, что есть действительно благо или зло; то, что есть большее удовольствие или большее страдание, в действительности точно такое, каким оно кажется. Но хотя удовольствие или страдание, испытываемое в данный момент, показывает свои различия в степени так ясно, что не оставляет места для ошибок, однако, *когда мы сравниваем такое удовольствие или страдание с будущим* (что обычно делают при наиболее важных решениях воли), *мы часто составляем ложное суждение* о них, так как расстояние, с которого их меряют, различно. Близкие к нашему глазу предметы мы склонны считать бóльшими по сравнению с предметами, которые значительнее, но находятся дальше. То же самое с удовольствиями и страданиями: испытываемое в настоящее время скорее берет верх, а те, что на расстоянии, при сравнении оказываются в невыгодном положении. Таким образом, большинство людей, подобно расточительным наследникам, склонно рассуждать, что малое в настоящем лучше большого в будущем, и, вследствие этого, ради владения малым в настоящем отказываются от большого наследства. Но что это есть *ложное суждение*, должен признать каждый, в чем бы ни состояло его удовольствие, ибо будущее непременно станет настоящим. Тогда, обладая тем же самым преимуществом близости, оно обнаружится во всей полноте своего объема и раскроет добровольное заблуждение того, кто судил о нем по неравной мерке. Если бы удовольствие от питья в тот самый момент, когда человек выпивает свою рюмку, сопровождалось болью в желудке и голове, которая у некоторых непременно следует через несколько часов, тогда, мне кажется, никто не стал бы прикасаться к вину, какое бы удовольствие в выпивке он ни находил. А между тем пьют каждый день, и это плохое, оказывается, выбирают только вследствие заблуждения из-за незначительной разницы во времени. Но если разница лишь в несколько часов так уменьшает удовольствие или страдание, то насколько же больше должно это быть при значительном промежутке времени для человека, который не [сможет] сделать посредством правильного суждения того, что сделает время, т. е. не [сможет] приблизить к себе удовольствие или страдание и не будет рассматривать его как испытываемое в настоящее время, когда оно принимает свои истинные размеры. Таким вот образом мы обыкновенно обманываемся относительно простого удовольствия и страдания или относительно истин-

ных степеней счастья и несчастья: будущее теряет свое истинное значение (proportion), а то, что имеется в настоящее время, получает предпочтение как более важное. Я не упоминаю здесь о *ложном суждении*, вследствие которого отсутствующее не только уменьшают, но и совершенно обращают в ничто, когда люди наслаждаются в настоящем чем могут и вполне уверяются в нем, делая неверный вывод, что отсюда не воспоследует никакого зла, ибо заблуждение состоит не в сравнивании величины будущих добра и зла, о которых мы здесь говорим, а в ином по виду ложном суждении, которое касается блага или зла, рассматриваемых [уже] как причина и средство доставления удовольствия или страдания, которые будут следовать из них.

64. *Причины этого. Причина того, что мы имеем неверные суждения*, когда мы сравниваем настоящее удовольствие или страдание с будущим, заключается, на мой взгляд, в *слабости и ограниченности склада нашего ума.* Мы не можем наслаждаться как следует двумя удовольствиями сразу и еще менее можем наслаждаться каким-либо удовольствием, пока мы во власти страдания. Если испытываемое в данный момент удовольствие не является очень слабым или почти ничтожным, то оно заполняет нашу ограниченную душу и настолько занимает весь наш ум, что едва ли оставляет место для мысли об отсутствующих вещах. Если среди наших удовольствий некоторые не настолько сильны, чтобы исключать рассмотрение вещей, находящихся вдали, то мы все же чувствуем такое сильное отвращение к страданию, что ничтожная доля его уничтожает все наши удовольствия; капля горечи, добавленная в нашу чашу, не оставляет в ней вкуса сладкого. Вот почему мы во всяком случае желаем освободиться от наличного зла, с которым, как мы склонны думать, ничто отсутствующее не может сравниться, ибо, когда мы испытываем страдание, мы сознаем себя не способными ни к малейшей степени счастья. Ежедневные жалобы людей являются тому ярким доказательством; страдание, испытываемое каждым в данный момент, есть всегда худшее из всех других страданий. С сокрушением люди восклицают: «Что угодно, только не это, ничто не может быть так невыносимо, как то, что я испытываю теперь!» Поэтому все наши стремления и помыслы направлены прежде всего на то, чтобы освободиться от наличного зла,— это первое необходимое условие нашего счастья, что бы ни воспоследовало за этим. В возбужденном состоянии

мы думаем, что ничто не может превзойти или даже сравниться с беспокойством, которое ложится на нас таким тяжелым бременем. И так как воздержание от представляющегося нам в данное время удовольствия есть страдание, часто даже очень сильное, ибо желание загорается от близкого и заманчивого объекта, то не удивительно, что оно действует точно таким же образом, как страдание, уменьшает в наших мыслях будущее и таким образом толкает нас, так сказать, с завязанными глазами в его объятия.

65. Прибавьте к этому, что отсутствующее благо, или, что то же самое, будущее удовольствие, особенно если оно такого рода, что мы не знакомы с ним, редко может служить противовесом какому-нибудь беспокойству, от страдания ли или желания, все равно, раз оно налицо. Так как его величина не больше того, что действительно будет испытано при наслаждении им, то люди склонны уменьшать его, чтобы заставить его уступить место какому-либо желанию, испытываемому в данное время; а сами они заключают, что, когда дело дойдет до испытания (trial) удовольствия, оно, быть может, не будет соответствовать молве и общепринятому мнению о нем, ибо они нередко убеждались в том, что не только то, что восхваляли другие, но даже и то, чем они сами в одно время пользовались с большим удовольствием и наслаждением, в другое время оказывалось безвкусным или противным. Вот почему люди в этом не видят ничего, из-за чего они должны были бы отказаться от наслаждения, испытываемого в данный момент. Но люди должны признаться, что это есть *ложный* путь *суждения* в отношении счастья другой жизни, если станут утверждать, что бог не сможет сделать счастливыми тех, кого предназначил быть счастливым. Так как здесь имеется в виду состояние счастья, то оно, конечно, должно соответствовать стремлению и желанию каждого. И если бы даже мы могли предполагать людские вкусы в том мире столь же различными, как в этом, все-таки небесная манна должна прийтись по вкусу каждому. Так вот какие *ложные суждения* мы составляем относительно настоящего и будущего удовольствия и страдания, когда их сравнивают друг с другом и отсутствующее рассматривают как будущее.

66. *При рассмотрении последствий действий.* II. *Что касается вещей хороших или дурных по своим последствиям* и по своей способности доставить нам в будущем

благо или зло, то *мы составляем неверные суждения разными путями:*

1) когда мы *полагаем*, что от них не произойдет столь уж много зла, тогда как на самом деле произойдет;

2) когда мы *полагаем*, что последствие хотя и может быть важным, но не имеет твердой обоснованности (certainty), так что могло бы случиться и по-другому или же его можно было бы избежать при помощи некоторых средств, например прилежанием, ловкостью, использованием случая, раскаянием и т. д. Было бы легко показать во всех подробностях, что это *ложные* способы *суждения*, если бы только я стал исследовать их подробнее каждый в отдельности. Но я ограничусь только общим замечанием, а именно что это очень неправильный и неразумный способ действия — рисковать бóльшим благом ради меньшего на основании неопределенных догадок и без должного изучения, которое соответствовало бы значению и важности для нас предмета и ограждало от ошибок. По-моему, каждый должен признать это, особенно если он рассмотрит обычные *причины* такого ложного суждения, из которых некоторые суть следующие.

67. *Причины этого.* I. *Незнание.* Кто составляет суждение, не осведомившись обо всем, что только в его силах, не может предостеречь себя от *ложного суждения.*

II. *Невнимательность.* Когда человек не замечает даже того, что он знает. Это мнимое незнание, незнание в данное время, но оно вводит наше суждение в заблуждение точно так же, как и незнание другого рода. Суждение есть, так сказать, взвешивание ценности и определение того, на какой стороне перевес. Если поэтому одна сторона взвешена слишком поспешно и некоторые слагаемые, которые должны бы были войти в расчет, не замечены и пропущены, эта опрометчивость порождает такое *ложное суждение*, которое равносильно полному незнанию. Чаще всего причиной этого является преобладание в данное время какого-нибудь удовольствия или страдания, преувеличенного нашей слабой, пылкой натурой, на которую всего сильнее действует то, что налицо. Для того чтобы воспрепятствовать такой опрометчивости, нам дан разум и рассудок, если только мы надлежащим образом будем пользоваться ими, чтобы исследовать и наблюдать, а судить лишь после этого. Без свободы разум был бы бесполезен, а без разума свобода (если бы она могла быть) не значила бы ничего. Если человек видит, что́ может принести ему добро или зло, что́ может сделать его сча-

стливым или несчастным, но не в состоянии сделать ни одного шага ни к одному, ни от другого, то какая ему польза от зрения? И если кто свободен блуждать в полнейшем мраке, то чем эта его свобода лучше той, когда его, подобно мыльному пузырю, носило бы вверх и вниз по воле ветра? Ибо невелика разница, будет ли дано движение слепым толчком изнутри или извне. Поэтому первая и большая польза от свободы — это то, что она препятствует слепой опрометчивости; применение свободы состоит главным образом в возможности остановиться, открыть глаза, оглядеться и бросить взор на последствия того, что мы намерены сделать, насколько этого требует важность предмета. Я не буду здесь дальше исследовать, насколько, когда представляется случай, различным образом содействуют этим *ложным суждениям* лень и небрежность, горячность и страстность, влияния моды или приобретенные предубеждения. Я прибавлю только еще об одном ложном суждении, говорить о котором считаю необходимым, потому что на него, быть может, обращают слишком мало внимания, хотя оно имеет большое влияние.

68. *Ложное суждение о том, что необходимо для нашего счастья.* Все люди желают счастья — это несомненно. Но как уже было отмечено, люди, когда они избавлены от страдания, склонны наслаждаться каким-нибудь легкодоступным удовольствием или тем, что обычай сделал милым их сердцу, и удовлетворяться этим. Счастливые, они не смотрят вперед, пока какое-нибудь новое желание, возбудив в них беспокойство, не разрушит их счастья и не покажет им, что они несчастливы; до тех пор их воля не побуждается ни к какому действию для поисков какого-нибудь другого, явного или кажущегося блага. Так как мы сознаем, что не можем наслаждаться всеми видами благ, а что одно исключает другое, то мы не направляем своих желаний на всякое появляющееся перед нами большее благо, если не считаем его необходимым для своего счастья; если же нам кажется, что можем быть счастливыми и без него, оно не трогает нас. Это еще одна причина *ложного суждения*, когда люди не признают необходимым для своего счастья того, что на самом деле необходимо для него. Эта ошибка сбивает нас с пути как в выборе блага, к которому мы стремимся, так очень часто и в выборе средств к его достижению, когда это отдаленное благо. Но каким бы путем ни происходило то, что человек упускает свою великую цель — счастье, — вследствие ли того, что он

относит его туда, где на деле его нет, или вследствие того, что он пренебрегает средствами, как будто бы не необходимыми для этого, человек признает, что он составил неверное суждение. То, что способствует такому заблуждению,— это действительная или мнимая неприятность, которую доставляют действия, представляющие собой средства к этой цели, ибо делать себя несчастным для своего счастья кажется человеку такой нелепостью, что ему нелегко заставить себя совершить эти действия.

69. *Мы можем изменить приятность или неприятность вещей.* Последний касающийся этого предмета вопрос заключается поэтому в следующем: во власти ли человека изменить приятность или неприятность, сопровождающую всякого рода действие? Относительно данного вопроса очевидно, что во многих случаях это во власти человека. Люди могут и должны исправлять свой вкус, придавать его тому, что или имеет вкус, [но], по их предположению, [другой], или не имеет его [вовсе]. Вкусы ума разнообразны не менее вкусов тела и, подобно им, также могут быть изменены. Ошибочно думать, будто люди не могут превратить то, что в действиях является неприятным или безразличным, в приятное и желанное, если только они сделают то, что в их власти. Должное рассмотрение сделает это в некоторых случаях, а практика, прилежание и привычка — в большинстве случаев. Хлебом или табаком из-за безразличия или отвращения к ним [сначала] могут пренебрегать, хотя доказана их полезность для здоровья [83], сперва рассудок и размышление рекомендуют их и дают возможность приступить к их испытанию, а потом потребление считает или привычка делает их приятными. Нет никакого сомнения, что то же самое бывает и с добродетелью. Действия приятны или неприятны или сами по себе, или рассматриваемые как средства для [достижения] более важной и более желанной цели. Потребление хорошо приправленного блюда, которое приходится по вкусу человеку, может действовать на ум самим наслаждением, сопровождающим еду, безотносительно к другой цели; рассмотрение удовольствия от здоровья и физической силы, которым содействует эта пища, способно придать ему новый вкус, который может заставить нас проглотить невкусное лекарство. В последнем примере действие становится более или менее приятным только оттого, что принимается в соображение цель и что человек более или менее убежден в том, что действие направлено к ней или необходимо связано с нею. Но удоволь-

ствие от самого действия всего лучше приобретается или растет от привычки и практики. Часто опыт примиряет нас с тем, на что издали мы смотрели с отвращением, и повторениями постепенно прививает нам вкус к тому, что при первой пробе, быть может, не понравилось нам. Привычки обладают сильным обаянием и придают такую притягательную силу довольства и наслаждения тому, к чему мы привыкаем, что мы не можем воздержаться от выполнения или по крайней мере относиться спокойно к невыполнению действий, которые обычная практика сделала для нас подходящими и тем самым рекомендует нам. Хотя это совершенно очевидно и собственный опыт показывает каждому, что он может сделать так, однако эта сторона поведения людей в их стремлении к счастью остается в таком пренебрежении, что, вероятно, покажется парадоксом, если скажу, что люди могут делать для себя вещи или действия более и менее приятными и таким образом избавляться от того, чему справедливо можно приписать большую долю их заблуждений. Мода и общее мнение установили ложные понятия, воспитание и обычай — дурные привычки, поэтому истинная ценность вещей смещена в представлениях людей и человеческие вкусы испорчены. Нужно взять на себя труд исправить их; противоположные привычки изменят наши удовольствия и придадут вкус тому, что необходимо для нашего счастья или способствует ему. Каждый должен признаться, что он может так поступать. И когда счастье потеряно и человека застигает врасплох несчастье, он сознается, что делал дурно, пренебрегая этой способностью, и клянет себя за это. И я спрашиваю каждого, разве он часто так не поступал?

70. *Предпочтение порока добродетели есть очевидное ложное суждение.* Я не буду больше распространяться о *ложных суждениях* и пренебрежении к тому, что во власти людей и чем они вводят себя в заблуждение. Это составило бы целый том, да это и не моя задача. Но какое бы ложное понятие или позорное пренебрежение тем, что находится во власти людей, ни сталкивало их с их пути к счастью и ни рассеивало их, как мы видим, по столь различным дорогам жизни, несомненно, что нравственность, если она покоится на своих истинных основах, не может не определять выбор всякого человека, который только захочет поразмыслить. И кто не будет разумным существом настолько, чтобы серьезно подумать о бесконечном счастье и несчастье, непременно должен винить

себя самого за то, что не пользуется своим разумением так, как следовало бы. Награды и наказания другой жизни, которые всемогущий установил, дабы понудить людей следовать его закону, достаточно вески, чтобы определять выбор против всякого удовольствия и страдания этой жизни, если даже рассматривать вечную жизнь как такую чистую возможность, в которой никто не может сомневаться. Кто признает высокое и бесконечное счастье только возможным последствием доброй жизни здесь, а противоположное состояние — возможным воздаянием за дурную жизнь, должен признаться, что он судит совсем неверно, если не приходит к заключению, что добродетельную жизнь и верную надежду на будущее вечное блаженство следует предпочесть порочной жизни и страху перед ужасным состоянием несчастья, которое очень легко может постигнуть виновных, или в лучшем случае перед страшным в [своей] неопределенности ожиданием уничтожения. Это, очевидно, так, хотя бы живущий добродетельно не имел здесь ничего, кроме страданий, а живущий порочно — ничего, кроме непрерывного удовольствия. Между тем в большинстве случаев бывает совершенно иначе, и нечестивые мало чем могут похвалиться, даже если они чем-то владеют в настоящей жизни, а если рассмотреть как следует все обстоятельства, то окажется, что им выпадает здесь даже худшая доля. Но если положить на одну чашу весов бесконечное счастье, а на другую — бесконечное несчастье и если худшее из того, что ожидает благочестивого в случае, если он ошибется, есть лучшее, чего могут достигнуть нечестивые в случае, если будут правы, то кто в здравом уме решится подвергнуться риску? Какой человек в здравом уме будет рисковать, имея перед собой возможность бесконечного несчастья, а в случае везения не приобретая ничего? Между тем, с другой стороны, человек осторожный не рискует ничем перед бесконечным счастьем, которое может приобрести, если его ожидание сбудется. Если добрый человек прав, он вечно счастлив; если он ошибается, он не несчастлив, он ничего не испытывает. С другой стороны, если нечестивый прав, он несчастлив; если он ошибается, он бесконечно несчастен. Не вполне ли ясной должна быть теперь ложность того суждения, в котором сразу не усматривается, какая сторона в данном случае заслуживает предпочтения? Я ничего не говорил здесь о несомненности или вероятности будущей жизни, имея в виду показать здесь *ложное суждение*, которое, исходя из своих соб-

ственных принципов, изложенных как угодно, составляет всякий (как он сам должен признаться), кто предпочитает после некоторого размышления кратковременные удовольствия порочной жизни, зная, и притом достоверно, что будущая жизнь по меньшей мере возможна.

71. *Краткое повторение.* Заканчиваю это исследование о человеческой свободе. Так как я сам сначала опасался, что в том издании, которое вышло раньше, я допустил ошибку, да и один мой весьма благоразумный друг после появления исследования в печати испытывал те же опасения, хотя и не мог точно указать мне эту ошибку, мне пришлось подвергнуть более тщательному пересмотру эту главу. После того как я наткнулся на очень небольшую и едва заметную ошибку, которую я сделал оттого, что поставил одно, по-видимому безразличное, слово вместо другого, это открытие уяснило мне мою теперешнюю точку зрения, которую я и предлагаю здесь, во втором издании, ученому миру и которая вкратце состоит в следующем.

Свобода есть сила действовать или не действовать сообразно указанию ума. Сила направлять способности к действию в одних случаях на то, чтобы вызвать движение, а в других — покой, есть то, что мы называем *волей*. То, что в ряду наших произвольных действий определяет *волю* ко всякому изменению действия, есть некоторое наличное беспокойство, которое есть или по крайней мере всегда сопровождается беспокойством *желания*. Желание всегда возбуждается злом, с тем чтобы избежать его, ибо полное избавление от страдания составляет всегда необходимую часть нашего счастья. Но не каждое *благо*, даже каждое *большее благо*, постоянно возбуждает наше *желание*, потому что оно может не составлять (или не признаваться составляющим) необходимой доли нашего счастья, ибо все, чего мы желаем,— это только быть счастливыми. Но хотя это общее *желание* счастья действует постоянно и неизменно, однако удовлетворение всякого отдельного *желания* может быть отложено, чтобы не определить *волю* к какому-нибудь соответствующему действию, пока мы здраво не обсудили, составляет ли отдельное кажущееся благо, которого мы тогда желаем, часть нашего реального счастья, совместимо ли оно или несовместимо с ним. Вывод нашего суждения после этого рассмотрения и заставляет решиться в конце концов человека, который не мог бы быть *свободным*, если бы его *воля* определялась чем-нибудь другим, кроме его собственного

желания, руководимого его собственным *суждением*. Я знаю, что некоторые полагают, будто свобода человека состоит в состоянии *безразличия*, имеющемся до того, как определяется *воля*. Мне хотелось бы, чтобы люди, придающие столько значения такому *предшествующему безразличию*, как они это называют, высказались ясно, предшествует ли это предполагаемое *безразличие* мысли и суждению разума, точно так же как решению *воли*. Ибо довольно трудно ставить его между ними, т. е. непосредственно после суждения разума и до решения *воли*, потому что решение *воли* следует непосредственно за суждением разума. А поместить свободу в состояние *безразличия*, предшествующее мысли и суждению разума, на мой взгляд, значит утверждать, что она находится во мраке, где мы не можем ни видеть ее, ни что-нибудь говорить о ней. Самое меньшее, такой взгляд приписывает свободу субъекту, не способному пользоваться ею, ибо всякое существо признается способным к свободе только в результате мысли и суждения. Я не придирчив к словам и потому готов сказать вместе с теми, кто любит это утверждать, что свобода заключается в *безразличии*. Но это есть такое *безразличие*, которое остается после суждения разума, даже после решения *воли*. Это не есть безразличие человека (после того как человек однажды рассудил, что́ лучше — действовать или воздержаться от действия, он уже относится не безразлично), но *безразличие* его деятельных сил, остающихся и после решения *воли* в такой же степени способными действовать или воздержаться от действия, как и до него, находящихся в состоянии, которое, пожалуй, можно назвать *безразличием*, если угодно. И насколько простирается это *безразличие*, настолько человек свободен, но не далее. Например, я обладаю способностью поднять руку или оставить ее в покое; для этой деятельной силы безразлично — поднять или не поднять мою руку; стало быть, в этом отношении я совершенно свободен. Моя *воля* определяет эту деятельную силу к покою; но я все-таки свободен, потому что *безразличие* этой моей деятельной силы действовать или не действовать все еще остается; сила, движущая моей рукой, не уменьшается от решения моей *воли*, которая в настоящее время повелевает оставаться в покое; *безразличие* этой силы действовать или не действовать точно такое же, как и прежде, что и обнаружится в том случае, если *воля* подвергнет его испытанию, отдав противоположное распоряжение. Но если во время ее покоя мою руку внезап-

но поражает паралич, *безразличие* этой деятельной силы и вместе с ним моя свобода исчезают; я уже несвободен в этом отношении, вынужден по необходимости оставить свою руку в покое. С другой стороны, если моя рука будет приведена в движение конвульсиями, *безразличие* этой деятельной силы также исчезнет вследствие этого движения, и моя свобода в этом случае будет потеряна, ибо я вынужден по необходимости двигать своей рукой. Я добавил это, чтобы показать, что именно в таком *безразличии*, на мой взгляд, состоит свобода, и ни в каком другом — действительном или воображаемом.

72. Верные понятия о природе и границах *свободы* столь важны, что, я надеюсь, меня простят за это отступление, к которому привела меня моя попытка разъяснить вопрос. В этой главе о силе я, естественно, встретился с *идеями воли, хотения, свободы* и *необходимости*. В прежнем издании этого исследования я изложил свои мысли по этому вопросу согласно своей тогдашней точке зрения. Теперь же я, как друг истины, а не поклонник своих собственных учений, признаюсь в некотором изменении своих взглядов, для которого, по-моему, я нашел основание. В написанном мною в первый раз я с беспристрастным безразличием следовал за истиной, куда, на мой взгляд, она вела меня. Но, не будучи ни настолько тщеславным, чтобы воображать себя непогрешимым, ни настолько неискренним, чтобы скрывать свои ошибки из страха запятнать свое доброе имя, я с таким же чистосердечным стремлением к одной только истине не постыдился теперь обнародовать то, что подсказало мне более строгое исследование. Возможно, что некоторым покажутся верными мои прежние взгляды, другим — мои новые (как я уже убедился), третьим — ни те ни другие. Я вовсе не буду удивляться такому множеству различных мнений у людей; беспристрастные и обоснованные выводы в спорных вопросах довольно редки, а точные выводы в отвлеченных понятиях, особенно если они длинны, совсем не так легки. И потому я буду считать себя немало обязанным всякому, кто, исходя из моих или каких-нибудь других оснований, разъяснит как следует те трудности, которые еще могут оставаться в этом вопросе о *свободе*.

Прежде чем покончить с этой главой, мы сделаем, быть может, нечто полезное для нашей цели и поможем себе составить более ясные представления о *силе*, если постараемся немного более точно исследовать понятие *действия*. Я сказал выше, что у нас есть *идеи* только двух

видов *действия — движения* и *мышления*. Хотя эти последние действительно называют и считают *действиями*, однако при более близком рассмотрении они окажутся не всегда вполне таковыми. Если я не ошибаюсь, бывают случаи, когда тот и другой вид при надлежащем рассмотрении должны быть признаны скорее *пассивными состояниями*, нежели *действиями*, и, следовательно, скорее результатами [действия] чисто пассивных сил в тех субъектах, которые, однако, сами считают себя *действующими существами*. В таких случаях движущаяся или мыслящая субстанция получает исключительно извне впечатление, которым она приводится в *действие*, и, таким образом, действует только благодаря своей способности получать такое впечатление от некоторых внешних действующих сил; а такая *способность* в субъекте есть не собственно *активная сила*, а чисто пассивная. Иногда субстанция или действующее существо приводятся в действие собственной силой; это и есть собственно *активная сила*. Всякая модификация, посредством которой субстанция производит тот или иной результат, называется *действием*. Когда, например, плотная субстанция посредством движения воздействует на чувственные идеи другой субстанции или изменяет их, то мы называем такую модификацию движения *действием*. Однако такое движение в этой плотной субстанции является при надлежащем рассмотрении чистым состоянием, если оно получено исключительно от какой-нибудь внешней действующей силы. Так что *активной силы* движения нет в тех субстанциях, которые не могут начать движения ни в себе, ни в других субстанциях, когда те находятся в покое. Точно так же в *мышлении* сила получать идеи или мысли от воздействия внешней субстанции называется *силой мышления*, однако это чисто *пассивная сила*, или способность. Но быть в состоянии по собственному выбору сделать воспринятыми находящиеся вне поля зрения идеи и сравнивать те из них, которые покажутся подходящими,— это уже *активная сила*. Это соображение может быть полезно в том отношении, что предохранит нас от заблуждений относительно *сил* и *действий*, в которые легко могут ввести нас грамматика и общий строй языков, ибо то, что обозначается *глаголами*, которые у грамматиков называются глаголами *действительного залога*, не всегда обозначает *действие*. Хотя, например, такие предложения, как «Я вижу луну или звезду» или «Я ощущаю солнечную теплоту», выражены

глаголами действительного залога, они не обозначают никакого *действия* во мне, которым бы я воздействовал на эти субстанции, а обозначают только восприятие идей света, круглоты и теплоты, причем я не активен, а чисто пассивен и при данном положении своих глаз или своего тела не могу избежать восприятия этих идей. Но когда я обращаю свои глаза в другую сторону или отодвигаю свое тело от солнечных лучей, я в собственном смысле активен, потому что привожу себя в это движение по своему собственному выбору, своей собственной внутренней силой. Такое *действие* есть результат *активной силы*.

73. Таким образом, в кратком очерке я дал обзор наших *первоначальных идей*, из которых произошли и составлены все остальные. Если бы я захотел рассмотреть этот вопрос как философ, изучить, от каких причин зависят наши идеи и из чего они состоят, то я уверен, что все они могли бы быть сведены к указанным немногим первичным и первоначальным идеям, а именно *к протяженности, плотности подвижности*, или способности быть приведенными в движение (эти идеи мы получаем от тела через чувства), и далее к *восприимчивости*, или способности восприятия либо мышления, и к двигательной силе (motivity), или способности приводить в движение (эти идеи мы получаем от рефлексии над своим собственным умом). Прошу позволения пользоваться этими новыми словами, чтобы не употреблять иных, двусмысленных слов и тем самым избежать опасности быть непонятым. Если мы присоединим к указанным идеям *существование, продолжительность* и *количество* (number), которые относятся и к первому и ко второму виду, быть может, мы получим все первоначальные идеи, от которых зависят остальные. Ибо, мне думается, ими можно было бы объяснить природу цветов, звуков, вкусов, запахов и всех других наших идей, если бы только мы обладали способностями, достаточно острыми для того, чтобы заметить различным образом модифицированные протяжения и движения тех мельчайших тел, которые производят в нас эти различные ощущения. Но так как в мою настоящую задачу входит лишь исследование знания о вещах, которое ум наш, волею *божьей* подготовленный к восприятию их, черпает из идей и явлений, а также исследование того, как ум приходит к этому знанию, то я не буду вопреки замыслу этого «Опыта» вдаваться в философские исследования об особенном строении тел и расположении их частиц, посредством которого они способны вызывать в нас *идеи* своих

чувственных качеств. Я не стану заниматься здесь дальнейшими изысканиями, потому что для моей цели достаточно заметить, что золото или шафран способны вызывать в нас идею желтого, а снег или молоко — идею белого; что получать эти идеи мы можем только посредством зрения, без изучения сцепления частей этих тел или различных форм и движений тех частиц, которые отрываются от тел, чтобы возбудить в нас то или другое ощущение. Но если мы выйдем за пределы одних только идей нашего ума и захотим исследовать их причины, мы не сможем постичь в чувственном объекте ничего другого, вызывающего в нас различные идеи, кроме различного объема, формы, числа, сцепления и движения его незаметных частиц.

Глава двадцать вторая
О СМЕШАННЫХ МОДУСАХ

1. *Что такое смешанные модусы?* Исследовав в предыдущих главах *простые модусы* и приведя различные примеры наиболее значительных из их числа, чтобы показать, что они такое и как мы к ним приходим, мы должны теперь рассмотреть те модусы, которые называем *смешанными.* Таковы сложные идеи, которые мы обозначаем словами «обязанность», «опьянение», «ложь» и т. д. Так как они состоят из различных сочетаний простых идей разных видов, то я и назвал их *смешанными модусами,* чтобы отличить их от более простых модусов, состоящих только из простых идей одного и того же вида. От сложных идей субстанций смешанные модусы отличаются тем, что они такие сочетания простых идей, которые считаются не характерными признаками каких-нибудь реальных существ, имеющих прочное существование, а разрозненными и независимыми идеями, которые соединяет ум.

2. *Они образуются умом.* Опыт показывает нам, что ум в отношении своих простых идей совершенно пассивен и получает их все от существования и воздействия вещей, как их представляют ему ощущение или рефлексия, сам не будучи в состоянии образовать ни одной идеи. Но если мы внимательно рассмотрим те идеи, которые я называю *смешанными модусами* и о которых мы теперь говорим, то найдем, что источник их совершенно другой. *Ум* часто *прилагает активную силу при образовании таких* различных *сочетаний*: запасшись однажды просты-

ми идеями, он может складывать их в различные соединения и создавать таким образом множество разных сложных идей, не исследуя того, существуют ли они в таком сочетании в природе. Оттого-то, я думаю, такие идеи и называются *понятиями,* что они как бы возникли и ведут постоянное существование больше в человеческих мыслях, нежели в действительности вещей, и что для образования таких идей было достаточно, чтобы ум соединил их части и чтобы они были согласны с разумом безотносительно к тому, имеют ли они какое-нибудь реальное бытие. Я, впрочем, не отрицаю того, что некоторые из них могли быть взяты из наблюдения и что некоторые простые идеи существуют в том самом сочетании, в каком они соединяются в разуме. Человек, впервые составивший *идею лицемерия,* мог либо взять сначала ее из наблюдения над человеком, который старался выказать добрые качества, каковых у него не было, либо составить эту идею в своем уме, не располагая для нее соответствующим образцом. Ибо очевидно, что при возникновении языков и человеческого общества некоторые из этих сложных идей, вытекавшие из установившегося среди людей строя, непременно должны были существовать в уме раньше, чем где-либо еще, что было в ходу много имен, обозначавших такие сложные идеи, и что таким образом были составлены такие идеи до того, как стали существовать обозначавшие их сочетания.

3. *Иногда они приобретаются объяснением их имен.* Теперь, конечно, когда языки установились и изобилуют словами, обозначающими такие сочетания, *обычный способ приобретения таких сложных* идей — *это объяснение обозначающих их слов.* Состоя из сочетаний простых идей, они могут при посредстве слов, обозначающих эти простые идеи, быть представлены уму всякого понимающего эти слова, даже если такое сложное сочетание простых идей никогда не давалось уму реальным существованием вещей. Так человек может получить *идею святотатства* или *убийства* через перечисление ему простых идей, обозначаемых этими словами, никогда не видав ни того, ни другого преступного действия.

4. *Имя связывает части смешанных модусов в одну* идею. Так как каждый *смешанный модус* состоит из многих отличных друг от друга простых идей, то кажется разумным вопрос: *откуда он получает свое единство* и каким образом такое определенное множество может образовать только одну идею, когда это сочетание не

всегда существует в природе? На это я отвечаю: ясно, что смешанный модус получает свое единство от акта ума, соединяющего вместе эти различные простые идеи и рассматривающего их как одно сложное целое, состоящее из этих частей. А признаком этого единства или тем, что обыкновенно считается завершением его, является единое имя, которое дается сочетанию. Ибо по именам смешанных модусов люди обыкновенно регулируют свое отношение к их различным видам, редко допуская или признавая за одно сложное целое какое-нибудь число простых идей, за исключением таких сочетаний, для которых есть имена. Хотя, например, убийство старого человека по своему характеру так же может быть охвачено одной сложной идеей, как и убийство отца, но так как нет названия, обозначающего первое с такой же точностью, с какой слово «отцеубийство» обозначает второе, то первое не принимается за отдельную сложную идею или за вид действий, отличный от убийства молодого или какого-нибудь другого человека.

5. *Причина образования смешанных модусов.* Если мы немного продолжим исследование, чтобы узнать, *что заставляет людей составлять одни сочетания простых* идей в определенные и, так сказать, установившиеся модусы и пренебрегать другими, которые от природы сами по себе обладают такой же способностью сочетаться и составлять отличные друг от друга идеи, то мы найдем, что причина этого в цели языка. Так как язык имеет целью обозначение или сообщение людьми друг другу своих мыслей с возможно большей скоростью, то люди превращают обыкновенно в сложные модусы и снабжают именами такие сочетания идей, которые часто употребляются ими в жизни и разговорах, оставляя другие, которые они редко имеют случай упоминать, разрозненными и без имен, способных связать их в одно целое. А в случае необходимости они предпочитают скорее перечислять составляющие их простые идеи, приводя обозначающие их отдельные имена, нежели обременять свою память умножением сложных идей вместе с их именами, которые им придется редко, а быть может и никогда не придется, употреблять.

6. *Почему слова одного языка не находят себе соответствия в другом?* Это показывает нам, *почему в каждом языке бывает немало отдельных слов, которые нельзя перевести каким-либо одним словом другого языка.* Так как различные образы жизни, обычаи и нравы делают

близкими и необходимыми для одного народа различные сочетания идей, которые другой народ никогда не имел случая сделать или на которые он, быть может, не обращал внимания, то, разумеется, к таким сочетаниям присоединяют имена, чтобы избежать длинных описательных оборотов относительно повседневно упоминаемых вещей, и таким образом они становятся в уме отличными друг от друга сложными идеями. Так, ὀστρακισμός у греков и proscriptio у римлян суть слова [84], которым в других языках не соответствует вполне точно никакое слово, потому что они обозначают сложные идеи, которых не было в уме людей других народов. Где такого обычая не было, там не было никакого понятия ни о каком таком действии, никакого пользования такими сочетаниями идей, объединенных и, так сказать, связанных этими словами, а поэтому в других странах не было и названий для них.

7. *И языки изменяются.* Отсюда мы также можем видеть причину того, *почему языки постоянно изменяются,* принимают новые и отбрасывают старые слова. Так как перемена в обычаях и взглядах влечет за собой новые сочетания идей, о которых необходимо часто мыслить и говорить, то во избежание длинных описаний к ним присоединяются новые имена и они, таким образом, становятся новыми видами сложных модусов. Какое число различных идей таким путем охватывается одним коротким звуком и как много сберегается этим нашего времени и дыхания, увидит каждый, кто только возьмет на себя труд перечислить все те идеи, которые обозначаются словами «отсрочка» или «апелляция», и вместо одного из этих слов применит описательный оборот для того, чтобы объяснить кому-нибудь его смысл.

8. *Где существуют смешанные модусы?* Хотя я буду иметь случай рассматривать это подробнее [85], когда перейду к исследованию слов и их употребления, однако я не мог и здесь не обратить должное внимание на имена *смешанных модусов.* Последние, будучи текучими и преходящими сочетаниями простых идей, везде, кроме человеческого ума, имеющими лишь кратковременное существование, да и в уме существующими, лишь пока о них мыслят, *нигде, кроме своих имен, не имеют видимости постоянного и прочного существования.* Поэтому в этом виде идей имена весьма легко принять за сами идеи. В самом деле, если мы станем исследовать, где существуют идеи *триумфа* или *апофеоза,* то очевидно,

что, будучи действиями, требующими времени для своего выполнения, ни та ни другая нигде не могут существовать вместе в самих вещах; а что касается человеческого ума, где, как предполагают, помещаются идеи этих действий, то они и там имеют очень ненадежное существование; и поэтому мы склонны присоединять их к именам, которые вызывают в нас [эти] идеи.

9. *Как мы приобретаем идеи смешанных модусов?* Итак, *мы приобретаем сложные идеи смешанных модусов тремя путями:*

1) опытом и *наблюдением* над самими вещами. Так, например, видя, как двое борются или фехтуют, мы приобретаем идею борьбы или фехтования; 2) *изобретением,* или сознательным соединением различных простых идей в уме. Кто, например, первый изобрел книгопечатание или гравирование, имел идею его в своем уме до того, как она когда-нибудь существовала; 3) наиболее обычный путь есть *объяснение названий* действий, которых мы никогда не видели, или понятий, которые мы не можем видеть, а также перечисление и тем самым, так сказать, предложение на выбор нашему воображению всех тех идей, которые входят в эти модусы как их составные части. Обогатив свой ум простыми идеями посредством *ощущения* и *рефлексии* и приобретя на практике обозначающие их слова, мы можем благодаря этим названиям представить другому любую сложную идею, которую бы мы хотели сделать понятной ему, так чтобы в ней были только те простые идеи, которые ему известны, и чтобы он имел для нее одно с нами имя. Ибо все наши сложные идеи в конце концов разложимы на простые идеи, из которых они составлены и образованы первоначально, хотя, быть может, их непосредственными ингредиентами, если можно так выразиться, могут быть и сложные идеи. Так, *смешанный модус,* обозначаемый словом «ложь», образован из следующих простых идей: 1) членораздельные звуки; 2) определенные идеи в уме говорящего; 3) высказанные слова суть знаки этих идей; 4) эти знаки соединены утверждением или отрицанием не так, как соединены в уме говорящего обозначающие их идеи. Мне кажется, нет нужды идти дальше в анализе той сложной идеи, которую мы называем *ложью*: сказанное хорошо показывает, что она составлена из простых идей. И было бы оскорбительно и утомительно для читателя, если бы я стал беспокоить его более подробным перечислением всех отдельных простых идей, которые входят в

состав указанной сложной идеи. На основании сказанного он сам, конечно, будет в состоянии сделать это. То же самое можно сделать со всеми нашими сложными идеями: как бы мы ни складывали и ни разъединяли их, в конце концов их можно разложить на простые идеи, которые составляют весь материал нашего действительного и возможного знания или мышления. Не будет у нас также оснований бояться, что ум тем самым ограничивается слишком скудным числом идей, если мы подумаем, какой неисчерпаемый запас простых модусов доставляют нам одни лишь число и форма. Отсюда нам легко представить себе, что *смешанные модусы,* допускающие разнообразные сочетания различных простых идей и их бесчисленных модусов, никак не малочисленны и не скудны. Так что мы уже теперь видим, что никому нет нужды опасаться, что у него не будет достаточно свободы и простора для парения его мыслей, хотя они, как я утверждаю, не выходят за пределы простых идей, полученных от ощущения и рефлексии, и их различных сочетаний.

10. *Движение, мышление и сила более всего подвергаются видоизменениям.* Заслуживает нашего внимания вопрос, *какие из всех наших простых* идей *больше всего подвергаются видоизменениям и имеют больше всего составленных из них смешанных модусов вместе с данными им названиями.* Такими были следующие три идеи: мышление, движение (эти две идеи обнимают собой всякое действие) и сила, от которой, как предполагают, проистекают эти действия. Я повторяю, именно эти простые идеи — идеи мышления, движения и силы — видоизменялись больше всех других и из их модификаций было образовано больше всего сложных модусов вместе с данными им именами. Так как деятельность есть самое важное для людей и все то, с чем имеют дело законы, то не удивительно, что различные модусы мышления и движения обратили на себя внимание и что их идеи были замечены и накоплены в памяти вместе с присвоенными им именами, без чего нельзя было бы как следует составлять законы и подавлять порок и беспорядок. Да и удобного общения между людьми не могло бы быть без таких сложных идей вместе с их именами. Потому люди и имеют постоянные названия и предположили в уме своем наличие постоянных идей для модусов действий, различающихся своими причинами, средствами, объектами, целями, орудиями, временем, местом и другими обстоятельствами, а также силами, способными к этим

действиям. Например, смелость есть сила говорить или делать перед другими то, что мы намереваемся, без страха или замешательства. А у греков для уверенности в речи есть особое слово παῤῥησία. Когда у человека сила, или способность делать что-нибудь, приобретена частым выполнением одного и того же, мы называем эту идею *привычкой.* Когда она готова при каждом случае проявиться в действии, мы *называем* ее *расположением. Раздражительность,* например, есть расположение, или склонность, быть сердитым.

Итак, рассмотрим любые *модусы действия,* например *размышление* и *согласие,* представляющие собой действия ума, *бег* и *речь,* представляющие собой действия тела, *мщение* и *убийство,* представляющие собой действия и ума и тела, и мы увидим, что они лишь определенные *соединения простых идей,* которые в совокупности составляют сложные идеи, обозначаемые этими именами.

11. *Некоторые слова, как будто обозначающие действие, в действительности обозначают только результат.* Так как *сила* есть источник всякого действия, то субстанции, в которых содержатся эти силы, называются *причинами,* когда проявляют эту силу в действии, а субстанции, произведенные этим, или простые идеи, вызванные в ком-нибудь проявлением этой силы, называются *следствиями. Действенная сила* (efficacy), посредством которой производится новая субстанция или идея, называется в субъекте, применяющем эту силу, *действием,* а в субъекте, в котором изменяется или производится какая-нибудь простая идея,— *пассивным состоянием.* Хотя эта действенная сила может быть весьма разнообразной, а следствия — почти бесконечными, мы все-таки, кажется мне, можем ее представлять себе только как модусы мышления и воли в разумных существах и только как модификацию движения в физических телах. На мой взгляд, я утверждаю, мы не можем представлять себе ее чем-нибудь другим, кроме того и другого. Я признаю, что, помимо их, не имею никакого понятия, никакой идеи ни о каком действии, которое произвело бы какое-нибудь следствие; оно совершенно чуждо моему мышлению, пониманию и знанию, так же не ясно для меня, как пять других чувств или идеи цветов для слепого. И поэтому *многие слова, обозначающие как будто какое-то* действие, на деле обозначают вовсе не действие, или modus operandi [86], а только *следствие* вместе с некоторыми состояниями существа, подвергающегося воздействию,

или действующую причину. Например, сотворение и уничтожение заключают в себе идею не действия или способа, которыми они производятся, а только (идею) причины и сделанной вещи. Когда крестьянин говорит, что холод замораживает воду, то хотя слово «замораживает» и означает как будто некоторое *действие,* но на деле оно обозначает всего только следствие, не заключая в себе никакой идеи действия, посредством которого оно произведено, т. е. это слово означает только то, что вода, прежде жидкая, стала твердой и плотной.

12. *Смешанные модусы образуются также и из других идей.* Я думаю, мне нет нужды отмечать здесь, что хотя сила и действие составляют огромное большинство смешанных модусов, обозначаемых именами и хорошо знакомых человеческому уму и речи, однако другие простые идеи и их различные сочетания *не* исключены. Еще менее кажется мне *необходимым перечислять все* установившиеся *смешанные модусы* вместе с именами. Это составило бы словарь из большинства слов, употребляющихся в богословии, этике, праве, политике и разных других науках. Все, что требуется для моей настоящей цели,— это показать, какого рода идеи я называю *смешанными модусами,* как приобретает их ум и что они суть сочетания, составленные из простых идей, получаемых от ощущения и рефлексии. Полагаю, что я это сделал.

Глава двадцать третья
О НАШИХ СЛОЖНЫХ ИДЕЯХ СУБСТАНЦИЙ

1. *Как образуются идеи субстанций?* Получая, как я говорил, в большом числе простые идеи от *чувств,* так как они находятся во внешних вещах, или от *рефлексии* над своими собственными действиями, ум замечает также, что некоторое число этих простых идей находится постоянно вместе. Так как мы предполагаем, что они относятся к одной вещи, и так как слова годны для обозначения общих понятий и употребляются для вящей быстроты, то мы называем объединенные таким образом в одном субъекте идеи одним именем, а впоследствии по невнимательности склонны говорить и думать о том, что на деле есть лишь сочетание многих идей, как об одной простой идее. Ибо, как я уже сказал, не представляя себе, как эти простые идеи могут существовать самостоятельно, мы привыкаем предполагать некоторый *субстрат,* в котором

они существуют и от которого проистекают, а потому мы этот субстрат называем *субстанцией.*

2. *Наша идея субстанции вообще.* Так что, если кто проверит себя насчет своего *понятия о чистой субстанции вообще,* он найдет, что его идея субстанции вообще есть не что иное, как только предположение о неизвестном ему носителе тех качеств, которые способны вызывать в нас простые идеи и которые обыкновенно называются акциденциями. На вопрос «Что же такое тот предмет, которому присущи цвета или вес?» нельзя дать другого ответа, кроме следующего: «Плотные протяженные части». Если же кого-нибудь спросят: «А чему присуща плотность и протяженность?», то он очутится в ненамного лучшем положении, чем упоминавшийся выше обитатель Индии, который утверждал, что мир стоит на большом слоне, и на вопрос «На чем же стоит слон?» отвечал: «На большой черепахе»; но, когда от него опять пожелали узнать, что служит опорой для широкоспинной черепахи, он ответил: «Что-то, не знаю что» [87] Вот так и мы здесь — как и во всех других случаях, когда мы употребляем слова, не имея ясных и отличных друг от друга идей, — говорим, как дети, которые, если о чем-нибудь таком, чего они не знают, их спросят «Что это такое?», сейчас же дают этот удовлетворительный ответ, что это есть *что-то.* На самом деле, и у детей, и у взрослых такой ответ означает только то, что они не знают, что это такое, что о вещи, которую они, по их мнению, знают и о которой говорят, они вообще не имеют отличной от других идеи и что, следовательно, относительно ее они в полном неведении. Таким образом, наша идея, которой мы даем общее имя «субстанция», есть лишь предполагаемый, но неизвестный носитель тех качеств, которые мы считаем существующими. А так как мы воображаем, что они не могут существовать sine re substante, «без чего-нибудь, поддерживающего их», то мы называем этот носитель substantia, что в буквальном смысле слова означает «стоящее под чем-нибудь» или «поддерживающее».

3. *О видах субстанций.* Составив, таким образом, неясную и относительную идею субстанции вообще, мы получаем *идеи отдельных видов субстанций,* собирая такие сочетания простых идей, которые по опыту и наблюдению чувств людей были восприняты существующими вместе и которые поэтому считаются проистекающими от особого внутреннего строения или неизвестной

сущности данной субстанции. Так мы получаем идеи человека, лошади, золота, воды и т. д. И я обращаюсь к собственному опыту каждого, имеет ли он какую-нибудь другую ясную идею этих субстанций, которая была бы чем-то большим, чем идеей некоторых совместно существующих простых идей. Обычные качества, замечаемые в железе или алмазе, взятые вместе, составляют истинную сложную идею этих субстанций, которую кузнец или ювелир знает обыкновенно лучше философа. Что бы ни толковал последний про субстанциальные формы, у него нет другой идеи этих субстанций, чем та, что составлена из простых идей, которые можно найти в них. Мы должны обратить внимание только на то, что наши сложные идеи субстанций помимо всех составляющих их простых идей заключают в себе всегда смутную *идею чего-то,* к чему они относятся и в чем существуют. Поэтому, говоря о каком-нибудь виде субстанций, мы говорим, что она есть *нечто* имеющее такие-то или такие-то качества, как тело есть *нечто,* имеющее протяжение, форму и способное к движению; дух есть *нечто* способное мыслить; и таким же образом мы говорим, что твердость, рыхлость и сила притягивать железо суть качества, которые можно найти в магните. Такие и подобные обороты речи указывают на то, что субстанция всегда считается *чем-то,* кроме протяженности, формы, плотности, движения, мышления или других доступных наблюдению идей, хотя мы и не знаем, что она такое.

4. *Нет ясной идеи субстанции вообще.* Поэтому, когда мы говорим или мыслим о каком-нибудь отдельном виде телесных субстанций, как лошадь, камень и т. д., то, хотя наша идея его есть только сочетание или соединение различных простых идей тех чувственных качеств, которые мы обыкновенно находили объединенными в предмете, называемом *лошадью* или *камнем,* но, не будучи в состоянии постигнуть, как эти качества могут существовать одни или друг в друге, мы предполагаем, что они существуют на некоторой общей основе — носителе — и поддерживаются ею. *Этот носитель мы обозначаем именем* «субстанция», хотя мы, наверное, не имеем ясной и отличной от других идеи того, *что* предполагаем носителем.

5. *Идея духовной субстанции столь же ясна, как идея телесной субстанции.* То же самое относится к действиям души, т. е. мышлению, рассуждению, страху и т. д. Не считая, что они существуют самостоятельно, и не понимая, как могут они принадлежать телу или

вызываться им, мы склонны признавать их действиями некоторой другой *субстанции*, которую мы называем *духом*. Отсюда очевидно, что так как наша идея, или понятие, материи есть не что иное, как понятие о *чем-то* таком, в чем существуют те многочисленные чувственные качества, которые воздействуют на наши чувства, то *наше понятие о субстанции духа будет таким же ясным, как и понятие о субстанции тела*, если мы предположим субстанцию, в которой существуют *мышление, знание, сомнение*, сила движения и т. д.; одну субстанцию (не зная, что это такое) мы предполагаем *субстратом* простых идей, получаемых нами извне, другую (в такой же степени не зная, что это такое) — *субстратом* тех действий, которые мы испытываем внутри себя. Стало быть, ясно, что идея телесной *субстанции*, материи так же далека от наших понятий и взглядов, как и идея духовной *субстанции*, или *духа*, поэтому, из того что у нас нет никакого понятия о *субстанции* духа, мы так же не можем делать вывод о его несуществовании, как и отрицать на том же самом основании существование тела. Ибо отрицать существование тела на том основании, что у нас нет ясной и отчетливой идеи *субстанции* материи, так же разумно, как говорить, что нет духа, потому что у нас нет ясной и отчетливой *идеи субстанции* духа.

6. *О видах субстанций.* Какова бы ни была поэтому скрытая и отвлеченная природа *субстанции* вообще, все *наши* идеи *отдельных, различных видов субстанций* только различные сочетания простых идей, совместно существующих в такой, хотя и неизвестной, причине их единства, благодаря которой целое существует само собою. Только с помощью таких сочетаний простых идей мы представляем себе отдельные виды *субстанций*; таковы те идеи различных видов их, которые мы имеем в своей душе, и только такие сочетания обозначаем мы для других видовыми их именами, каковы, например, «человек», «лошадь», «солнце», «вода», «железо». Слыша эти слова, каждый понимающий язык образует в своей душе сочетание тех различных простых идей, которые он обыкновенно наблюдал или воображал существующими вместе под этим наименованием и которые все он предполагает находящимися в неизвестном общем субъекте и, так сказать, привязанными к нему, а сам субъект не присущ ничему другому. А между тем очевидно, и это призна́ет каждый после исследования своих собственных

мыслей, что идея какой угодно субстанции — золота ли, лошади, железа, человека, купороса или хлеба — есть лишь идея тех чувственных качеств, которые он полагает неотъемлемыми от субстанции, добавляя предположение субстрата, как бы поддерживающего эти качества, или простые идеи, которые, по его наблюдениям, существуют объединенными друг с другом. Так, что такое *идея солнца*, как не соединение различных простых идей — идей света, теплоты, круглоты, постоянного правильного движения на определенном расстоянии от нас и, быть может, некоторых других идей, смотря по тому, с какой точностью человек, который мыслит и говорит о солнце, наблюдает те чувственные качества, идеи или свойства, которые находятся в предмете, называемом им *солнцем?*

7. *Сила составляет значительную часть наших сложных идей субстанций.* Ибо наиболее совершенную идею какого-нибудь отдельного вида *субстанции* имеют люди, собравшие и соединившие больше всего имеющихся у него простых идей, к которым нужно причислить также его активные силы и пассивные состояния, хотя они и не простые идеи, но в этом отношении их для краткости удобно к ним причислить. Так, сила притягивать железо есть одна из идей, принадлежащих к сложной идее той субстанции, которую мы называем *магнитом,* а способность быть притянутым есть часть той сложной идеи, которую мы называем *железом,* причем эти силы считаются качествами, присущими этим вещам. Так как всякая *субстанция* наблюдаемыми в ней силами так же способна изменить некоторые чувственные качества в других вещах, как и вызвать в нас непосредственно от нее воспринимаемые нами простые идеи, то с помощью вызываемых своим действием в других вещах новых чувственных качеств она раскрывает нам силы, которые через это опосредствованно действуют на наши чувства так же закономерно, как чувственные качества вещей делают это непосредственно. Мы, например, непосредственно через свои чувства воспринимаем в огне его теплоту и цвет, которые при надлежащем рассмотрении являются в нем лишь силами, вызывающими в нас эти идеи; через свои чувства воспринимаем мы также цвет и хрупкость древесного угля, достигая этим познания еще одной силы огня, которая состоит в изменении цвета и плотности дерева. В первом случае непосредственно, во втором опосредствованно огонь раскрывает нам эти различные силы, которые мы поэтому рассматриваем как часть свойств огня и, таким образом,

делаем их частью сложных идей его. Все те силы, которые мы познаем, ограничиваются исключительно изменением некоторых чувственных качеств в тех вещах, на которые они воздействуют, заставляя их тем самым доставлять нам новые чувственные идеи. Потому я и причислил эти силы к простым идеям, образующим сложные идеи разного рода *субстанций,* хотя эти силы, рассматриваемые сами по себе, суть в действительности сложные идеи. И я желал бы, чтобы меня понимали в этом более широком смысле, если я назову одну из этих *возможностей или способностей к действию среди простых идей,* которые мы припоминаем в своей душе, когда думаем об *отдельных субстанциях,* ибо различные силы, находящиеся в последних, необходимо принимать в соображение, если мы хотим составить верные, определенные понятия о различных видах субстанций.

8. *А почему?* Мы не должны удивляться тому, что *силы составляют бóльшую часть наших сложных идей субстанций:* их вторичные качества таковы, что в большинстве случаев служат главным образом для того, чтобы отличать субстанции друг от друга, и обыкновенно образуют значительную часть сложной идеи различных видов их. Когда наши чувства не в состоянии выявить нам величину, строение и форму мельчайших частиц тел, от которых зависят их действительное строение и различия между ними, мы вынуждены пользоваться их вторичными качествами как характерными признаками и знаками, по которым мы составляем в своей душе их идеи и отличаем их друг от друга. Но все эти вторичные качества, как уже было показано, суть не что иное, как только силы, ибо цвет и вкус опиума, как и его снотворное, болеутоляющее свойство,— это только силы, зависящие от его первичных качеств, которыми он способен производить различные воздействия на различные части нашего тела.

9. *Три вида идей образуют наши сложные идеи субстанций. Идеи, образующие наши сложные идеи телесных субстанций,* бывают следующих трех видов. Во-первых, идеи первичных качеств вещей, которые выявляются нашими чувствами и находятся в вещах даже тогда, когда мы их не воспринимаем; таковы величина, форма, число, расположение и движение частиц тел, причем эти качества действительно находятся в вещах, обращаем ли мы на них внимание или нет. Во-вторых, вторичные чувственные качества, зависящие от первичных; они — не что иное, как силы этих субстанций, вызывающие в нас

различные идеи через наши чувства; эти идеи не находятся в самих вещах; разве что они находятся в них лишь постольку, поскольку что-либо может находиться в том, что является его причиной. В-третьих, способность, рассматриваемая нами в каждой субстанции, вызывать или претерпевать такие изменения первичных качеств, чтобы измененная таким образом субстанция вызывала в нас идеи, отличные от прежних; эти способности называются активными и пассивными силами, и все такие силы, насколько мы имеем о них какое-нибудь знание или понятие, проявляются исключительно в простых чувственных идеях. В самом деле, какие бы изменения магнит ни имел силу производить в мельчайших частицах железа, мы совсем не имели бы понятия о какой-нибудь силе его воздействия на железо, если бы этого не обнаруживало ощущаемое движение последнего. И я не сомневаюсь, что повседневно встречающиеся нам тела обладают силой вызывать друг в друге тысячи изменений, о которых мы никогда не подозреваем, потому что они никогда не обнаруживаются в следствиях, доступных ощущениям.

10. *Силы составляют значительную часть наших сложных идей субстанций.* Поэтому *силы* действительно *составляют значительную часть наших сложных идей субстанций.* Кто исследует свою сложную идею золота, тот увидит, что некоторые составляющие ее идеи есть только силы, как-то: сила расплавляться, но не уничтожаться в огне, сила растворяться в царской водке [88]; эти идеи настолько же необходимы для составления нашей сложной идеи золота, как и [идеи] его цвета и веса, да и эти последние, если рассматривать их должным образом, есть не что иное, как различные силы. Говоря по правде, желтизна фактически не находится в золоте, а есть сила в золоте, способная при надлежащем освещении его вызывать в нас эту идею с помощью наших глаз. Теплота же, которую мы не можем исключить из нашей идеи солнца, в действительности так же мало находится в солнце, как и вводимый солнцем в воск белый цвет. И то и другое одинаково являются силами солнца, которые при помощи движения и формы его незаметных частиц воздействуют, с одной стороны, на человека, так что он получает идею теплоты; с другой стороны, на воск, так что он делается способным вызывать в человеке идею белого.

11. *Нынешние вторичные качества тел исчезли бы, если бы мы могли обнаружить первичные качества их*

мельчайших частиц. Будь наши чувства достаточно остры для различения мельчайших частиц тел и действительного строения, от которого зависят чувственные качества тел, они, несомненно, вызывали бы в нас совершенно другие идеи. И тогда то, что представляет собой теперь желтый цвет золота, исчезло бы, и вместо него мы увидели бы удивительное сцепление частиц определенного размера и формы. Это нам ясно показывает микроскоп. То, что невооруженному глазу представляется как определенный цвет, при таком увеличении остроты наших чувств оказывается совершенно иной вещью; изменившаяся таким образом, так сказать, величина мельчайших частиц окрашенного предмета для нашего обыкновенного зрения вызывает в нас идеи, отличные от тех, которые оно вызывало раньше. Песок, например, или истолченное стекло, которые для невооруженного глаза непрозрачны и белы, в микроскопе прозрачны. Рассматриваемый таким способом волос теряет свой прежний цвет и в значительной мере прозрачен, с примесью ярких сверкающих красок, как это бывает при преломлении лучей в алмазах и других прозрачных телах. Кровь невооруженному глазу кажется совершенно красной; но в хорошем микроскопе, где можно различить ее более мелкие части, в ней видны только несколько красных шариков, плавающих в прозрачной жидкости. И неизвестно, в каком виде предстали бы перед нами эти красные шарики, если бы можно было найти стекла, которые бы увеличили их еще в тысячу или в десять тысяч раз.

12. *Наши способности обнаруживать соответствуют нашему состоянию.* Бесконечно мудрый творец людей и всех вещей вокруг нас приспособил наши чувства, способности и органы к удобствам жизни и к нашим здешним делам. Своими чувствами мы способны познавать, различать и исследовать вещи настолько, чтобы употреблять их для своей пользы и различными путями приспособлять к нуждам этой жизни. Мы приобрели достаточно глубокие знания поразительного устройства и удивительных действий вещей, чтобы восхищаться мудростью, силой и добротой их творца и восхвалять его. У нас нет недостатка в способностях достигнуть такого знания, и оно соответствует нашему теперешнему состоянию. Но бог, по-видимому, не имел намерения дать нам совершенное, ясное и адекватное знание вещей, которое, быть может, выше разумения всякого конечного существа. Мы одарены способностями (как ни грубы и ни слабы они) замечать

в сотворенном мире столько, сколько нужно для того, чтобы прийти к познанию творца и своих обязанностей, и нам дано совершенно достаточно способностей позаботиться об удобствах жизни. А в этом и состоят наши дела в этом мире. Но если бы наши чувства изменились и стали гораздо живее и острее, внешний вид и облик вещей был бы для нас совершенно иным и, я склонен думать, был бы несообразен с нашим существованием или по крайней мере благополучием в обитаемой нами части вселенной. Кто подумает, как мало наш организм способен вынести перемещение в такие части атмосферы, которые не намного выше тех, в которых мы обыкновенно дышим, тот будет иметь основания остаться довольным, что на предназначенном нам жилище — земном шаре — премудрый строитель привел в соответствие наши органы с воздействующими на них телами. Если бы наше чувство слуха было лишь в тысячу раз острее нынешнего, то как оглушал бы нас постоянный шум! В самом тихом уединении нам было бы тогда труднее спать или размышлять, чем в гуще морского сражения. Более того, если наиболее поучительное наше чувство — зрение было бы у кого-нибудь в тысячу или в сто тысяч раз острей того, чем оно бывает теперь при помощи самого лучшего микроскопа, то он невооруженным глазом видел бы тогда предметы, в несколько миллионов раз меньшие самого мелкого видного ему теперь предмета, и таким образом подошел бы ближе к выявлению сцепления и движения мельчайших частиц телесных вещей и во многих случаях, вероятно, приобрел бы идеи их внутреннего строения. Но тогда он очутился бы совсем в другом мире, нежели остальные люди; ничто не казалось бы одним и тем же ему и другим, видимые идеи всех вещей были бы различны, так что я сомневаюсь, мог ли бы он при таком полном различии внешнего вида говорить с остальными людьми об объектах зрения или иметь какую-нибудь беседу о цветах. Такая острота и чувствительность зрения, быть может, не могла бы переносить яркого солнечного сияния или даже ясного дневного света, а могла бы воспринимать сразу лишь очень незначительную часть какого-нибудь предмета, и притом лишь на очень близком расстоянии. И если бы при помощи таких глаз-микроскопов (если так можно назвать их) человек мог дальше обыкновенного проникнуть в таинственный состав и первоначальную структуру тел, он получил бы мало выгоды от такой перемены, если бы такое острое зрение не годилось для

того, чтобы провести его на рынок или на биржу, если бы он не видел на надлежащем расстоянии вещей, которых ему нужно избегать, и не различал, подобно другим людям, встречающихся ему предметов по их чувственным качествам. Человек, одаренный таким острым зрением, что может видеть расположение мельчайших частиц часовой пружины и наблюдать, от какого особого строения и толчка зависит ее упругое движение, без сомнения, обнаружил бы удивительные вещи. Но если бы устроенные таким образом глаза не могли охватить одним взглядом стрелки и знаки на циферблате и тем самым видеть на расстоянии, который час, то их владелец не был бы очень счастлив от такой остроты, которая, открыв ему таинственное расположение частей механизма, в то же время не позволяла бы ему пользоваться им.

13. *Предположение относительно духов.* Здесь я просил бы позволения высказать одно свое странное предположение. Мы имеем некоторое основание думать (если можно колько-нибудь верить сообщению о вещах, которых не может объяснить наша философия), что духи могут облекаться в тела различного объема, формы и строения частиц. Не заключается ли одно большое преимущество некоторых из них перед нами в том, что они способны создавать и формировать себе такие органы ощущения, или восприятия, какие подходят им для их данной цели и состояния объекта, который они намерены рассмотреть? В самом деле, как превосходил бы всех других своими знаниями человек, который обладал бы способностью так изменять строение своих глаз (только одного [органа] чувств), чтобы оно было приспособлено ко всем различным степеням зрения, которые мы научились схватывать при помощи стекол (случайно обнаружив их). Сколько чудес открыл бы тот, кто мог бы так приспособить свои глаза ко всем видам объектов, чтобы видеть, когда ему будет угодно, форму и движение мельчайших частиц в крови и других соках животных так же явственно, как он видит в других случаях форму и движение самих животных! Но если бы в нашем теперешнем состоянии неизменные органы были так устроены, чтобы обнаруживать форму и движение мельчайших частиц тел, от которых зависят чувственные качества, замечаемые нами в них теперь, то это, быть может, не дало бы нам никакой выгоды. Бог, без сомнения, устроил наши органы так, как это всего лучше для нас в нашем настоящем состоянии. Он привел нас в соответствие с телами, которые нас

окружают и с которыми мы имеем дело. И хотя мы не можем со своими способностями достигнуть совершенного знания вещей, однако они служат нам достаточно хорошо для указанных выше целей, которые имеют для нас важное значение. Я прошу у читателя прощения, что излагаю перед ним такую дикую фантазию относительно способов восприятия у стоящих выше нас существ. Но какой бы странной она ни была, я сомневаюсь, что мы можем представлять себе что-либо о познавательных способностях (knowledge) ангелов как-нибудь иначе, чем сообразно тому, что мы находим и наблюдаем в себе самих. И хотя мы не можем не признавать, что бесконечная сила и мудрость божия в состоянии сотворить существа со множеством других, непохожих на наши способностей и путей постижения внешних вещей, однако наше мышление не может идти дальше наших собственных способностей — до такой степени невозможно нам расширить даже сами свои догадки за пределы идей, полученных от своих собственных ощущений и рефлексии. По крайней мере не должно ошеломить нас предположение, что ангелы иногда облекаются в тела: некоторые наиболее древние и наиболее ученые отцы церкви, по-видимому, верили, что у ангелов было тело; достоверно же то, что способ и вид их существования нам неизвестен.

14. *Сложные идеи субстанций.* Но возвратимся к рассматриваемому вопросу — к нашим идеям субстанций и к способам их получения. Я повторяю, *наши определенные идеи субстанций* есть не что иное, как *совокупность известного числа простых* идей, *считающихся соединенными в одной вещи.* Эти идеи субстанций в действительности есть идеи сложные и составные, хотя их обыкновенно называют простыми понятиями, а названия их — простыми словами. Например, идея, которую мы обозначаем словом «лебедь», есть белый цвет, длинная шея, красный клюв, черные ноги и перепонки на лапах — все это определенного размера — вместе со способностью плавать в воде и производить известного рода шум, а для человека, долгое время наблюдавшего эту породу птиц, быть может, некоторые другие свойства, которые не выходят за пределы простых чувственных идей, соединенных в одном общем предмете.

15. *Идея духовных субстанций так же ясна, как и идея телесных субстанций.* Кроме сложных идей материальных чувственных субстанций, о которых я только что говорил, мы можем составить также *сложную* идею *нематериально-*

го духа из простых идей, получаемых нами от той деятельности своей души, которую мы повседневно испытываем в самих себе, как мышление, разумение, хотение, познавание и способность начинать движение и т. д., существующие вместе в некоторой субстанции. И таким образом, соединяя вместе идеи мышления, восприятия, свободы и силы двигать себя и другие вещи, мы получаем столь же ясное восприятие и понятие нематериальных субстанций, как и материальных. Ибо если мы соединим и свяжем с субстанцией, о которой не имеем определенной идеи, идеи мышления, хотения или силы вызывать или останавливать телесное движение, то мы получим идею нематериального духа. Посредством же соединения идей сцепленных плотных частиц и силы быть приведенным в движение, связанных с субстанцией, о которой мы точно так же не имеем положительной идеи, мы получаем идею материи. Первая идея так же ясна и отчетлива, как и вторая: идеи мышления и приведения тела в движение так же ясны и отчетливы, как идеи протяженности, плотности и состояния движения (being moved); ибо идея субстанции в обоих случаях одинаково неясна или совсем отсутствует, представляя собой лишь предполагаемое «неизвестно что», для того чтобы нести те идеи, которые мы зовем акциденциями [89] И только вследствие недостатка рефлексии мы склонны думать, что наши чувства показывают нам только материальные вещи. При надлежащем рассмотрении каждый акт ощущения бросает одинаковый свет на обе области природы: телесную и духовную. В то время как я познаю посредством зрения, слуха и т. д., что вне меня есть некоторый физический предмет — объект данного ощущения, я могу познать с большей достоверностью, что внутри меня есть некоторое духовное существо, которое видит и слышит. Я должен прийти к убеждению, что это не может быть действием чистой, бесчувственной материи и даже не могло бы быть без нематериального мыслящего существа [90]

16. *Нет идеи отвлеченной субстанции.* Со сложной идеей чего-то протяженного, имеющего форму, цвет и всякие другие чувственные качества, что составляет все наше знание о данной вещи, мы так же далеки от идеи материальной субстанции, как если бы вообще о ней ничего не знали. И хотя мы воображаем, что *имеем* близкое знакомство с материей, и хотя люди уверены, что воспринимают и знают в телах много качеств, однако после исследования, быть может, окажется, что *первичных*

идей, *относящихся к телу, не больше и они не яснее идей, относящихся к нематериальному духу.*

17. *Сцепление плотных частиц и толчок — первичные идеи тела. Первичными идеями, свойственными только телу* в противоположность духу, *являются сцепление плотных* и, следовательно, отделимых друг от друга *частиц и сила сообщать движение толчком.* Именно эти первоначальные идеи я считаю присущими и свойственными только телу, ибо форма есть лишь следствие конечной протяженности.

18. *Мышление и двигательная сила — первичные идеи духа. Наши идеи, относящиеся исключительно к духу,— это мышление и воля,* или способность приводить тело в движение мыслью; следствие же ее — свобода. В то время как тело не может не сообщать посредством толчка своего движения другому телу, которое оно застает в состоянии покоя, душа может по своему усмотрению приводить тела в движение или воздерживаться от этого. Идеи существования, продолжительности и подвижности общи тому и другому.

19. *Духи способны к движению.* Нет основания считать странным то, что я *приписываю подвижность духам.* Не имея другой идеи движения, кроме перемены расстояния от других вещей, которые рассматриваются как пребывающие в покое, и, находя, что духи, подобно телам, могут оказывать воздействие только там, где они находятся, и что оказывают они воздействие в разное время в разных местах, я не могу не приписать перемену места всем конечным духам, ибо о бесконечном духе я не говорю здесь. Моя душа, будучи таким же реальным существом, как и мое тело, в такой же степени, как и само тело, несомненно, способна переменить свое расстояние от какого-нибудь другого тела или существа и, таким образом, способна к движению. Если математик может рассматривать известное расстояние или перемену этого расстояния между двумя точками, то, несомненно, можно представить себе также расстояние и перемену расстояния между двумя духами и, таким образом, представить себе их движение, их приближение и отдаление друг от друга.

20. Каждый знает по себе, что его душа может мыслить, хотеть и воздействовать на его тело в том месте, где она находится, и не может воздействовать на тело в каком-нибудь другом месте, отстоящем от нее на расстоянии ста миль. Никто не может представить себе,

чтобы его душа могла мыслить или двигать какое-нибудь тело в Оксфорде, пока он сам в Лондоне, и не может не знать, что его душа, соединенная с его телом, в течение всего пути между Оксфордом и Лондоном беспрерывно меняет место, так же как везущая его карета или лошадь; и мне кажется, можно утверждать, что она в действительности все это время находится в движении. А если не признают, что это доставляет нам достаточно ясную идею ее движения, надеюсь, признают таковым ее отделение от тела при смерти. В самом деле, мне кажется, невозможно рассматривать душу как уходящую из тела или оставляющую его и в то же время не иметь идеи ее движения.

21. Если кто возразит, что душа не может переменять место, потому что у нее нет никакого места, ибо духи находятся не in loco, но ubi [91], то, мне думается, этот способ выражения мало кому покажется веским теперь, в век, не особенно склонный удивляться или позволять обманывать себя подобными непонятными выражениями. Но если кто-нибудь в этом различении видит какой-нибудь смысл и считает, что оно применимо к нашему вопросу, то пусть он переведет его на понятную нам речь и из нее почерпнет доказательство того, что нематериальные духи не способны к движению. Действительно, *богу* нельзя приписывать движения, но не потому, что он нематериальный дух, а потому, что он бесконечный дух.

22. *Сравнение идей души и тела. Сравним* же нашу сложную идею нематериального духа с нашей сложной идеей тела и посмотрим, не является ли одна более неясной, чем другая, и в чем именно. Наша идея тела, на мой взгляд, есть протяженная плотная субстанция, способная сообщать движение толчком, а наша идея души как нематериального духа есть идея субстанции мыслящей и обладающей силой возбуждать движение в теле волею или мыслью. Таковы, на мой взгляд, *наши сложные идеи души и тела как идеи противоположные.* Посмотрим теперь, какая из них более неясная и трудная для понимания. Я знаю, что люди, мысли которых направлены на материальное и которые настолько подчинили свою душу своим чувствам, что редко мыслят о чем-нибудь другом, склонны утверждать, будто они не могут постигнуть мыслящей вещи, что, быть может, и верно. Но я утверждаю, что, если они хорошенько поразмыслят, им не легче будет постигнуть и протяженную вещь.

23. *Сцепление плотных частиц в теле так же трудно*

понять, как и мышление в душе. Если кто говорит что не знает, что́ в нем мыслит, то он хочет сказать, что не знает, какова субстанция этой мыслящей вещи. Но я повторяю, что нисколько не больше знает он и то, какова субстанция этой плотной вещи. Если он, далее, говорит, что не знает, как он мыслит, я отвечу, что не знает он и того, как он протяжен, как соединены или сцеплены вместе плотные части тела для образования протяженности. Хотя давление частиц воздуха может объяснить *сцепление различных частиц материи,* которые тяжелее частиц воздуха и у которых поры меньше корпускул воздуха, однако вес или давление воздуха не могут быть объяснением или причиной сцепления частиц самого воздуха. И если давление эфира [92] или какой-нибудь другой материи, более тонкой, нежели воздух, может соединять и крепко держать вместе составные части частиц воздуха, равно как и другие тела, то оно все-таки не может составлять связь для самого себя и соединять частицы, образующие каждую самую малую корпускулу этой materia subtilis [93] И как ни остроумна гипотеза, объясняющая соединение частиц ощущаемых тел давлением других внешних незаметных тел, она не распространяется на частицы самого эфира. Чем очевиднее доказывает она, что частицы других тел удерживаются вместе внешним давлением эфира и не могут иметь никакой другой понятной причины своего сцепления и связи, тем более оставляет она нас в неведении относительно сцепления частей у корпускул самого эфира. Мы не можем ни представить их себе без частей, потому что они тела и делимы, ни понять, как связаны их части, ибо, выходит, нет у них той причины сцепления, которая приводится как [причина] сцепления частиц всех других тел.

24. Но на самом деле никакое *давление окружающей жидкости,* как бы велико оно ни было, *не может быть* понято как *причина сцепления плотных частей материи.* Хотя такое давление может помешать отделению двух полированных поверхностей друг от друга в перпендикулярном к ним направлении, как это бывает при опыте с двумя [соединенными] полированными мраморными плитками, однако оно никогда и нисколько не помешает отделению их друг от друга посредством движения в направлении, параллельном этим поверхностям. Окружающая жидкость, имея полную свободу занимать любую точку пространства, покинутого телом в результате его

движения, сопротивляется движению соединенных вместе тел не более, чем она сопротивлялась бы движению одного тела, которое со всех сторон было бы окружено жидкостью и не касалось бы никакого другого тела. Отсюда если бы [,кроме соединения,] не было другой причины сцепления, то все части тел должны были бы быть легко отделимы друг от друга таким [,как указано выше,] скользящим движением, ибо если давление эфира есть достаточная причина сцепления, то не может быть сцепления там, где эта причина не действует. А так как это сцепление (как было показано выше) не может воспрепятствовать такому разъединению в параллельных направлениях, то, стало быть, на всякой воображаемой плоскости, пересекающей какую-нибудь массу материи, не может быть сцепления, как не может его быть между двумя полированными поверхностями, которые, несмотря ни на какое воображаемое давление жидкости, будут всегда легко соскальзывать одна с другой. И как ни ясна, по нашему мнению, наша идея протяженности тела, которая есть не что иное, как сцепление плотных частиц, но тот, кто хорошенько поразмыслит о ней в своем уме, будет, вероятно, иметь основание заключить, что *получить ясную идею того, как мыслит душа,* для него *не труднее,* чем иметь такую же идею того, *как протяженно тело.* Тело протяженно не более и не иначе, как связью и сцеплением своих плотных частиц; поэтому мы будем очень плохо понимать *протяженность* тела, если не постигнем, в чем состоит связь и сцепление его частиц. А последнее кажется мне столь же непонятным, как и способ мышления и то, как оно происходит.

25. Я знаю, большинство людей обыкновенно удивляются тому, как это кто-нибудь находит трудность в том, что, по их мнению, они наблюдают каждый день. «Да разве мы не видим,— сейчас же скажут они,— что части тел крепко связаны друг с другом? Может ли что-нибудь быть проще? И какое можно относительно этого питать сомнение?» Но то же самое я утверждаю относительно *мышления* и *произвольного движения:* «Да разве мы не испытываем его каждый момент в себе? И разве можно, стало быть, сомневаться в этом?» Я согласен, фактическая сторона очевидна. Но когда мы немного ближе рассмотрим ее и поразмыслим, как совершается факт, то, мне кажется, придем в недоумение в том и в другом случае и сможем понять сцепление частиц тела так же мало, как и то, каким образом мы сами воспринимаем или приходим

в движение. И хотел бы я, чтобы кто-нибудь вразумительно объяснил мне, как частицы золота или бронзы (которые только что в расплавленном виде были так же легко отделимы друг от друга, как частицы воды или песчинки песочных весов) в несколько минут соединяются и так крепко прилипают одна к другой, что их не может разделить никакая сила человеческих рук. Я полагаю, человеку мыслящему будет здесь трудно дать ответ своему собственному или чьему-нибудь другому разуму.

26. Тельца, составляющие ту жидкость, которую мы называем *водой*, так необычайно малы, что я никогда не слыхал, чтобы кому-нибудь в микроскоп (а я слыхал, что некоторые микроскопы увеличивают в 10 000, некоторые даже гораздо более чем в 100 000 раз [94]) удалось ясно видеть их объем, форму или движение. Притом частицы воды так мало связаны одна с другой, что малейшая сила заметно разделяет их. Более того, если мы рассмотрим их постоянное движение, мы должны будем признать, что они вовсе не имеют сцепления одна с другой. Но пусть только наступит резкий холод; эти маленькие атомы соединяются и твердеют; они сцепляются, и только большая сила может разъединить их. Тот, кто сумеет найти узы, так крепко связывающие в одно целое эти груды свободных телец, кто сумеет обнаружить связующее вещество, заставляющее их так плотно приставать друг к другу, тот откроет великую и еще неведомую тайну; но и после этого он еще будет довольно-таки далек от того, чтобы объяснить протяженность тела (которая представляет собой сцепление его плотных частиц), пока не сможет указать, в чем состоит соединение или скрепление частиц этих уз, или этого связующего вещества, или мельчайшей части существующей материи. Отсюда ясно, что это первичное и будто бы очевидное качество тела окажется, если его исследовать, столь же непостижимым, как все относящееся к нашему уму, а *плотную протяженную субстанцию так же трудно представить себе, как и субстанцию мыслящую и нематериальную*, какие бы возражения против этого ни выдвигались.

27. В самом деле, разовьем свою мысль немного дальше. То давление, которым пользуются для объяснения сцепления тел, так же непонятно, как и само сцепление, ибо если материю считать конечной (а она, без сомнения, такова), то пусть кто-нибудь устремит свой взор к пределам вселенной и посмотрит там, какие он может себе представить обручи, какие узы, чтобы они держали эту массу

материи вместе под таким сильным давлением, от которого сталь получает свою крепость, а частицы алмаза — свою твердость и неразрывность. Если материя конечна, она должна иметь свои пределы и что-нибудь должно препятствовать ее рассеиванию. Если для выхода из этого затруднения кто-нибудь устремится в пучину домыслов о бесконечности материи, то пусть он рассмотрит сам, какой свет бросит он этим на *сцепление* тел и насколько приблизится к уяснению его, сведя его к предположению, более всяких других нелепому и непонятному. И когда мы исследуем природу, причину и проявления протяженности тел (которая есть не что иное, как сцепление плотных частиц), она ясна и определенна не более, чем идея мышления.

28. *Что движение вызывается толчком или что оно сообщается мыслью, одинаково непонятно.* Другая наша идея тела — это [способность, или] сила, *сообщать движение посредством импульса или толчка,* и другая наша идея души есть сила *возбуждать движение мыслью.* Эти идеи, одну — тела, другую — души, ясно доставляет нам повседневный опыт. Но если мы опять начнем исследовать, как это происходит, мы и здесь *одинаково будем в неведении.* В самом деле, относительно сообщения движения толчком, при котором одно тело теряет столько движения, сколько приобретает другое, а это представляет собой самый обычный случай, мы не можем составить себе никакого другого представления, кроме как о переходе движения из одного тела в другое. На мой взгляд, это [мнение] так же неясно и непостижимо, как представление о том, каким образом наша душа мыслью приводит в движение или останавливает наше тело, а мы каждую минуту видим, что она это делает. Увеличение движения от толчка — мы иногда наблюдаем его или верим, что оно происходит,— еще менее понятно. Повседневный опыт ясно свидетельствует о движении и от толчка и от мысли; но способ, каким происходит оно, с трудом поддается нашему пониманию; в обоих случаях мы находимся в одинаковом затруднении, так что, когда мы рассматриваем движение и его сообщение от тела или от духа, идея, *относящаяся к духу, по меньшей мере столь же ясна, как* и *идея, относящаяся к телу.* Если же мы рассматриваем активную силу движения, или, если можно так выразиться, двигательную силу, то она гораздо яснее в духе, чем в теле. Два тела, помещенные в состоянии покоя друг возле друга, никогда не дадут

нам иной идеи силы приведения в движение одного другим, кроме как заимствованного извне движения; между тем душа каждый день доставляет нам идеи активной силы приведения тела в движение. А потому заслуживает нашего рассмотрения вопрос: не является ли активная сила отличительным свойством духов, а пассивная — отличительным свойством материи? Отсюда можно предположить, что сотворенные духи не совсем отделены от материи, потому что они и активны и пассивны. Чистый дух, т. е. бог, только активен; чистая материя только пассивна; те существа, которые и активны и пассивны, мы можем считать причастными и духу и материи. Как бы то ни было, я думаю, что наши идеи, относящиеся к духу, так же многочисленны и так же ясны, как и идеи, относящиеся к телу, субстанция каждого из которых одинаково неизвестна нам. Идея мышления в духе так же ясна, как идея протяженности в теле; а сообщение движения мыслью, которое мы приписываем духу, столь же очевидно, как сообщение движения толчком, которое мы относим к телу. Благодаря постоянному опыту мы замечаем то и другое, хотя наш ограниченный разум не может понять ни того, ни другого. Ибо всякий раз, как душа хочет бросить взгляд за пределы первоначальных идей, получаемых нами от ощущения или рефлексии, и вникнуть в их природу и способ их образования, мы находим, что она не открывает ничего, кроме своей собственной близорукости.

29. Итак, ощущение убеждает нас в том, что есть плотные, протяженные субстанции, а рефлексия — в том, что есть мыслящие субстанции. Опыт свидетельствует нам о существовании таких вещей и о том, что первые имеют силу двигать тело толчком, вторые — мыслью. В этом мы не можем сомневаться. Я повторяю, опыт каждую минуту доставляет нам ясные идеи тех и других субстанций. Но дальше этих идей как полученных из их соответствующих источников наши способности не простираются. Если мы станем дальше исследовать их природу, причины и способ, то поймем природу протяженности не яснее, чем природу мышления. Если мы захотим дать дальнейшее объяснение их, то объяснить одну столь же легко, как другую. Понять, как неизвестная нам субстанция может привести тело в движение мыслью, не труднее, чем понять, как неизвестная нам субстанция приводит тело в движение толчком. Так что выявить, в чем состоят относящиеся к телу идеи, мы способны не более, чем

выявить, в чем состоят идеи, относящиеся к духу. Отсюда мне кажется вероятным, что простые идеи, получаемые нами от ощущения и рефлексии, суть границы нашего мышления, дальше которых, несмотря ни на какие усилия свои, душа не может подвинуться ни на йоту и не в состоянии что-то выявить, когда она пытается проникнуть в природу и скрытые причины этих идей.

30. *Сравнение идеи тела с идеей духа.* Коротко говоря, *сравнение* нашей *идеи духа* с нашей *идеей тела* приводит к следующему: субстанция духа неизвестна нам, но в такой же степени неизвестна нам и субстанция тела. Мы имеем отличные друг от друга ясные идеи двух первичных качеств, или свойств тела, а именно плотных, сцепленных частиц и толчка; точно так же мы знаем и имеем отличные друг от друга ясные идеи двух первичных качеств, или свойств духа, а именно мышления и силы действия, т. е. силы начинать или останавливать различные мысли или движения. Мы имеем также идеи различных качеств, присущих телам, и притом идеи ясные и отличные друг от друга; эти качества суть только различные модификации протяженности сцепляющихся плотных частей и их движений. Точно так же мы имеем идеи различных модусов мышления, а именно веры, сомнения, намерения, страха, надежды; все они только различные модусы мышления. Мы имеем также идеи акта хотения и следующего за ним движения тела, а также идею движения духа совместно с телом, ибо, как было показано выше, дух способен к движению.

31. *Понятие духа является не более трудным, чем понятие тела.* Наконец, если это понятие о нематериальном духе, быть может, заключает в себе трудности, которые нелегко объяснить, то мы имеем вследствие этого так же мало основания отрицать существование таких духов или сомневаться в этом, как мало имеем основания отрицать существование тела или сомневаться в этом потому, что понятие тела связано с некоторыми трудностями, которые нам очень нелегко и, быть может, невозможно объяснить или понять. Пусть покажут мне в нашем понятии о духе что-нибудь более запутанное или более близкое к противоречию, чем то, что заключает в себе само понятие о теле. Делимость всякой конечной протяженности in infinitum, будем ли мы признавать или отрицать ее, приводит нас к выводам, которые невозможно объяснить или согласовать друг с другом в нашем понимании, к выводам, которые заключают в себе бо́льшую

трудность и более очевидную нелепость, нежели все, что может следовать из понятия о нематериальной познающей субстанции.

32. *Мы не знаем ничего, кроме наших простых идей.* И мы вовсе не должны удивляться этому. Имея лишь немного поверхностных идей вещей, обнаруживаемых нами только при помощи чувств извне или души, размышляющей о том, что она испытывает внутри себя, мы не знаем ничего, кроме этого; еще меньше мы знаем внутреннее строение и истинную природу вещей, не имея способности достигнуть этого знания. Мы приобретаем из опыта и обнаруживаем в самих себе знание и способность произвольного движения с такою же достоверностью, с какой мы знаем по опыту и обнаруживаем во внешних вещах сцепление и разъединение плотных частиц, т. е. протяженность и движение тел. Поэтому *мы имеем столько же оснований быть довольными своим понятием о нематериальном духе и существовании его, сколько и своим понятием о теле и существовании его.* В том, что мышление существует отдельно и независимо от плотности, не больше противоречия, чем в том, что плотность существует отдельно и независимо от мышления, ибо и то и другое лишь независимые друг от друга простые идеи. И я не знаю, почему, имея в себе одинаково ясные и отличные друг от друга идеи мышления и плотности, мы не можем допустить существования мыслящей вещи без плотности, т. е. *нематериальной* вещи, так же как мы допускаем существование плотной вещи без мышления, т. е. *материи*, особенно потому, что представлять себе, как мышление существует без материи, не труднее, чем представлять себе, как материя мыслит. Ибо всякий раз, как мы хотим идти дальше простых идей, получаемых нами от ощущения и рефлексии, и глубже вникнуть в сущность вещей, мы тотчас же впадаем в неведение и мрак, недоумение и затруднения и не можем обнаружить ничего, кроме своей слепоты и своего невежества. Но какая бы из этих сложных идей ни была наиболее ясной, идея ли тела или нематериального духа, одно очевидно — простые идеи, из которых они состоят, получены нами только от ощущения или рефлексии. Так обстоит дело со всеми нашими идеями субстанций и даже с идеей самого бога.

33. *Идея бога.* Если мы исследуем свою идею непостижимого высшего существа, то найдем, что приходим к ней тем же самым путем и что наши сложные идеи как бога,

так и отдельных духов составлены из простых идей, получаемых нами от *рефлексии:* Например, из того, что мы в себе самих испытываем, мы приобретаем идеи существования и продолжительности, знания и способности, удовольствия и счастья и разных других качеств и способностей, которые лучше иметь, чем не иметь. И когда мы хотим образовать идею, возможно более подходящую высшему существу, мы расширяем каждую из этих идей посредством идеи бесконечности и, соединяя их вместе, составляем свою сложную *идею бога.* А что душа обладает такой способностью расширять некоторые свои идеи, получаемые от ощущения и рефлексии, уже было показано выше [95].

34. Если я нахожу, что знаю немного вещей и некоторые из них, а быть может и все, несовершенно, то я могу составить идею вдвое большего знания, которое я могу удваивать дальше так же легко, как прибавлять к числу; и таким образом я могу увеличивать свою идею знания, распространяя ее объем на все существующие или возможные вещи. То же самое я могу делать и с более совершенным знанием вещей, т. е. со знанием всех их качеств, сил, причин, следствий, отношений и т. д., до тех пор, пока не будет вполне узнано все, что есть в них или каким-то образом может к ним относиться, и я могу таким образом составить идею бесконечного, или беспредельного, знания. То же самое можно делать с силою до тех пор, пока мы не дойдем до того, что называем бесконечным. То же самое можно делать с продолжительностью существования без начала и конца и таким образом составить идею вечного существа. Когда степень, или размеры, существования, силы, мудрости и всех других совершенств (о которых мы можем иметь какую-нибудь идею), приписываемых нами высшему существу, называемому нами богом, беспредельны и бесконечны, то мы составляем самую лучшую, к какой только способен наш ум, его идею. Но, я повторяю, все это делается посредством увеличения тех простых идей, которые мы получаем через рефлексию от деятельности нашего собственного ума, или через наши чувства от внешних вещей, до такой обширности, до какой может их простирать бесконечность.

35. Ибо бесконечность в соединении с нашими идеями существования, силы, знания и т. д. образует ту сложную идею, посредством которой мы, насколько можем, представляем себе наилучшим образом высшее существо.

Хотя по своей сущности, которой мы, конечно, не знаем (не зная реальной сущности булыжника, мухи или своей собственной), бог прост и несложен, однако, по-моему, я могу сказать, что мы не имеем другой идеи его, кроме сложной идеи существования, знания, силы, счастья и т. д., бесконечного и вечного. Все это отчетливые идеи, а некоторые из них, будучи относительными, в свою очередь составлены из других идей. Все эти идеи, полученные первоначально, как было показано выше, от *ощущения* или *рефлексии*, образуют нашу идею, или наше понятие, о боге.

36. *В нашей сложной идее духов нет других идей, кроме полученных от ощущения или рефлексии.* Далее нужно заметить, что, за исключением бесконечности, нет ни одной приписываемой нами богу идеи, которая не была бы также частью нашей сложной идеи других духов. Так как нашими простыми идеями, относящимися к чему-нибудь, кроме тела, могут быть только те, которые получаем через рефлексию от деятельности нашего собственного ума, мы не можем приписывать духам ничего другого, кроме того, что мы получаем отсюда. И все различие, которое мы можем установить между духами при размышлении о них, есть только различие в размере и степени их знания, силы, продолжительности, счастья и т. д. Что в своих идеях как *духов*, так и других вещей мы *ограничены идеями, которые получаем от ощущения и рефлексии*, очевидно из того, что в своих идеях духов, в какой бы степени, хотя бы даже в бесконечной, ни превосходили они своим совершенством идеи тел, мы не можем иметь никакой идеи того способа, которым эти духи раскрывают друг другу свои мысли, хотя мы и необходимо должны делать вывод, что отдельные духи — существа, обладающие в сравнении с нами более совершенным знанием и бóльшим счастьем,— должны также непременно иметь и более совершенный способ сообщать свои мысли, нежели мы, вынужденные пользоваться телесными знаками и особенно звуками, которые в наибольшем ходу потому, что являются самыми лучшими и быстрыми знаками, на какие мы способны. Но, не имея в себе никакого опыта непосредственного сообщения и, следовательно, никакого понятия о нем вообще, мы не имеем идеи того, как духи, не употребляющие слов, могут быстро сообщать свои мысли, и тем более как духи, не имеющие тела, могут быть хозяевами своих мыслей и по желанию сообщать или скрывать их, хотя мы непре-

менно должны предположить, что они обладают такою способностью.

37. *Краткое повторение.* Таким образом, мы видели, *какого рода идеи субстанций всех видов есть у нас,* в чем они состоят и как мы к ним приходим. Отсюда, мне кажется, вполне очевидно, что:

во-первых, все наши идеи различного рода субстанций суть не что иное, как совокупности простых идей вместе с предположением чего-то, к чему они относятся и в чем существуют, хотя мы не имеем никакой ясной, отчетливой идеи этого предполагаемого нечто;

во-вторых, все наши простые идеи, которые, объединенные в одном общем *субстрате*, составляют наши сложные идеи разного рода субстанций,— это идеи, получаемые нами только от *ощущения* или *рефлексии.* Так что даже в тех идеях, с которыми мы, по нашему мнению, знакомы лучше всего и к пониманию которых подходим всего ближе, в наших наиболее широких представлениях, мы не можем выходить за пределы этих простых идей. И даже в тех идеях, которые как будто дальше всех других от всего того, с чем мы имеем дело, и которые бесконечно превышают все, что мы можем заметить в себе самих через *рефлексию* или обнаружить в других вещах через *ощущение*, мы не можем достигнуть ничего, кроме простых идей, получен ных первоначально от *ощущения* или *рефлексии.* Это очевидно в наших сложных идеях ангелов, и в частности в идее самого бога;

в-третьих, большинство простых идей, составляющих наши сложные идеи субстанций, при надлежащем рассмотрении оказываются лишь силами, как бы мы ни были склонны принимать их за положительные качества. Например, наибольшая часть идей, составляющих нашу сложную *идею золота,*— это желтизна, большой вес, ковкость, плавкость, растворимость в царской водке и т. д., объединенные все в неизвестном *субстрате.* Все эти идеи — не что иное, как различные отношения к другим субстанциям, и в действительности не находятся в золоте, если последнее рассматривать само по себе, хотя они зависят от тех действительных и первичных качеств его внутреннего строения, посредством которых оно способно различным образом воздействовать на различные другие субстанции и испытывать воздействие с их стороны.

Глава двадцать четвертая
О СОБИРАТЕЛЬНЫХ ИДЕЯХ СУБСТАНЦИЙ

1. *Одна идея.* Кроме таких сложных идей различных единичных субстанций, как, например, идеи человека, лошади, золота, фиалки, яблока и т. д., душа имеет также *сложные собирательные идеи* субстанций. Я называю их так потому, что они состоят из многих отдельных субстанций, рассматриваемых вместе как объединенные в одну идею, и, связанные таким образом, считаются одной идеей. Хотя, например, идея такой совокупности людей, которая составляет войско, состоит из большого числа отдельных субстанций, тем не менее это одна идея в такой же мере, как и идея человека. Широкая собирательная идея всех тел, обозначаемая словом «мир», есть одна идея в такой же степени, как и идея самой малой частицы материи в мире, ибо для единства любой идеи достаточно, чтобы она рассматривалась как один образ или представление, хотя бы и составленное из какого угодно числа частей.

2. *Собирательные идеи субстанций образуются в уме посредством способности сложения.* Эти собирательные идеи субстанций ум составляет благодаря своей способности складывать и объединять различным образом простые или сложные идеи в одну, подобно тому как благодаря той же самой способности образует сложные идеи отдельных субстанций, состоящие из совокупности различных простых идей, объединенных в одну субстанцию. Соединяя различные отдельные субстанции, ум составляет собирательные идеи субстанций, например толпы, войска, роя, города, флота, точно так же как, соединяя повторные идеи единства, он образует собирательный модус, или сложную идею какого-нибудь числа, например двадцати или гросса и т. д. И всякий находит, что каждая из этих идей представляется его уму одною идеею, одним взглядом и что различные вещи под этим понятием он рассматривает как нечто одно, как один корабль или один атом. Понять, как армия в 10 000 человек может составить одну идею, не труднее, чем понять, как один человек составляет одну идею: объединить в одну идею большое число людей и рассматривать ее как одно уму так же легко, как объединить в одно целое все различные идеи, составляющие совокупность человека и рассматривать их все вместе как нечто одно.

3. *Все искусственные вещи суть собирательные идеи.* К такого рода собирательным идеям нужно причислить

большинство искусственных вещей, по крайней мере те вещи, которые составлены из различных субстанций. И действительно, если мы надлежащим образом рассмотрим, как объединены в столько-то единичных идей такие собирательные идеи, как «армия», «созвездие», «вселенная», то увидим, что они лишь искусственные образы, составленные умом, который одним взглядом охватывает очень отдаленные и независимые друг от друга вещи, чтобы, объединив их в одно понятие и обозначив одним названием, лучше рассматривать их и рассуждать о них, ибо нет вещей, как бы отдаленны или противоположны они ни были, которые ум не мог бы свести в одну идею посредством такого рода сложения, как это ясно показывает идея, обозначаемая словом «вселенная».

Глава двадцать пятая
ОБ ОТНОШЕНИИ

1. *Что такое отношение?* Кроме имеющихся в уме простых или сложных идей вещей, существующих сами по себе, есть другие идеи, которые ум получает от сравнения вещей друг с другом. При рассмотрении какой-нибудь вещи разум не ограничен именно этим объектом; он может как бы перенести всякую идею за ее пределы или по крайней мере заглянуть дальше ее, чтобы видеть, как она сообразуется с какой-нибудь другой идеей. Когда ум рассматривает какую-нибудь вещь так, что как бы приводит ее к другой вещи, ставит ее рядом с другою вещью и переносит свой взор с одной на другую, то это есть, как обозначают сами слова, *отношение* и *сравнение*.

Данные положительным вещам наименования, указывающие такое отношение и служащие знаками для того, чтобы направить мысли дальше самого наименованного предмета к чему-то отличному от него, мы называем *относительными*, а вещи, сводимые таким образом вместе,-- *соотнесенными*. Так, когда ум рассматривает Кая как такое положительное существо, он вносит в идею его только то, что действительно существует в Кае. Когда, например, я рассматриваю его как человека, я имею в своем уме только сложную идею вида «человек». Подобным же образом, когда я говорю: «Кай — белый человек», я лишь думаю о человеке с белой кожей. Но когда я называю Кая *мужем*, я намекаю и на другое лицо, а когда я называю его *более белым*, я намекаю на другую вещь. В обоих случа-

ях моя мысль направлена к чему-то вне Кая и приняты в соображение две вещи. А так как всякая идея, простая или сложная, может быть поводом к такому сопоставлению в уме двух вещей и как бы к одновременному их рассмотрению, хотя они все время признаются различными, то каждая наша идея может быть основанием отношения. В приведенном выше примере причиной наименования или отношения мужа являются брачный контракт и церемония бракосочетания с Семпронией, а поводом к утверждению, что Кай белее песчаника, является белый цвет его [кожи].

2. *Нелегко постигнуть отношения без соотносительных слов.* Указанные и подобные им *отношения, выраженные относительными словами, которым соответствуют другие слова с взаимным соответствием значений*, например «отец и сын», «большее и меньшее», «причина и следствие», *вполне очевидны* для всякого, и всякий с первого взгляда замечает это отношение. Ибо «отец и сын», «муж и жена» и другие подобные соотносительные слова кажутся так тесно связанными друг с другом и в силу привычки так легко согласуются и соответствуют друг другу в человеческой памяти, что при назывании одного из них мысли тотчас же идут дальше названной таким образом вещи, и все замечают отношение, и никто не сомневается в нем там, где на него так ясно намекают. Но где в языке нет таких соотносительных слов, там не всегда легко заметить отношение. Конечно, «наложница» — такое же относительное слово, как и «жена»; но в языках, где это и подобные ему слова не имеют соотносительных с ними терминов, люди не так склонны признать их за таковые, поскольку в них нет того очевидного признака отношения, которое имеется у слов соотносительных, как бы объясняющих друг друга и способных существовать только вместе. Оттого-то многие из тех слов, которые, как оказывается при надлежащем рассмотрении, содержат в себе очевидные отношения, были названы «внешними обозначениями». Но все слова, которые не являются пустыми звуками, должны обозначать идею, либо находящуюся в вещи, к которой прилагается название, и в таком случае идея положительна и рассматривается как связанная с вещью, которой дается наименование, и как существующая в ней; либо идея возникает из отношения, которое ум обнаруживает между этой вещью и чем-то от нее отличным, с чем он ее рассматривает, и тогда идея содержит в себе отношение.

3. *Некоторые слова, как будто безотносительные, содер-*

жат в себе отношения. Другой вид составляют *относительные слова*, которые не считаются ни относительными, ни внешними обозначениями, но под видом обозначения чего-то безотносительного в предмете *они* скрывают молчаливо принимаемое, хотя и менее заметное отношение. Таковы *с виду положительные* слова «старый», «большой», «несовершенный», о которых я буду иметь случай говорить подробнее в следующих главах.

4. *Отношение отличается от соотнесенных вещей.* Далее следует заметить, что идеи отношения могут быть одинаковы у людей, имеющих весьма различные идеи соотнесенных, или сравниваемых, вещей. Например, люди, имеющие весьма различные *идеи человека*, могут сходиться в понятии «отец»; это понятие прибавлено к субстанции, или человеку, и относится только к тому действию существа, называемого «человек», которым он способствует рождению существа, себе подобного, каков бы ни был при этом человек.

5. *Отношения могут измениться без изменения соотносящихся предметов.* Следовательно, *сущность отношения* состоит в сопоставлении, или сравнении, двух вещей друг с другом; от этого сравнения получает наименование одна вещь или обе. Если одна из этих вещей удаляется или перестает существовать, перестает существовать и соответствующее ей наименование, хотя другая вещь сама по себе вовсе не подвергается изменению. Например, Кай, которого я считаю сегодня отцом, завтра перестанет им быть только вследствие смерти его сына, без всякого изменения в нем самом. Более того, вследствие одной только мысленной перемены объекта, с которым сравнивают какой-нибудь предмет, этот самый предмет в одно и то же время может иметь противоположные обозначения. Про Кая, например, когда его сравнивают с разными лицами, правильно будет говорить, что он старше и моложе, сильнее и слабее и т. д.

6. *Отношение существует только между двумя предметами.* Все то, что существует и может существовать или рассматриваться как одна вещь, положительно. Не только простые идеи и субстанции, но также и модусы суть вещи положительные. Хотя составляющие их части очень часто находятся во взаимном отношении, но так как целое рассматривается как одна вещь и вызывает в нас сложную идею одной вещи, а эта идея является в нашем уме как бы одним изображением, хотя и представляет собой совокупность различных частей под одним

именем, то это целое есть положительная, или безотносительная, вещь, или идея. Хотя, например, части треугольника *относительны* при сравнении их друг с другом, однако идея целого есть положительная, безотносительная идея. То же самое можно сказать про семью, песню и т. д., ибо отношение может существовать только между двумя вещами, принимаемыми как две вещи [96] В отношении всегда должны быть две идеи, или вещи, либо действительно сами по себе отдельные, либо принимаемые за различные, и в то же время [должно быть] основание, или повод, к их сравнению.

7. *Все вещи могут находиться в каком-либо отношении.* Об отношении вообще можно заметить следующее.

Во-первых, *нет ничего*: ни простой идеи, ни субстанции, ни модуса, ни отношения, ни их названия, *чего нельзя было бы рассматривать почти бесконечное число раз* в отношении к другим вещам. Вот почему это составляет немалую часть человеческих мыслей и слов. Например, один-единственный человек может сразу находиться во всех нижеследующих отношениях, поддерживать их, а также и еще много других, как-то: отец, брат, сын, дед, внук, тесть, зять, муж, друг, враг, подданный, генерал, судья, покровитель, клиент, профессор, европеец, англичанин, островитянин, слуга, хозяин, владелец, полководец, выше, ниже, больше, меньше, старше, моложе, современник, похож, непохож и т. д.— почти в бесконечном их числе, потому что он может находиться в стольких отношениях, сколько может быть поводов к сравнению его с другими предметами на основании какого бы то ни было согласия, несогласия или другой связи; ибо *отношение*, как я сказал, есть способ сравнения или рассмотрения двух вещей вместе и присвоения на основании этого сравнения названия одной или обеим, иногда даже самому отношению.

8. *Идея отношений часто яснее идей соотнесенных предметов.* Во-вторых, об *отношении* можно далее заметить, что хотя оно не содержится в действительном существовании вещей и представляет собой нечто внешнее и прибавленное, однако обозначаемые относительными словами идеи бывают часто более ясными и определенными, чем идеи тех субстанций, к которым они относятся. Наше понятие об отце или брате намного яснее и определеннее нашего понятия о человеке, или, если хотите, ясную *идею отцовства* иметь легче, чем ясную идею *человечества*. Я могу гораздо легче представить себе, что

такое друг, нежели что такое бог, ибо для того, чтобы получить понятие об отношении, часто достаточно знания одного действия или одной простой идеи, между тем как для знания какой-нибудь субстанции необходима точно определенная совокупность различных идей. Едва ли можно предположить, чтобы человек, сравнивающий две вещи, не знал, в каком именно отношении он их сравнивает; поэтому, сравнивая какие-либо вещи, нельзя не иметь очень ясной идеи этого отношения. Стало быть, *идеи отношений в нашем уме могут быть* по меньшей мере *совершеннее и определеннее идей субстанций*, ибо знать все простые идеи, которые действительно находятся в какой-нибудь субстанции, обыкновенно бывает трудно; но в большинстве случаев довольно легко знать простые идеи, составляющие какое-нибудь отношение, о котором я мыслю или для которого имею название. Сравнивая, например, двух человек в отношении к их общим родителям, нам очень легко составить идею братьев, не имея еще совершенной идеи человека. В самом деле, так как выражения, означающие отношение, подобно другим словам, обозначают только идеи, а все эти идеи суть простые или составленные из простых, то для точного знания идеи, обозначаемой относительными терминами, достаточно иметь ясное представление о том, что есть основание отношений. А его можно получить, не имея совершенной и ясной идеи той вещи, которой приписывается отношение. Если, например, я имею понятие о том, что одна птица снесла яйцо, из которого вылупилась другая птица, то я имею ясную идею отношения матери к птенцу между двумя казуарами в Сент-Джеймском парке [97], хотя, быть может, у меня есть лишь очень смутная и несовершенная идея самих этих птиц.

9. *Все отношения сводятся к простым идеям.* В-третьих, хотя имеется много соображений, по которым вещи можно сравнивать друг с другом и, таким образом, много *отношений*, однако *все* они *сводятся к простым* идеям ощущения и рефлексии и касаются их; эти идеи, по моему мнению, составляют весь материал всего нашего знания. Чтобы стало яснее, я покажу это на примере наиболее значительных из отношений, о которых мы имеем какое-либо понятие, а также на примере некоторых [отношений], отстоящих как будто дальше всех от *чувства* или *рефлексии*. Несмотря на это, окажется, что мы получаем идеи этих отношений из указанных источников, и не останется сомнения, что наши понятия о них — это лишь

определенные простые идеи и происходят поэтому первоначально от чувства или от рефлексии.

10. *Слова, уводящие ум дальше обозначенного названием предмета, выражают отношение.* В-четвертых, так как *отношение* есть рассмотрение одной вещи вместе с другой, находящейся вне ее, то очевидно, что все слова, необходимо приводящие ум к каким-нибудь иным идеям, отличным от тех, которые считаются действительно существующими в той вещи, к которой прилагается слово,— все эти слова выражают отношение. Например, слова «человек черный, веселый, глубокомысленный, жаждущий, сердитый, протяженный» и подобные им безотносительны, потому что обозначают и указывают только на то, что существует или считается действительно существующим в человеке, обозначенном таким образом. Но слова «отец, брат, король, муж, более черный, более веселый» и т. д. вместе с обозначенным ими предметом заключают в себе также еще нечто отдельное и внешнее по отношению к его существованию.

11. *Заключение.* Изложив эти посылки насчет *отношения* вообще, я еще покажу теперь на некоторых примерах, как все наши *идеи отношения*, подобно другим идеям, составляются только из простых идей и в конце концов сводятся к простым идеям, какими бы ни казались они утонченными или далекими от ощущения. Я начну с наиболее обширного отношения, под которое подходят все существующие или возможные вещи,— это отношение *причины* и *следствия*. В следующей главе я рассматриваю, как идея этого отношения произошла из двух источников всего нашего знания — из *ощущения* и *рефлексии*.

Глава двадцать шестая
О ПРИЧИНЕ И СЛЕДСТВИИ И ДРУГИХ ОТНОШЕНИЯХ [98]

1. *Откуда приобретаются их идеи?* При восприятии своими чувствами постоянной смены вещей мы не можем не заметить, что многие отдельные качества и субстанции начинают существовать и что они получают свое существование от надлежащего применения и действия какого-нибудь другого предмета. От этого наблюдения мы и получаем свои *идеи причины* и *следствия*. То, что вызывает какую-нибудь простую или сложную идею, мы обозначаем общим названием «причина», а то, что вызывается,—

«следствие». Обнаруживая, например, что в субстанции, называемой нами воском, расплавление, представляющее собой простую идею, которой в субстанции прежде не было, постоянно вызывается применением известной степени теплоты, мы называем простую идею теплоты по отношению к расплавлению воска причиною, а само расплавление — следствием. Обнаруживая также, что субстанция, называемая деревом, которое есть определенная совокупность простых идей, превращается под воздействием огня в другую субстанцию, называемую золою, т. е. в другую сложную идею, состоящую из совокупности простых идей, совершенно отличной от той сложной идеи, которую мы называем деревом, мы считаем огонь по отношению к золе причиной, а золу — следствием. Так что все, что считается нами способствующим или содействующим образованию какой-либо отдельной простой идеи или совокупности простых идей, субстанции или модуса, которых прежде не существовало, находится поэтому для нашего ума в причинном отношении и получает от нас название причины.

2. *Творение, рождение, изготовление, изменение.* Получив таким образом понятие о *причине* и *следствии* от того, что наши чувства способны обнаружить в действиях тел друг на друга, а именно что *причина* есть то, что заставляет нечто другое — простую ли идею, субстанцию или модус — начать существовать, а *следствие* есть то, что получило свое начало от чего-нибудь другого, ум без особого труда разделяет различные источники происхождения вещей на два вида:

во-первых, когда вещь сделана совершенно заново, так что ни одна часть ее никогда не существовала раньше, когда, например, in rerum natura начинает существовать новая частица материи, которая раньше не имела бытия. Мы называем это *творением*;

во-вторых, когда вещь составлена из частиц, которые все существовали раньше, но сама эта вещь, сложенная, таким образом, из ранее существовавших частиц, которые, рассматриваемые все вместе, образуют данную совокупность простых идей, не *существовала* прежде в качестве данного человека, яйца, розы, вишни и т. д. Когда это относится к субстанции, произведенной обычным естественным образом по внутренней причине, но приведенной в действие внешней силой или причиной и действующей незаметными для ощущений путями, которых мы не постигаем, мы называем это *рождением*. Когда же причина

внешняя и следствие вызвано заметным для чувств разъединением или *соединением* различных частей, мы называем это *изготовлением*; таковы все искусственные вещи. Когда вызывается какая-нибудь простая идея, которой прежде в данном предмете не было, мы называем это *изменением*. Таким образом, человек рождается, а картина изготовляется; и человек и картина изменяются, когда в них производится какое-нибудь новое чувственное качество или простая идея, которой прежде в них не было. Те вещи, которых раньше не было и которые таким образом вызваны к существованию, суть *следствия*, а те вещи, которые вызывают это существование, суть *причины*. Мы можем заметить, что в этих и всех других случаях понятие *причины* и *следствия* берет свое начало в идеях, полученных от ощущения или рефлексии, и что это отношение, каким бы обширным оно ни было, сводится в конце концов к ним. Ибо для получения *идеи причины* и *следствия* достаточно рассматривать какую-нибудь простую идею или субстанцию как начинающую существовать благодаря действию какой-нибудь другой, без того чтобы знать способ этого действия.

3. *Отношение времени. Время* и *место* суть также основания очень широких отношений, которые касаются по крайней мере всех конечных существ. Но так как способ приобретения этих идей уже был показан нами в другом месте [99], то здесь достаточно будет указать, что большинство взятых от времени наименований вещей суть только отношения. Когда, например, кто-нибудь говорит: «Королева Елизавета жила шестьдесят девять, а царствовала сорок пять лет» [100], то эти слова выражают только отношение этой продолжительности к некоторой другой и означают только то, что продолжительность жизни королевы была равна шестидесяти девяти, а продолжительность ее правления — сорока пяти годовым обращениям солнца. И таковы все слова, отвечающие на вопрос «как долго?». Далее, смысл утверждения «Вильгельм Завоеватель вторгся в Англию около 1070 года» [101] заключается в том, что, когда принимают продолжительность от рождения нашего спасителя до настоящего времени за одну большую длительность, оно указывает, на каком расстоянии было это вторжение от обоих концов ее. И такой же смысл имеют все обозначающие время слова, которые отвечают на вопрос «когда?» и показывают только расстояние какой-нибудь точки времени от начала периода какой-либо большей продолжительности, от которого мы измеряем; с этим

началом мы вследствие этого и считаем ее соотносящейся.

4. Кроме указанных есть еще другие обозначающие время слова, которые обыкновенно считаются обозначающими положительные идеи, но по рассмотрении будут также признаны идеями, выражающими отношения. Таковы слова «старый», «молодой» и другие, которые содержат в себе и указывают отношение чего-нибудь к определенному отрезку времени, идеи которого у нас в уме. Так, закрепив в своих мыслях идею обычной продолжительности человеческой жизни, равной семидесяти годам, мы, когда говорим, что какой-то человек *молод*, хотим сказать, что его возраст составляет лишь небольшую часть того возраста, которого обыкновенно достигают люди; а когда мы называем его *старым*, мы хотим сказать, что продолжительность его жизни почти достигла конца того возраста, которого люди обыкновенно не превышают. Таким образом, это есть лишь сравнение отдельного возраста или отдельной продолжительности жизни того или другого человека с идеей той продолжительности жизни, которую мы в своем уме считаем обыкновенно присущей данному виду животных. Это ясно, когда мы применяем эти слова к другим существам. Человека называют молодым в двадцать лет и очень молодым в семь лет, лошадь же мы называем старой в двадцать лет, а собаку — в семь, потому что в каждом случае мы сравниваем их возраст с различными идеями продолжительности жизни, которые закреплены в нашем уме как присущие этим различным видам животных по обычному ходу вещей. Но мы не называем старыми солнце и звезды, хотя они и пережили много человеческих поколений, потому что не знаем, какой срок установлен *богом* для этого вида вещей. Слово «старый» подходит, собственно говоря, к тем вещам, которые по обычному ходу вещей в известный период времени на наших глазах приходят к концу от естественного упадка, и, таким образом, мы обладаем в своем уме как бы мерилом, с которым можем сравнивать различные части их существования во времени и называть их молодыми или старыми в зависимости от того отношения, в котором они находятся к нему; поэтому мы не можем сказать это в отношении алмаза или рубина — вещей, обычной продолжительности которых мы не знаем.

5. *Отношения места и протяженности.* Очень легко также наблюдать *отношение* вещей друг к другу по *месту* и расстоянию, как, например: «выше», «ниже», «на расстоянии одной мили от Черинг-Кросса [102], в Англии, в

Лондоне». Как в применении к продолжительности, так и в применении к *протяженности* и объему некоторые идеи выражают отношение, хотя мы их обозначаем словами, признаваемыми за положительные, как, например, «большой» и «малый» суть в действительности *отношения*. Ибо и здесь, на основе наблюдений, закрепив в своем уме идеи величины различных видов вещей, полученные от тех вещей, к которым мы больше всего привыкли, мы делаем их как бы образцами, по которым мы обозначаем объем других вещей. Так, мы называем большим такое яблоко, которое больше того сорта яблок, который мы обычно употребляем; мы называем «маленькой» такую лошадь, которая по своим размерам не соответствует обыкновенно имеющейся в нашем уме идее лошади. Для жителя Уэльса будет велика та лошадь, которая фламандцу покажется маленькой, потому что из-за различия пород лошадей в их странах у них также различные идеи, с которыми они сравнивают и в отношении к которым они дают свои названия «большой» и «маленький».

6. *Безотносительные слова часто обозначают отношения.* Подобным же образом «слабый» и «сильный» суть только *относительные наименования* силы, сравниваемой с некоторыми идеями большей или меньшей силы, которые в данное время есть у нас. Когда, например, мы говорим «слабый человек», мы подразумеваем человека, не обладающего такой силой или способностью двигать, какая обыкновенно бывает у людей вообще или у людей его роста, а это и есть сравнение его силы с нашей идеей обыкновенной силы людей вообще или людей такого роста. То же самое, когда мы говорим, что «все люди слабые создания»; «слабые» есть лишь слово, выражающее отношение и обозначающее несоразмерность между силой *бога* и людей. И в обыденной речи лишь отношение обозначает множество (быть может, бóльшая [их] часть) таких слов, которые на первый взгляд кажутся вовсе не имеющими такого значения. Таково, например, предложение «Корабль имеет необходимые запасы». В нем и «необходимые», и «запасы» суть слова, обозначающие отношение, потому что первое имеет отношение к осуществлению предполагаемого путешествия, а второе — к будущему потреблению. Что все эти отношения ограничены идеями, получаемыми от *ощущения* или *рефлексии* и сводятся к ним,— это слишком очевидно для того, чтобы понадобилось [еще] какое-либо объяснение.

Глава двадцать седьмая[103]
О ТОЖДЕСТВЕ И РАЗЛИЧИИ

1. *В чем заключается тождество?* Другим частным поводом к сравнению является для ума само существование вещей, когда, принимая какую-нибудь вещь за существующую в определенное время и в определенном месте, мы сравниваем ее с нею же самой, существующей в другое время, и на основании этого образуем *идеи тождества* и *различия*. Когда мы видим, что какая-нибудь вещь находится в каком-нибудь месте в какой-нибудь момент времени, мы уверены, что это (чем бы она ни была) есть эта же самая вещь, а не другая, которая в то же самое время существует в другом месте, как бы ни были похожи и неразличимы эти вещи во всех других отношениях. И *тождество* состоит в том, что идеи, которым оно приписывается, совсем не отличаются от того, чем они были в тот момент своего прошлого существования и с чем мы сравниваем их теперешнее существование. Ибо, никогда не находя и не представляя себе возможным, чтобы две вещи одного и того же рода могли существовать в одном и том же месте в одно и то же время, мы делаем верное заключение, что некая вещь, существующая где-нибудь и когда-нибудь, исключает всякую другую того же рода и только сама находится там. Когда, стало быть, мы спрашиваем, есть ли что-нибудь то же самое или нет, наш вопрос относится всегда к чему-то, что существовало в такое-то время и в таком-то месте и что в данный момент несомненно было тождественно себе и ничему другому. Отсюда следует, что одна вещь не может иметь двух начал существования, а две вещи — одного начала, потому что нельзя в один и тот же момент ни двум вещам одного и того же рода находиться или существовать в одном и том же месте, ни одной и той же вещи — в различных местах. Вот почему то, что имело одно начало, есть одна и та же вещь; а то, что имело начало, отличное от этого по времени и месту, есть не то же самое, а нечто другое. Затруднения в вопросе об этом произошли от малой заботы и слабого внимания к установлению точных понятий тех вещей, которым оно приписывается.

2. *Тождество субстанций. Тождество модусов.* У нас есть идеи только трех видов субстанций: 1) бог; 2) конечные духи; 3) тела́. Во-первых, бог безначален, вечен, неизменен и вездесущ; относительно его тождества не может быть поэтому сомнения. Во-вторых, так как конеч-

ные духи имели каждый определенное время и место начала своего существования, то отношение к этому времени и месту будет для каждого из них всегда определять его тождество, пока он существует. В-третьих, то же самое относится к каждой частице материи, которая остается той же самой, если к ней не прибавляют или из нее не вычитают материи.

Хотя эти три вида субстанций, как мы их называем, не исключают друг друга из одного и того же места, однако мы можем представлять себе лишь так, что каждая из них необходимо должна исключать всякую другую своего же вида из одного и того же места. Иначе понятия и слова «тождество и различие» были бы пусты и нельзя было бы различать между собой ни субстанций, ни чего-нибудь другого. Если бы, например, два тела могли быть в одном и том же месте в одно и то же время, то эти две частицы материи, большие или маленькие — все равно, должны были бы быть одним и тем же; более того, все тела должны были бы быть одним и тем же. Ибо по той же самой причине, по какой две частицы материи могут быть в одном месте, и все тела могут быть в одном месте: если считают это возможным, то это снимает разницу между тождеством и различием одного предмета и больше одного и делает ее смешною. Но так как есть противоречие в том, чтобы две или больше вещей составляли одну, тождество и различие есть отношения и способы сравнения, хорошо обоснованные и полезные для понимания. Так как все другие вещи суть лишь модусы или отношения, в конечном итоге сводящиеся к субстанции, то тождество и различие каждого отдельного их существования также будет определено тем же самым путем. Не может быть сомнения в различии только относительно вещей, существующих во временной последовательности, таких, как действия конечных существ, например *движение* и *мысль*, которые состоят в непрерывной цепи последовательности. В самом деле, пропадая в тот самый момент, когда начинаются, они не могут существовать в различные промежутки времени или в различных местах, как это могут предметы, устойчиво пребывающие. А потому ни движение, ни мысль не могут быть одними и теми же, если рассматривать их в разное время, так как каждая часть этих действий имеет особое начало существования.

3. Principium Individuationis [104]. Из сказанного легко усмотреть, в чем состоит столь искомый principium Individuationis. Этот принцип, очевидно, есть само существова-

ние, определяющее предмету любого вида его время и место, которые не могут быть общими у двух предметов одного и того же рода. Хотя это как будто легче понять на простых субстанциях и модусах, однако, когда поразмыслят, это окажется не более трудным и в отношении сложных субстанций и модусов, если только обращать внимание на то, к чему это применяется. Предположим, например, атом, т. е. непрерывное тело с одной неизменяющейся поверхностью, существующее в определенное время и в определенном месте; в какой бы момент его существования мы ни рассматривали его, в каждый данный момент он, очевидно, тождествен себе самому. Ведь будучи в данный момент тем, что он есть, и не чем иным, он остается тем же самым и должен оставаться таким все время, пока длится его существование, ибо все это время он будет тем же самым, а не другим. Подобным же образом если соединены вместе, в одну массу, два или больше атомов, то, по предыдущему правилу, каждый из этих атомов будет тем же самым. И пока эти атомы существуют соединенными вместе, масса, состоящая из тех же самых атомов, должна быть одной и той же массой или одним и тем же телом, как бы различно ни были перемешаны части. Но если один из этих атомов отнимают или прибавляют новый, то это больше не та же самая масса, не то же самое тело. Что касается живых организмов, то их тождество зависит не от массы одних и тех же частиц, а от чего-то иного, ибо у них изменение больших частиц материи не изменяет тождества. Дуб, выросший из саженца в большое дерево, а затем подрезанный, все время остается тем же самым дубом; жеребенок, ставший лошадью, которая бывает то откормленной, то тощей, все время остается той же самой лошадью, хотя в обоих случаях может быть явное изменение частей. Так что в действительности и в том и в другом случае масса материи не остается той же самой, хотя дуб действительно остается тем же самым дубом, а лошадь — той же самой лошадью. Причина здесь состоит в том, что в этих двух случаях — с массой материи и с живым организмом — *тождественность* применяется не к одному и тому же.

4. *Тождество растительных организмов.* Мы должны поэтому рассмотреть, чем отличается дуб от какой-нибудь массы материи. Мне кажется, вот чем. Масса материи представляет собой лишь сцепление частиц материи, все равно каким образом соединенных; дуб представляет собой такое расположение частиц материи, которое образует

части дуба, и такую организацию этих частей, которая способна воспринимать и распределять пищу так, чтобы поддерживать существование и образовывать древесину, кору и листья дуба, в чем и состоит растительная жизнь. И так как одним растением является то, что имеет такое строение частей в одном связном организме, участвующем в одной общей жизни, то растение продолжает быть тем же самым все время, пока оно участвует в той же самой жизни, хотя бы эта жизнь передавалась новым частицам материи, органически соединяемым с живым растением в такую же постоянную организацию, соответствующую этому виду растений. Так как эта организация, которой обладает в любой момент какая-то совокупность частиц *материи*, является в этой конкретной вещи чем-то особым и отличающимся от всех других вещей и представляет собой ту индивидуальную жизнь, которая до и после данного момента постоянно существует в одной и той же непрерывности частей, незаметно сменяющих друг друга и соединенных в растении в живой организм, то она имеет то тождество, которое делает растение тем же самым, а части его — частями того же самого растения в течение всего времени, пока они существуют объединенными в этой постоянной организации, способной сообщать общую жизнь всем частям, объединенным таким образом.

5. *Тождество животных.* Случай с *животными* не настолько отличается, чтобы отсюда нельзя было видеть, что́ составляет и сохраняет тождество животного. Нечто подобное представляют нам механизмы, и [они] могут служить иллюстрацией этого. Например, что такое часы? Ясно, что часы не что иное, как устройство или конструкция частей, приспособленная для определенной цели, которой она в состоянии достигнуть, когда к ней прикладывается достаточная сила. Если мы предположим, что этот механизм есть постоянное тело, все органические части которого восстанавливаются, развиваются или уменьшаются благодаря постоянному прибавлению или отделению незаметных частей, живущих одной общей для них жизнью, то мы получим нечто очень похожее на организм животного, с тем различием, что в животном приспособленность устройства и движение, в которых и состоит жизнь, возникают вместе, потому что движение приходит изнутри, а в механизмах сила, приходящая извне, часто отсутствует, когда все устройство в порядке и вполне пригодно к принятию ее.

6. *Тождество человека.* Это также показывает, в чем

состоит тождество того же самого *человека*: оно есть не что иное, как участие в одной и той же постоянной жизни непрерывно сменяющихся частиц материи, которые одна за другой органически соединяются с одним и тем же организмом. Кто будет усматривать *тождество* человека, сходное с тождеством других животных, в чем-нибудь другом, а не в надлежащим образом устроенном организме, который с определенного момента сохраняется как единая жизненная организация, причем частицы материи, соединенные в нем, сменяются беспрестанно, тому будет трудно признавать одним и тем же человеком *зародыш* и взрослого, сумасшедшего и здравомыслящего на основании любого предположения, которое вместе с тем не допускало бы возможности того, чтобы одним и тем же человеком были Сиф, Измаил, Сократ, Пилат, св. Августин и Чезаре Борджиа [105] Ибо если *тождество* одной только души делает человека одним и тем же, а в природе материи нет ничего такого, что мешало бы одному и тому же отдельному духу соединиться с различными телами, то возможно, что эти люди, жившие в разные эпохи и разного характера, были одним и тем же человеком. Такой способ выражения должен происходить от очень странного употребления слова «человек», применяемого к идее, из которой исключаются тело и внешний облик. Этот способ выражения еще труднее согласовать с понятиями тех философов, которые допускают метампсихоз и считают, что человеческая душа за свои провинности может быть вогнана в тело животных как в подобающие вместилища с органами, приспособленными к удовлетворению их животных наклонностей. Однако, я думаю, ни один человек, даже уверенный в том, что душа Гелиогабала поселилась в одной из его свиней, не станет утверждать, что эта свинья была *человеком* или Гелиогабалом [106]

7. *Тождество соответствует идее.* Стало быть, не единство субстанции охватывает все виды *тождества* или определяет его в каждом случае; но для того, чтобы правильно понимать тождество и правильно судить о нем, мы должны рассмотреть, какую идею обозначает слово, к которому оно применяется, ибо одно дело — быть той же самой *субстанцией*, другое — тем же самым *человеком* и третье — тем же самым *лицом*, если «лицо», «человек» и «субстанция» — это три слова, обозначающие три различные идеи, ибо какова идея, относящаяся к данному слову, таково же должно быть и *тождество*. И если бы на это обращали чуть больше внимания, то, вероятно, избежали бы

той великой путаницы, которая часто возникает в данном вопросе, а также немало кажущихся трудностей, особенно касающихся *тождества личности*, которого поэтому мы ниже коснемся.

8. *Один и тот же человек.* Животное есть живой организм. И следовательно, одно и то же животное представляет собой, как мы заметили, одну и ту же постоянную жизнь, сообщаемую различным частицам материи, последовательно соединяемым в этот организм. И что бы ни толковали про другие определения, старательное наблюдение не допускает сомнения в том, что идея в нашем уме, знáком которой в наших устах является звук «человек», есть не что иное, как идея животного определенного внешнего вида. Мне кажется, я могу быть уверен в том, что всякий, кто увидит существо своего собственного внешнего вида и сложения, будет всегда называть его *человеком*, хотя бы у этого существа всю жизнь было не больше разума, чем у кошки или попугая, и что, с другой стороны, всякий, кто услыхал бы, как кошка или попугай рассуждают, доказывают и философствуют, все-таки называл и считал бы их только кошкой и попугаем и утверждал бы, что в одном случае он встретил глупого, неразумного человека, а в другом — очень понятливого, разумного попугая. А для подтверждения предположения о разумном попугае достаточно рассказа очень известного писателя [107] Вот его слова:

«Мне хотелось услышать из собственных уст принца Маврикия объяснение распространенной, но вполне достоверной истории, которую я слышал так часто от многих других людей,— истории о старом попугае, который был у него в Бразилии во время его правления там и который говорил, спрашивал и отвечал на обыкновенные вопросы, как разумное существо, так что люди из свиты принца вообще считали это колдовством или бесовским наваждением, а один из его капелланов, впоследствии долго живший в Голландии, с того времени никак не мог переносить попугаев и утверждал, что во всех них сидит дьявол. Я слышал много подробностей этой истории, притом подтвержденных людьми, которым трудно было не верить, и это заставило меня спросить принца Маврикия, что там действительно было. С своей обычной прямотой и сухостью принц ответил, что в том, что об этом рассказывают, есть доля правды, но и много лжи. Я пожелал узнать от него, сколько здесь было правды. Кратко и холодно он сообщил мне, что когда он прибыл в Бразилию, то услышал

о таком старом попугае и, хотя ничему из этого не верил, а попугай находился довольно далеко, все же заинтересовался настолько, что послал за ним; это был очень большой и очень старый попугай, и, когда он впервые появился в комнате, где находился принц со множеством голландцев вокруг него, он сейчас же сказал: «Что это здесь за общество белых людей?» Указывая на принца, его спросили, кто таков, по его мнению, этот человек. Попугай ответил: «Какой-то генерал». Когда его поднесли близко к принцу, принц спросил его: «D'où venez vous?» Он ответил: «De Marinnan». Принц: «À qui êtes vous?» Попугай: «À un Portugais». Принц: «Que fais tu là?» Попугай: «Je garde les poulles». Принц засмеялся и сказал: «Vous gardez les poulles?» Попугай ответил: «Oui, moi, et je sais bien faïre» [108]; и четыре или пять раз крикнул «цып-цып», как люди, скликающие цыплят. Я изложил слова этого замечательного диалога по-французски, точь-в-точь как мне сообщил их принц Маврикий. Я спросил его, на каком языке говорил попугай. Он ответил, что на бразильском. Я спросил его, понимает ли он бразильский язык. Принц ответил, что нет, но что он позаботился иметь при себе двух переводчиков, одного голландца, говорившего по-бразильски, и одного бразильца, говорившего по-голландски; он спрашивал их поодиночке и наедине, и оба передали ему одни и те же слова попугая. Я не мог не рассказать этой странной истории, потому что она весьма необычна и получена из первых рук и может считаться замечательной, ибо я беру на себя смелость сказать, что этот принц, по крайней мере сам, верил всему, что говорил мне, и всегда слыл за человека очень честного и добропорядочного. Я предоставляю естествоиспытателям рассуждать об этом, а прочим людям верить этому так, как им угодно. Как бы то ни было, быть может, не плохо время от времени облегчать или оживлять серьезное дело такого рода отступлениями, не важно, кстати они или не кстати, относятся к делу или нет» *.

Я постарался, чтобы читатель подробно ознакомился с этой историей в дословном изложении автора, потому что последний, кажется мне, не считал ее невероятной; иначе нельзя представить себе, чтобы такой способный человек, как он, достаточно рассудительный, чтобы отвечать за все свои свидетельства, взял на себя столько труда (в таком

* «Мемуары о том, что произошло в христианском мире с 1672 по 1679 г.» [109].

месте, к которому этот рассказ не имел никакого отношения) связать не только с именем человека, о котором он говорит как о своем друге, но и с именем принца, в котором он признает очень большую честность и благочестие, рассказ, который, если бы он считал его невероятным, то обязательно считал бы и смешным. Ясно, что принц, который свидетельствует об этой истории, и наш автор, который ее рассказывает от его имени, называют этого говоруна попугаем. И я спрашиваю всякого другого, признающего такую историю заслуживающей того, чтобы о ней рассказывали: если этот попугай и все другие попугаи его породы всегда разговаривали так, как, по словам принца, говорил указанный попугай, не сойдут ли они за вид разумных животных, и все же, несмотря на все это, разве их посчитали бы людьми, а не попугаями? Ибо я предполагаю, что, по мнению большинства людей, *идею человека* составляет не одна идея мыслящего или разумного существа, но и связанная с ней идея тела определенной формы. А если *идея человека* именно такова, то в его *тождество* наравне с тем же самым бестелесным духом входит то самое тело, которое изменяется не сразу, но постепенно.

9. *Тождество личности.* Для определения того, в чем состоит *тождество личности*, мы после вышеизложенного должны рассмотреть, что означает «личность». Я думаю, личность есть разумное мыслящее существо, которое имеет разум и рефлексию и может рассматривать себя как себя, как то же самое мыслящее существо, в разное время и в различных местах только благодаря тому сознанию, которое неотделимо от мышления и, на мой взгляд, существенно для мышления, ибо невозможно, чтобы кто-нибудь воспринимал, не воспринимая, что он воспринимает. Когда мы видим, слышим, обоняем, пробуем, осязаем, обдумываем или хотим что-нибудь, мы знаем, что мы это делаем. Так бывает всегда с нашими настоящими ощущениями и восприятиями; благодаря этому каждый бывает для себя «самим собой», тем, что он называет *Я*, причем в этом случае не принимается во внимание, продолжается ли то же самое *Я* в той же самой или в различных субстанциях. Ибо поскольку сознание всегда сопутствует мышлению и именно оно определяет в каждом его *Я* и этим отличает его от всех других мыслящих существ, то именно в [сознании] и состоит *тождество личности*, т. е. тождество разумного существа. И насколько это сознание может быть направлено назад, к какому-нибудь прошлому действию или мысли, настолько

простирается тождество этой *личности*; эта личность есть теперь то же самое *Я*, что и тогда, и действие было совершено индивидуальностью, тождественной с теперешним *Я* и в настоящее время размышляющей об этом действии.

10. *Сознание составляет тождество личности.* Но далее спрашивается: составляет ли сознание ту же самую тождественную субстанцию? Немногие имели бы основание сомневаться в этом, если бы восприятия вместе с их сознанием всегда оставались наличествующими в уме, отчего одно и то же мыслящее существо было бы всегда сознательно наличествующим и, как можно было бы подумать, явно тем же самым для себя самого. Но затруднение, по-видимому, состоит в том, что так как это сознание всегда прерывается забывчивостью и в нашей жизни нет такого момента, когда бы мы одним взором окинули весь ряд всех наших прошедших действий, но даже лучшая память теряет из виду одну сторону в то время, как обозревают другую, и мы иногда, а именно бóльшую часть своей жизни, не размышляем о своем *Я* в прошлом, предаваясь только настоящим мыслям, а в глубоком сне вовсе не имея никаких мыслей или по крайней мере не имея мыслей с тем сознанием, которое отмечается нашим бодрствующим мышлением; так как, говорю я, наше сознание прерывается во всех этих случаях и мы теряем из виду свое прошлое *Я*, то возникает сомнение, являемся ли мы тем же самым мыслящим существом, т. е. той же самой субстанцией, или нет. Но справедливо ли или не справедливо это сомнение, оно вообще не касается *тождества личности*, потому что речь идет о том, что́ составляет одну и ту же *личность*, а не о том, мыслит ли в одной и той же *личности* всегда та же самая тождественная субстанция; в данном случае это вообще не имеет никакого значения. Ибо различные субстанции объединяются в одну личность одним и тем же сознанием (в котором они участвуют), подобно тому как различные тела одной и той же жизнью объединяются в одно животное, *тождество* которого в этой смене субстанций сохраняется единством одной непрерывной жизни. Так как человека делает для себя одним и тем же тождественное сознание, то от этого одного и зависит *тождество личности*, все равно, связано ли оно только с одной индивидуальной субстанцией или может продолжаться в различных субстанциях, следующих одна за другой. Ибо, насколько разумное существо может повторять идею прошлого действия с тем же самым созна-

нием о нем, какое у него было сначала, и с тем же самым своим сознанием о всяком теперешнем действии, настолько оно и есть *одна и та же личность*. Благодаря осознанию своих теперешних мыслей и действий разумное существо бывает для *себя личностью* теперь; она останется той же самой *личностью* и в будущем, поскольку сможет простирать то же самое сознание на действия прошедшие или будущие, и не превратится в две *личности* вследствие интервала во времени или перемены субстанции, как человек не превращается в двух людей оттого, что он сегодня носит не то платье, что вчера, и оттого, что в промежутке у него был долгий или короткий сон. Одно и то же сознание объединяет в одну и ту же *личность* эти отдаленные действия, какие бы субстанции ни содействовали их совершению.

11. *Тождество личности при смене субстанций.* Что это так, до некоторой степени свидетельствует наше собственное тело, все частицы которого — пока они жизненно соединены с одной и той же мыслящей и сознающей личностью, так что мы чувствуем, когда их трогают или на них воздействуют, и сознаем случающееся с ними добро или зло,— составляют часть нас *самих*, т. е. нашей мыслящей и сознающей *личности*. Так, члены собственного тела являются для каждой личности частью ее *самой*: она сочувствует им и беспокоится о них. Отрежьте руку и тем самым отделите ее от вашего сознания, которое воспринимает тепло, холод и другие ее состояния, и она уже больше не часть вас *самих*, так же как и самая отдаленная часть материи. Таким образом, мы видим, что *субстанция*, из которой в одно время состояла *личность*, в другое время может измениться без перемены *тождества* личности, ибо нет сомнения в тождестве личности, хотя члены, которые только что были ее частью, отрезаны.

12. *Сохраняется ли тождество личности при смене мыслящих субстанций?* Вопрос заключается в том, может ли одна и та же мыслящая субстанция, изменившись, быть одной и той же личностью или, оставшись той же самой, быть различными личностями?

На это я отвечаю, что, во-первых, это не может вызывать сомнения у тех, кто приписывает мышление чисто материальной, животной организации, лишенной нематериальной субстанции. В самом деле, справедливо ли их предположение или нет, одно ясно, что, по их представлению, тождество личности сохраняется в чем-то ином, чем тождество субстанции, подобно тому как тождество животного

сохраняется в тождестве жизни, а не субстанции. И потому те, кто приписывают мышление только нематериальной субстанции, прежде чем начать спор с этими людьми, должны показать, почему тождество личности не может сохраниться при смене нематериальных субстанций или при множестве разных отдельных нематериальных субстанций, точно так же как тождество животного сохраняется при смене материальных субстанций или множестве разных отдельных тел, если только они не будут утверждать, что один нематериальный дух образует одну и ту же жизнь в животных так, как один нематериальный дух образует одну и ту же личность в людях, с чем не согласятся по крайней мере *картезианцы* из страха изображать также и животных мыслящими существами [110].

13. Далее, что касается первой части вопроса: «Может ли одна и та же мыслящая субстанция (если предполагать, что только нематериальные субстанции мыслят), изменившись, быть одной и той же личностью?», то я скажу, что на это могут ответить только те, кто знает, какого рода субстанции мыслят и может ли сознание прошедших действий быть перенесено с одной мыслящей субстанции на другую. Я признаю, что это было бы невозможно, если бы одно и то же сознание было одним и тем же индивидуальным действием. Но так как оно есть лишь теперешнее изображение, представляющее прошедшее действие, то остается еще показать, почему не может представиться уму как бывшее то, чего в действительности никогда не было. И потому определить, насколько сознание прошедших действий связано с отдельным существом, так что другое существо, быть может, и не в состоянии иметь его, будет для нас трудно до тех пор, пока мы не узнаем, какого рода действие не может быть совершено без сопровождающего его рефлективного акта восприятия и как оно выполняется мыслящими субстанциями, которые не могут мыслить, не сознавая этого. Но так как то, что мы называем одним и тем же сознанием, не есть один и тот же отдельный акт, то, исходя из природы вещей, трудно будет ответить, почему какая-нибудь мыслящая субстанция не может представить себе в качестве своего собственного действия то, чего она никогда не делала и что, быть может, было сделано каким-нибудь другим существом; почему, спрашиваю я, не может быть такого представления без [основы в] действительной реальности, которое, подобно различным представлениям в сновидениях, принимаемым нами во время сна за истин-

ные? А что этого [представления] никогда не бывает, мы (пока у нас не будет более ясных воззрений на природу мыслящих субстанций) всего лучше сможем объяснить благостью бога, который не станет — поскольку это касается счастья или несчастья каждого из его способных к ощущениям существ,— из-за их рокового заблуждения переносить с одного на другое [лицо] такое сознание, которое влечет за собой награду или наказание. Я оставляю открытым вопрос, насколько этот взгляд может служить аргументом против тех, кто приписывает мышление системе текучих жизненных духов. Однако, возвращаясь к стоящему перед нами вопросу, необходимо признать, что если одно и то же сознание (как было показано, совершенно отличное от того же самого числового изображения или движения в теле) может быть перенесено с одной мыслящей субстанции на другую, то две мыслящие субстанции могут образовать только одну личность. Ведь раз сохраняется одно и то же сознание, все равно, в одной ли и той же или в различных субстанциях, сохраняется и тождество личности.

14. Что касается второй части вопроса: «Могут ли быть две различные личности там, где остается одна и та же нематериальная субстанция?», то, мне кажется, она зависит от [другого] вопроса: может ли одно и то же нематериальное существо, сознающее свои прежние действия, быть совершенно лишено всякого сознания своего прошедшего существования, безвозвратно потерять его и, как бы начиная счет от нового периода, иметь сознание, которое не может простираться за пределы этого нового состояния? Все те, кто верит в предсуществование, явно придерживаются этого взгляда, потому что допускают, что в душе не остается никакого сознания того, что она делала в этом состоянии предсуществования или совершенно отдельно от тела, или оживляя какое-нибудь другое тело; а если бы они не допускали этого, то против них явно свидетельствовал бы опыт. И так как тождество личности простирается не дальше сознания, то предсуществовавший дух, не проведший много веков в состоянии молчания, необходимо должен образовать различные личности. Предположим, что христианин, платоник или пифагореец убеждены в существовании своей души с тех пор, как бог в седьмой день покончил все свои дела творения, и воображают, будто она переселялась в различные человеческие тела; так, я раз встретился с человеком, убежденным, что его душа была душой Сократа (на каком

основании — я разбирать не стану; я знаю только, что на своей должности, которая не была незначительной, он считался очень разумным человеком и печатные труды его показали, что у него не было недостатка ни в способностях, ни в знаниях). Скажет ли кто-нибудь, что он, не сознавая никаких действий или мыслей Сократа, есть та же самая личность, что и Сократ? Пусть каждый поразмыслит о себе и сделает вывод, что он имеет в себе нематериальный дух, который есть то, что в нем мыслит и при постоянной смене его тела сохраняет его тождественность, и есть то, что человек называет самим собою. Пусть он предположит также, что у него та же самая душа, которая была в Несторе или Терсите при осаде Трои [111] (ибо души, насколько мы что-нибудь о них знаем, по своей природе безразличны ко всякой частице материи, так что это предположение не содержит в себе никакой явной нелепости), что могло быть точно так же, как то, что она теперь душа какого-нибудь другого человека. Но, не имея теперь никакого сознания ни об одном действии Нестора или Терсита, представляет ли он себя или может ли он себя представить той же самой личностью, что и они? Может ли он иметь отношение к их действиям, приписывать их себе или считать их своими собственными в большей степени, нежели действия всякого другого когда-либо жившего человека? И так как такое сознание не простирается ни на какое действие ни одного из этих людей, то он *тождествен* с ними не более, чем если бы оживляющая его теперь душа, или нематериальный дух, была сотворена и стала существовать в то время, когда начала оживлять его теперешнее тело, как бы ни было достоверно то, что оживляющая его теперь душа есть та же самая, что оживляла тело Нестора или Терсита. Ведь это сделало бы его той же самой личностью, что и Нестор, не более, чем если бы те частицы материи, которые когда-то были частью Нестора, были теперь его частью. Путем соединения каким-нибудь телом одна и та же нематериальная субстанция без одного и того же сознания образует одну и ту же личность не более, чем образует ее одна и та же частица материи без сознания, соединенного с каким-нибудь телом. Но пусть кто-нибудь чувствует себя сознающим какое-нибудь действие Нестора, значит, он будет чувствовать себя той же самой личностью, что и Нестор.

15. Таким образом, мы можем без всякого затруднения представить себе тождество личности при воскресении хотя бы в теле, по своему сложению или частям не вполне

тождественном с тем, которое имели здесь, если то же самое сознание согласуется с обитающей в теле душою. Но все-таки одной лишь души при смене тел едва ли кому-нибудь достаточно для образования того же самого *человека*, за исключением тех, кто душу делает *человеком*. В самом деле, если душа князя, унося с собой сознание прошедшей жизни князя, войдет в тело башмачника и оживит его сейчас же, как оно будет покинуто своею собственной душой, то всякий видит, что это будет та же самая личность, что и князь, ответственная только за действия князя. Но кто скажет, что это тот же самый человек? Тело также принимает участие в образовании человека и в разбираемом случае, предполагаю я, определяет человека для всех, между тем как душа со всеми своими княжескими мыслями не образует другого человека; этот человек был бы для всех, кроме него самого, тем же самым башмачником. Я знаю, что в обычной речи одна и та же личность и один и тот же человек обозначают одно и то же. Конечно, всякий будет свободен говорить, как ему угодно, и употреблять какие угодно членораздельные звуки для каких угодно *идей* и изменять их сколько угодно раз. Но когда мы хотим исследовать, что́ образует тождество *духа, человека* или *личности*, в нашем уме должны быть закреплены *идеи духа, человека* или *личности*. А когда мы решим для себя, что́ мы подразумеваем под ними, то нам нетрудно будет определить относительно каждой из них и им подобных идей, когда они *одни и те же* и когда нет.

16. *Сознание образует одну и ту же личность.* Но хотя одной и той же нематериальной субстанции, или души, самой по себе недостаточно для того, чтобы образовать где бы то ни было и в каком бы то ни было состоянии одного и того же человека, однако ясно, что сознание, насколько оно может простираться в прошедшие века, соединяет в одну и ту же личность существования и действия, очень отдаленные во времени, точно так же как и существование и действия непосредственно предшествующего момента, так что все то, что имеет сознание настоящих и прошедших действий, есть одна и та же личность, к которой относятся и те и другие действия. Если бы у меня было одно и то же сознание как того, что я видел Ноев ковчег и всемирный потоп, так и того, что я видел прошлой зимой разлив Темзы, или того, что я теперь пишу, то сомневаться в том, что я, пишущий это теперь, видевший разлив Темзы прошлой зимой и созерцавший наводнение

во время всемирного потопа, был *одной и той же личностью*, в какой бы субстанции *она* ни находилась, у меня было бы оснований не более, чем сомневаться в том, что я, пишущий это, теперь, когда я пишу, *та же самая личность*, что и вчера (все равно, состою ли я всецело из одной и той же субстанции, материальной или нематериальной, или нет). Ибо что касается тождества *личности*, то безразлично, состоит ли это теперешнее *Я* из одной и той же или из разных субстанций, потому что какое-нибудь действие, совершенное тысячу лет назад, если я присвоил его себе теперь этим самосознанием, меня так же касается и я за него точно так же отвечаю, как за то действие, которое я только что совершил.

17. *Я зависит от сознания.* *Я* есть та сознающая мыслящая сущность (безразлично, из какой она состоит субстанции, духовной или материальной, простой или сложной), которая чувствует или сознает удовольствие и страдание, способна быть счастливой или несчастной и настолько заинтересована *собой*, насколько простирается ее сознание. Так, всякий знает, что мизинец, пока он охвачен этим сознанием, есть часть *личности* не в меньшей степени, чем и то, что более всего бывает ею. Если бы при отделении этого мизинца сознание уходило вместе с мизинцем и покидало остальную часть тела, то ясно, что мизинец был бы *личностью, той же самой личностью*, и *личности* тогда нечего было бы делать с остальной частью тела. Как в этом случае образует одну и ту же *личность* и создает эту нераздельную *личность* не что иное, как сознание, которое остается вместе с субстанцией, когда часть отделяется от нее, так же происходит и по отношению к субстанциям, отдаленным во времени. То, с чем может соединиться *сознание* этой теперешней мыслящей вещи и образует *одну и ту же личность*, тождественно с нею, и ни с чем другим, и таким образом приписывает себе все действия этой вещи и признает их как свои собственные настолько, насколько простирается это сознание, но не дальше, что заметит всякий рассуждающий человек.

18. *Предмет награды и наказания.* На этом *тождестве личности* основано всякое право и справедливость наград и наказаний, ибо счастье и несчастье представляют собой то, о чем каждый беспокоится ради *себя*, не принимая во внимание судьбы любой субстанции, которая не связана с этим сознанием или не подвергается его воздействию. Как очевидно из только что приведенного мною примера, если бы сознание уходило вместе с отрезанным мизинцем,

то он был бы *той же личностью*, которая вчера беспокоилась о всем теле как составляющем часть *ее самой*, и тогда она не могла бы не признавать его действий как свои собственные. Между тем, если бы то же самое тело продолжало жить и непосредственно после отделения мизинца имело свое собственное отдельное сознание, а мизинец про это ничего не знал, оно вовсе не беспокоилось бы о мизинце как о своей части, и не могло бы признавать своим какое-нибудь из его действий или приписывать ему свои действия.

19. Это может показать нам, в чем состоит *тождество личности*; оно состоит не в тождестве субстанции, но, как я сказал, в тождестве *сознания*. И если Сократ и теперешний мэр Квинборо сходятся в этом, они представляют собой одну и ту же личность. Если один и тот же Сократ обладает не одним и тем же *сознанием* во время бодрствования и во время сна, то Сократ бодрствующий и Сократ спящий не одно и то же лицо, и наказывать бодрствующего Сократа за то, что мыслил спящий Сократ и чего бодрствующий Сократ никогда не сознавал, в такой же мере справедливо, в какой наказывать близнеца за то, что сделал его брат-близнец и о чем он сам ничего не знал, на том основании, что они так похожи друг на друга, что их нельзя различить; а таких близнецов видели.

20. Но быть может, все-таки возразят: «Предположим, что я совершенно потерял память о некоторых частях моей жизни и возможность восстановить их, так что, быть может, я никогда не буду вновь сознавать их. Разве я не являюсь той же самой личностью, которая совершала эти действия, имела эти мысли, которые я некогда сознавал, хотя я теперь и забыл их?» На это я отвечаю, что мы должны здесь обратить внимание на то, к чему относится слово *«Я»*. А в данном случае оно относится только к человеку. А так как полагают, что один и тот же человек есть и одно и то же лицо, то легко здесь предположить, что *Я* обозначает здесь также и одну и ту же личность. Но если для одного и того же человека возможно в различное время иметь отдельные, не сообщающиеся друг с другом сознания, то нет сомнения, что один и тот же человек в разное время может образовывать различные личности. Таково, как мы видим, чувство людей при наиболее торжественном изложении своих мнений, ибо человеческие законы не наказывают ни *сумасшедшего* за действия *человека здравомыслящего*, ни *здравомыслящего* за действия *сумасшедшего*, признавая их этим за две личности. В некоторой

степени дают понятие об этом и выражения в нашем языке: «такой-то *сам не свой*» или он «вне себя». Этими фразами как будто намекается, что те, кто употребляют их теперь или по крайней мере употребили впервые, считали, что данная *личность* изменилась, что *той же самой* личности нет более в человеке.

21. *Разница между тождеством человека и личности.* Но все еще трудно представить себе, чтобы Сократ, один и тот же отдельный человек, был двумя личностями. Чтобы помочь себе немного в этом, мы должны рассмотреть, что мы подразумеваем под Сократом, или одним и тем же отдельным *человеком.* Он должен быть

или, во-первых, одной и той же отдельной, нематериальной, мыслящей субстанцией — одним словом, одной и той же душой, и ничем иным;

или, во-вторых, одним и тем же живым существом безотносительно к нематериальной душе;

или, в-третьих, одним и тем же нематериальным духом, соединенным с одним и тем же живым существом.

Теперь, какое бы из этих предположений вам ни было угодно взять, тождество личности нельзя считать состоящим в чем-либо ином, кроме сознания, или простирать это тождество сколько-нибудь дальше.

В самом деле, при первом предположении нужно согласиться с тем, что одним и тем же человеком может быть человек, рожденный различными женщинами и в различное время. Кто допускает такой способ выражения, должен признать возможным для одного и того же человека быть двумя различными личностями, как любые два человека, которые жили в разное время, не зная мыслей друг друга.

При втором и третьем предположении Сократ может быть одним и тем же человеком в настоящей и будущей жизни только благодаря одному и тому же сознанию. А если *тождество человека* состоит в том же самом, чему мы приписываем *тождество личности*, то не трудно будет признать, что один и тот же человек есть одна и та же личность. Но тогда люди, связывающие *тождество человека* только с сознанием, а не с чем-нибудь иным, должны призадуматься над тем, как им сделать Сократа-ребенка человеком, тождественным с Сократом после воскрешения. Но что бы ни сделало, по мнению некоторых людей, *человека* и, стало быть, одного и того же отдельного человека, а в этом, вероятно, сходятся немногие, тождество личности мы можем приписывать только сознанию (кото-

рое одно лишь составляет то, что мы называем личностью или *Я*), если не хотим дойти до больших нелепостей.

22. «Но не есть ли человек пьяный и трезвый одно и то же лицо? Каким образом можно было бы в противном случае наказывать человека за поступок, совершаемый в состоянии опьянения, хотя он после никогда не сознавал его?» Он является одной и той же личностью ровно столько же, сколько человек, который во время сна ходит и делает что-то еще, есть то же самое лицо и отвечает за всякое совершенное во сне зло. Человеческие законы наказывают обоих со справедливостью, соответствующей их способу познания. Так как в указанных случаях они не могут распознавать с достоверностью, что действительно, а что притворно, то незнание в состоянии опьянения или сна не признается за оправдание. Хотя наказание связано с личностью, а личность с сознанием и пьяница, быть может, не сознает того, что он сделал, однако человеческое правосудие наказывает его справедливо, потому что проступок является доказательством против него, а отсутствие сознания не может быть доказательством в его пользу. Но мы, кажется, имеем основание думать, что в великий день, когда откроются тайны всех сердец, никто не будет призван к ответу за то, о чем он ничего не знает, но каждому будет вынесен его приговор сообразно тому, осуждает или снимает с него вину его совесть.

23. *Одно только сознание образует личность.* Ничто, кроме сознания, не может соединять в одну и ту же личность отдаленные существования; тождество субстанции не сделает этого. Какова бы ни была субстанция и как бы ни была она устроена, без сознания нет личности. И труп мог бы быть личностью в такой же степени, как всякого рода субстанция без сознания.

Если бы мы могли предположить два различных, не сообщающихся между собой сознания, действующих в одном и том же теле, одно постоянно днем, другое ночью, а с другой стороны, одно и то же сознание, действующее не одновременно в двух различных телах, то, спрашиваю я, не будут ли в первом случае человек *дневной* и человек *ночной* двумя такими же различными личностями, как Сократ и Платон? И не будет ли во втором случае одна личность в двух различных телах, как человек бывает одним и тем же в двух различных одеждах? И вовсе было бы несущественно возражение, что в упомянутых выше случаях тождественность и различие *сознания* зависят от тождественности и различия нематериальных суб-

станций, приносящих с собой сознание в эти тела. Верно ли это или нет, это не изменяет дела, ибо очевидно, что *тождество личности* одинаково определяется сознанием, связано ли это сознание с некоторой отдельной нематериальной субстанцией или нет. Если согласиться, что мыслящая субстанция в человеке должна непременно предполагаться нематериальной, то очевидно, что нематериальное мыслящее существо может иногда расставаться со своим прошедшим сознанием и возвращаться к нему, как это явствует из того, что люди часто забывают свои прошедшие действия, а ум много раз восстанавливает в памяти прошлое сознание, которое было утрачено им за целых двадцать лет. Заставьте эти промежутки памяти и забвения чередоваться регулярно днем и ночью, и вы получите две личности с одним и тем же нематериальным духом, как в предыдущем случае — две личности с одним и тем же телом, так что *личность* определяется не тождеством или различием субстанции, в котором она не может быть уверена, а только тождеством сознания.

24. В самом деле, можно представить себе, что субстанция, из которой теперь состоит личность, существовала прежде, соединившись с одним и тем же сознающим существом; но по удалении сознания эта субстанция является самой *собой* или составляет часть самой себя не более всякой другой субстанции, как это очевидно из приведенного уже нами примера с отрезанной конечностью, которая принадлежит к человеческой личности не более всякой другой материи во вселенной, потому что жар, холод или другие состояния конечности больше не имеют никакого сознания. Так же обстоит дело и со всякой нематериальной субстанцией, лишенной того сознания, благодаря которому *я для себя* являюсь самим *собой*. Если после припоминания я не могу связать какую-нибудь часть ее существования с теперешним сознанием, благодаря которому я являюсь теперь самим *собой*, то в этой части ее существования не больше от меня *самого*, чем во всяком другом нематериальном существе. Какова бы ни была та субстанция, мыслей или действий которой я не могу припомнить и силой своего сознания сделать своими собственными мыслями или действиями, мыслила ли или действовала часть моего существа, все равно она принадлежит мне так же мало, как если бы это были мысли или действия какого-нибудь другого нематериального существа, находящегося где-нибудь в другом месте.

25. Я согласен, что более вероятным является мнение,

что это сознание связано с одной отдельной нематериальной субстанцией и есть ее свойство.

Но пусть люди согласно своим различным гипотезам решают этот вопрос, как им угодно. Каждое разумное существо, восприимчивое к счастью или несчастью, должно признать, что имеется нечто, что составляет его *самого*, о чем оно беспокоится и что оно желало бы видеть счастливым, а также что эта *личность* существовала в непрерывной продолжительности более одного мгновения и потому может существовать в будущем месяцы и годы, как существовала прежде, без всякого ограничения в своей продолжительности, и что она может оставаться той же *личностью* благодаря тому же самому сознанию, продолжающемуся и в будущем. И благодаря этому сознанию человек чувствует себя *той же личностью*, которая столько-то лет назад совершила такое-то или такое-то действие, от которого он становится счастливым или несчастным в настоящее время. Во всем этом исследовании о *личности* признается, что *одну и ту же* личность образует не одна и та же субстанция, а одно и то же непрерывное сознание, с которым могут соединяться и снова расставаться различные субстанции, составлявшие часть *этой самой личности* все время, пока они оставались в жизненном единении с тем, в чем тогда обитало это сознание. Таким образом, всякая часть нашего тела, жизненно соединенная с тем, что в нас сознательно, составляет часть нас *самих*; но после отделения от жизненного соединения, благодаря которому это сознание сообщается частям, то, что за минуту перед этим было частью нас *самих*, теперь так же мало является такой частью, как часть *личности* всякого другого человека является частью меня, и очень возможно, что в короткое время оно станет реальной частью другой личности. Таким образом, у нас одна и та же субстанция становится частью двух разных личностей, и одна и та же личность сохраняется при смене различных субстанций. Если бы мы могли предположить, что какой-нибудь дух совершенно лишается всякой памяти или сознания прошлых действий, подобно тому как мы находим, что бóльшая часть наших действий всегда утрачивается памятью, а иногда и все действия, то соединение с такой духовной субстанцией или отделение от нее произвело бы так же мало перемены в тождестве личности, как и присоединение любой частицы материи или отделение от нее. Всякая субстанция, жизненно соединенная с существующим в настоящее время мыслящим су-

ществом, есть часть именно *той личности*, которая существует теперь; все соединенное с ним благодаря сознанию прежних действий тоже составляет часть *этой же личности*, которая является той же самой и тогда и теперь.

26. *«Личность» как юридический термин. «Личность»*, как я понимаю ее, есть название для этого «сам». Где бы человек ни находил то, что он называет *самим собою*, там, на мой взгляд, другой может утверждать, что оно — одна и та же *личность*. Это юридический термин, касающийся действий и их ценности и относящийся поэтому только к разумным существам, знающим, что такое закон, счастье и несчастье. Эта личность простирает *себя* за пределы настоящего существования, к прошлому только силой сознания; вследствие этого она беспокоится о прошлых действиях, становится ответственной за них, признавая за свои и приписывая их *себе* совершенно на том же самом основании и по той же причине, что и настоящие действия. Все это основано на стремлении к счастью, неизбежному спутнику сознания, ибо то, что сознает удовольствие и страдание, желает, чтобы эта сознающая *личность* была счастлива. И потому, если человек не может силой сознания присоединить или приобщить к своей теперешней *личности* какие бы то ни было прошлые действия, он может быть заинтересован ими так же мало, как если бы они никогда не были совершены. И получать удовольствие или испытывать страдание, т. е. получать награду или наказание за такие действия, все равно что делать кого-то счастливым или несчастным в самом начале его существования совершенно без всякой заслуги [или вины с его стороны]. Ибо если мы предположим, что человека наказывают теперь за то, что он сделал в другой жизни и чего он вообще не в состоянии сознавать, то какая будет разница — подвергаться ли такому наказанию или же быть [вообще] сотворенным для несчастья? Потому-то сообразно с этим апостол и говорит нам, что в великий день, когда каждый «получит соответственно тому, что он делал, тайны сердца его обнаружатся» [112]. Справедливость приговора будет оправдана сознанием всех личностей — в каких бы телах ни явились они, или с какими бы субстанциями ни было связано это сознание,— что они *сами* суть *те же самые*, кто совершил эти действия и заслуживает наказания за них.

27. Я склонен думать, что при обсуждении этого вопроса я сделал несколько предположений, которые покажутся странными иным читателям, и, быть может, они

действительно странны сами по себе. Но все же, думаю я, они простительны при нашем неведении относительно природы того мыслящего существа (thing), которое находится в нас и которое мы рассматриваем как самих *себя*. Если бы мы знали, что оно такое, или как оно привязано к определенной системе текучих жизненных духов, или может ли оно или не может выполнять свои действия мышления и памяти вне тела, устроенного подобно нашему, и было ли угодно богу, чтобы такой дух соединялся всегда лишь с одним таким телом, от надлежащего строения органов которого зависела бы его память, то мы могли бы видеть нелепость некоторых из сделанных мною предположений. Но если принимать, как мы обыкновенно теперь делаем (при отсутствии знаний об этих предметах), душу человека за нематериальную субстанцию, независимую от материи и к ней безразличную, то из природы вещей вовсе не видно нелепости предположения, что одна и та же душа может в разное время соединяться с различными телами и образовывать с ними на то время одного человека, ведь предполагаем же мы, что то, что вчера было частью тела барана, завтра будет частью человеческого тела и станет в этом соединении жизненной частью личности Мелибея [113], как раньше было частью его барана.

28. *Трудность происходит из неправильного употребления названий.* Итак, всякая субстанция, которая начинает существовать, во время своего существования необходимо должна быть одной и той же; какие бы сочетания субстанций ни возникали, во время соединения субстанций эти сочетания должны оставаться одними и теми же. Всякий модус, который начинает существовать, во время своего существования остается одним и тем же; то же самое правило имеет силу и в том случае, если данное сочетание содержит в себе отличные друг от друга субстанции и различные модусы. Отсюда ясно, что трудность или неясность, имевшаяся в этом вопросе, происходит скорее от неправильного употребления наименований, чем от неясности в самих вещах. Ибо независимо от того, какой была данная конкретная идея, которой мы даем имя, если этой идеи постоянно придерживаться, то будет легко постигнуть тождество и различие вещей, и в отношении этого не может возникать никаких сомнений.

29. *Непрерывное существование создает тождество.* В самом деле, если предположить, что разумный дух представляет собой *идею человека*, то легко узнать, что

такое *один и тот же человек*; именно *одним и тем же человеком* будет *один и тот же дух*, все равно, отдельно ли или в каком-нибудь теле. Если предположить, что *человека* составляет разумный дух, жизненно соединенный с телом, обладающим определенным строением частиц, то пока будет оставаться данный разумный дух с данным жизненным строением частиц, находящийся хотя бы и в непрерывно изменяющемся теле, он будет *одним и тем же человеком*. Но если для кого-нибудь *идея человека* представляет собой лишь жизненное соединение частиц в теле определенной формы, то, пока будет оставаться это жизненное единение и форма в соединении, тождественном лишь в непрерывной последовательности изменяющихся частиц, оно и будет *тем же самым человеком*. Ибо, каково бы ни было соединение, из которого состоит сложная идея, всякий раз, как существование делает его единичною вещью под одним наименованием, то же самое существование, продолжаясь, сохраняет соединение в качестве той же самой индивидуальности, под тем же самым наименованием.

Глава двадцать восьмая
О ДРУГИХ ОТНОШЕНИЯХ

1. *Соразмерные отношения.* Кроме вышеупомянутых случаев сравнения вещей или отношения их друг к другу по времени, месту и причинности имеется, как я уже говорил, еще множество других, и некоторые из них я упомяну.

Во-первых, то, что я назову прежде всего, есть какая-нибудь одна простая идея, которая, будучи способна иметь части или степени, дает возможность сравнивать друг с другом предметы, в которых она находится, в их отношении к этой простой идее, например «белее», «слаще», «больше», «одинаково», «многочисленнее» и т. д. Эти отношения, зависящие от равенства или неравенства одной и той же простой идеи в разных предметах, можно назвать, если угодно, *соразмерными*. Что они касаются только тех простых идей, которые получены от ощущения или рефлексии, настолько очевидно, что нет надобности убеждать в этом.

2. *Естественные отношения.* Во-вторых, иную возможность для сравнения вещей друг с другом или для такого рассмотрения одной вещи, которое включало бы в себя

какую-нибудь другую вещь, дают условия происхождения или начала вещей. Так как это нельзя изменить впоследствии, то зависящие от этого отношения так же продолжительны, как и предметы, которых они касаются. Например, отношения отца и сына, братьев, двоюродных братьев и т. д. основаны на общности крови, которую они разделяют в различной степени; отношения земляков, т. е. людей, родившихся в одной и той же стране или местности. Такие отношения я называю *естественными отношениями*, причем мы можем заметить, что люди приспособили свои понятия и слова к потребностям общежития, а не к истине и области бытия вещей. Ибо известно, что в действительности отношение между родителями и детьми у различных пород некоторых животных бывает такое же, как у людей; но, несмотря на это, редко говорят, что «этот бык — дедушка этого теленка» или что «эти два голубя — двоюродные братья». Очень удобно наблюдать и отмечать определенными названиями эти отношения между людьми, потому что в законах и другого рода связях между ними часто нужно бывает указывать и обращать внимание на людей с точки зрения этих отношений, из которых вытекает также принудительная сила различных обязанностей между людьми. Напротив, так как люди имеют очень мало или не имеют никаких причин обращать внимание на эти отношения между животными, то они и не сочли нужным дать им определенные и особые названия. Это, между прочим, может пролить некоторый свет на различное состояние и развитие языков, которые, будучи приспособлены исключительно к удобствам общения, соответствуют человеческим понятиям и обычному обмену мыслями между людьми, а не действительности и области бытия вещей, не различному соотношению между ними и не разнообразным отвлеченным размышлениям о них. Где у людей не было философских понятий, там у них не было и слов для их выражения; и нет ничего удивительного в том, что люди не образовали названий для тех вещей, о которых они не имели случая рассуждать. Отсюда легко представить себе, почему в некоторых странах люди могут не иметь названия для лошади, а в других странах, где о родословных лошадей люди заботятся больше, чем о своих собственных, они могут иметь названия не только для отдельных лошадей, но также и для различных отношений родства между ними.

3. *Установленные отношения.* В-третьих, иногда ос-

нованием для рассмотрения вещей в их взаимных отношениях бывает некоторый акт, к которому кто-нибудь приходит вследствие нравственного права, власти или обязательства сделать что-то. Так, *генерал* есть человек, имеющий власть командовать армией; армия же под начальством генерала есть совокупность вооруженных людей, обязанных повиноваться одному человеку. *Гражданин*, или *горожанин*, есть человек, имеющий право на известные привилегии в том или ином месте. Все отношения этого рода, зависящие от человеческой воли или общественного соглашения, я называю *установленными* или *произвольными*. От естественных отношений их можно отличить по тому, что большинство их, если не все, могут быть так или иначе изменены и отделены от лиц, которых они когда-то касались, без разрушения состоящих в таких отношениях субстанций. Хотя все эти отношения, подобно остальным, взаимны и заключают в себе отношение двух вещей друг к другу, но так как одна из этих двух вещей часто не имеет такого названия, которое выражало бы это отношение, то люди обыкновенно не обращают на него внимания и этого отношения не замечают. Все легко согласятся, что «патрон» и «клиент» являются отношениями. Но когда впервые услышат слово «констебль» [114] или «диктатор», то не сразу заметят, что они являются отношениями, потому что для тех, кто находится под начальством диктатора или констебля, нет особого названия, выражающего их отношение к тому или другому, хотя и тот и другой, несомненно, имеют известную власть над некоторыми людьми и потому стоят к ним в таком же отношении, как патрон к своему клиенту или генерал к своей армии.

4. *Нравственные отношения*. В-четвертых, еще один род отношений состоит в согласии или несогласии сознательных действий людей с правилами, к которым эти действия относятся и по которым судят о них. Я думаю, их можно назвать *нравственными отношениями*, потому что они дают наименование нашим нравственным действиям и заслуживают внимательного изучения, ибо нет области знания, в которой бы мы должны были прилагать больше стараний, чтобы приобрести определенные идеи и избежать, насколько возможно, неясности и путаницы. Когда мы составляем различные сложные идеи человеческих действий с их разнообразными целями, объектами, способами и обстоятельствами, то, как было показано [115], они представляют собой *смешанные модусы*, бóльшая

часть которых имеет закрепленные за ними названия. Так, если мы предполагаем, что благодарность есть готовность признать полученное благодеяние и отплатить за него, полигамия — единовременное обладание более чем одной женой, и составляем в своем уме эти понятия, то мы получаем столько-то определенных идей смешанных модусов. Но это еще не все, что касается наших действий: недостаточно иметь определенные идеи действий и знать, какие названия относятся к тем или иным сочетаниям идей. Они имеют для нас более глубокое значение, состоящее в том, чтобы знать, являются ли данные действия нравственно хорошими или дурными.

5. *Нравственные добро и зло.* Добро и зло, как было показано выше (кн. II, гл. 20, § 2; гл. 21, § 42), есть не что иное, как удовольствие или страдание, или то, что причиняет или доставляет нам удовольствие или страдание. *Нравственное добро и зло* есть поэтому лишь согласие или несогласие наших сознательных действий с некоторым законом, по которому, согласно воле и власти законодателя, нам делают добро или причиняют зло, причем эти добро и зло, удовольствие или страдание, которые по велению законодателя ожидают нас за соблюдение или нарушение закона, мы называем *наградой* и *наказанием.*

6. *Нравственные правила.* Этих *нравственных правил* или законов, к которым обычно обращаются люди и по которым судят о справедливости или испорченности своих действий, мне кажется, существует *три рода* с их тремя различными видами принуждения, или наградами и наказаниями. Так как совершенно напрасно было бы думать об установлении правила для свободных действий человека, не присоединяя к нему каких-либо мер принуждения в виде добра или зла, чтобы определить волю человека, то мы должны всюду, где мы устанавливаем закон, присоединить к нему и какую-то награду или наказание. Тщетно некое разумное существо устанавливало бы правила для действий другого, если бы у него не было власти награждать за соблюдение своих правил и карать за уклонение от них каким-нибудь добром или злом, которые не являются естественным результатом и последствием самого действия, ибо такие последствия, будучи, естественно, выгодными или невыгодными, действовали бы и сами по себе, без закона. Такова, если я не ошибаюсь, истинная природа всякого *закона* в точном смысле этого слова.

7. *Законы.* Законы, к которым люди обычно обращаются, чтобы судить о правильности или неправильности своих действий, бывают, мне кажется, следующих трех родов: 1) законы *божественные*; 2) законы *гражданские;* 3) законы *общественного мнения*, или *доброго имени*, если можно их так назвать. Обращаясь к первому роду законов, люди судят о том, являются ли их действия грехом или исполнением долга; обращаясь ко второму роду законов — преступны они или безвредны; обращаясь к третьему роду законов — являются ли они добродетелями или пороками.

8. *Божественный закон есть мера греха и исполнения долга.* Во-первых, под *божественным* законом я разумею закон, который установлен для человеческих действий богом и который бывает обнародован людям или светом природы, или голосом откровения. Я думаю, никто не безрассуден настолько, чтобы отрицать, что бог дал правило, которым люди должны руководствоваться. Он имеет право делать это: мы — его создания. Он имеет доброту и мудрость направлять наши действия к тому, что лучше всего. Он имеет также власть придать силу этому закону наградами и наказаниями бесконечной значимости и продолжительности в иной жизни, ибо никто не может вырвать нас из его рук. Этот закон есть единственный подлинный пробный камень *строгой нравственности.* Сравнивая свои действия с этим законом, люди судят о наиболее важном *нравственном добре* или *зле* их, т. е. о том, могут ли они как *исполнение долга* или как *грехи* доставить им счастье или несчастье из рук *всемогущего.*

9. *Гражданский закон есть мерило преступления и невиновности.* Во-вторых, закон *гражданский* — правило, установленное государством для людей, принадлежащих к государству,— есть другое правило, к которому люди обращаются, чтобы судить о том, *преступны* ли их действия или нет. Этого закона никто не упускает из виду: придающие ему силу награды и наказания всегда под рукой и соответствуют устанавливающей его власти, которая есть сила государства, обязанного охранять жизнь, свободу и имущество людей, живущих по его законам, и имеющего власть отнимать жизнь, свободу и имущество у неповинующегося в виде наказания за нарушение этого закона.

10. *Философский закон есть мерило добродетели и порока.* В-третьих, *закон общественного мнения, или доброго имени.* Повсюду предполагают и утверждают, что «добро-

детель» и «порок» — это слова, обозначающие действия, по самой своей природе правильные или неправильные, и в той мере, в какой они действительно так употребляются, они совпадают с вышеупомянутым *божественным законом*. Но что бы ни говорили, очевидно то, что слова «добродетель» и «порок» в отдельных случаях своего употребления у различных народов и человеческих обществ постоянно применяются только к таким действиям, которые в каждой стране и каждом обществе пользуются хорошей или дурной славой. И нет ничего странного в том, что люди везде давали название *добродетели* тем действиям, которые у них считались похвальными, и называли *пороком* то, что признавали достойным порицания. Ибо они осуждали бы самих себя, если бы вынуждены были считать *правильным* то, чего они не могли уважать, и *неправильным* то, что они оставляли без порицания. Таким образом, мерилом того, что везде называется и считается *добродетелью* и *пороком*, являются те одобрение или нерасположение, восхваление или порицание, которые по скрытому и молчаливому согласию устанавливаются в различных человеческих обществах, племенах и компаниях и благодаря которым различные действия приобретают хорошую или дурную славу сообразно суждениям, принципам или обычаям данной местности. Хотя люди, соединяясь в политические общества, отказываются в пользу государства от права распоряжаться всею своею силою, так что не могут пользоваться ею против своих сограждан больше, чем позволяет закон страны, однако они все же сохраняют право быть хорошего или плохого мнения о действиях людей, среди которых живут и с которыми общаются, одобрять или не одобрять эти действия. В силу этого одобрения или неприязни они и устанавливают между собой то, что они намерены называть *добродетелью* и *пороком*.

11. Что обычное *мерило добродетели и порока* именно таково, станет ясно для всякого, кто обратит внимание на следующее: хотя в одной стране признается *пороком* то, что в другой считается *добродетелью* или по крайней мере не *пороком*, однако повсюду добродетель и восхваление, порок и порицание стоят рядом. Повсюду *добродетель* есть то, что считается похвальным, и только то, что пользуется общественным уважением, называется *добродетелью* [116] *Добродетель* и восхваление так тесно связаны между собой, что часто обозначаются одним и тем же словом. «Sunt sua praemia Laudi»,— говорит Вер-

гилий, и Цицерон указывает: «Nihil habet natura praestantius, quam Honestatem, quam Laudem, quam Dignitatem, quam Decus», причем, [по его мнению], все эти слова обозначают одну и ту же вещь (Tusc. 1, 2)[117]. Таков язык языческих философов, которые хорошо понимали, в чем состоят их понятия *добродетели* и *порока*. И хотя, вероятно, бывало, что вследствие различия в характере, воспитании, обычаях, в принципах или интересах различного рода людей то, что в одном месте считалось похвальным, в другом не избегало порицания и, таким образом, в различных обществах *добродетели* и *пороки* бывали различны, однако вообще в значительном большинстве случаев они везде были одинаковы. Так как нет ничего более естественного, чем поощрять уважением и добрым мнением то, в чем каждый находит свою выгоду, и осыпать порицаниями и предотвращать противоположное, то не удивительно, что уважение и неуважение, добродетель и порок всюду в значительной мере соответствуют неизменяемому правилу правды и неправды, которое установлено божественным законом: ничто так прямо и явно не обеспечивает и не приближает всеобщего блага людей в этом мире, как повиновение законам, которые он им дал, и ничто не порождает столько несчастий и путаницы, как пренебрежение ими. Поэтому люди, не отказываясь от всякого здравого смысла и от своего собственного интереса, которому они всегда остаются верны, вообще не могут ошибаться и направлять свои похвалы и порицания на то, что в действительности их не заслуживает. Даже те, кто поступал иначе, всегда верно направляли свое одобрение, потому что немногие испорчены до такой степени, чтобы не порицать по крайней мере в других тех недостатков, которые есть и у них самих; поэтому истинные пределы закона природы, который должен служить нормой добродетели и порока, сохранялись довольно хорошо даже при развращенности нравов, так что даже боговдохновенные наставники не боялись взывать в своих увещаниях к общему мнению: «что любезно, что достославно, что только добродетель и похвала» и т. д. (Послание к филиппийцам св. апостола Павла, 4,8).

12. *Сила этого закона есть восхваление и посрамление.* Если кто-нибудь представляет себе, будто я забыл свое собственное понятие о законе[118], оттого что я *законом*, по которому люди судят *о добродетели и пороке*, признаю не что иное, как согласие частных лиц, не имеющих

достаточной власти для установления закона, тем более что этот закон нуждается в том, что так необходимо и существенно для закона,— в силе принуждения, мне кажется, я могу сказать, что человек, не признающий одобрение и неодобрение мотивами, настолько сильными для людей, чтобы они приспособлялись ко взглядам и правилам тех, с кем они общаются, по-видимому, мало знаком с человеческой природой или историей, ибо он обнаружит, что огромное большинство людей руководствуется главным образом, если не исключительно, законами обычая и поступает так, чтобы поддержать свое доброе имя в глазах общества, мало обращая внимания на законы бога или властей. О наказаниях, ожидающих людей за нарушение божественного закона, некоторые, а быть может и большинство людей, редко помышляют серьезно; да и среди помышляющих многие, нарушая закон, утешаются мыслью о будущем примирении и раскаянии в этих нарушениях. Что же касается кар, налагаемых законами государства, то люди часто льстят себя надеждой на безнаказанность. Но от наказания в виде всеобщего порицания и неприязни не ускользает ни один человек, нарушающий обычаи и идущий против взглядов общества, в котором он вращается и где хочет заслужить хорошую репутацию. И среди десяти тысяч человек вряд ли найдется один, кто был бы настолько непреклонен и нечувствителен, чтобы переносить постоянное нерасположение и осуждение своей собственной компании. Странно и необычно устроен должен быть тот, кто может удовольствоваться жизнью в постоянном бесчестье и позоре в кругу своего особого сообщества. Многие искали уединения, и многие примирялись с ним; но никто, имея хотя бы малейшее сознание или чувство присутствия около себя человека, не может жить в обществе под гнетом постоянного нерасположения и дурного мнения своих близких и тех, с кем он общается. Это бремя слишком тяжело для человеческого терпения, и из непримиримых противоречий должен состоять тот, кто может находить удовольствие в обществе и все же быть нечувствительным к презрению и нерасположению своих товарищей.

13. *Эти три закона являются нормами нравственного добра и зла.* Итак, с этими тремя законами — во-первых, законом божественным, во-вторых, законом политических обществ, в-третьих, законом обычая, или частного порицания,— люди различным образом соотносят свои действия и, исходя из одного из этих законов, устанавливают

свои мерила, когда хотят судить о нравственной справедливости своих действий и называют их хорошими или дурными.

14. *Нравственность есть отношение действий к этим нормам.* Принимаем ли мы за то правило, к которому, как к пробному камню, мы прилагаем свои сознательные действия для изучения их, определения их достоинства и соответственного наименования, которое является, так сказать, устанавливаемой нами отметкой их ценности,— принимаем ли мы, говорю я, за правило обычай страны или волю законодателя, ум все равно легко может заметить отношение к нему всякого действия и рассудить, согласуется ли оно с правилом или нет. Таким образом, получается понятие *нравственного добра или зла*, которое есть сообразность или несообразность какого-нибудь действия с правилом или нормой и потому называется часто *нравственной справедливостью*. А так как эта норма есть не что иное, как совокупность различных простых идей, то сообразность с ней есть лишь направление действия таким образом, чтобы относящиеся к нему простые идеи соответствовали идеям, которых требует закон. Таким образом, мы видим, что нравственные сущности (beings) и понятия основываются на простых идеях, которые мы получаем от ощущения или рефлексии, и ограничиваются ими. Рассмотрим для примера сложную идею, которую мы обозначаем словом «убийство». Когда мы разложим ее на части и изучим во всех подробностях, то увидим, что она сводится к совокупности простых идей, полученных от рефлексии или ощущения. Во-первых, от рефлексии о деятельности своего ума мы получаем идеи хотения, соображения, заранее обдуманного злого умысла или желания зла другому, а также идеи жизни, восприятия и самодвижения. Во-вторых, от ощущения мы получаем совокупность тех простых чувственных идей, которые можно найти в человеке, и идею какого-то действия, от которого у человека прекращаются и восприятие и движение; все эти простые идеи обнимает собой слово «убийство». Находя, что эта совокупность простых идей соответствует или не соответствует мнению страны, в которой я вырос, и признается достойным похвалы или порицания большинством населяющих ее людей, я называю действие *добродетельным* или *порочным*. Если я принимаю за норму волю верховного невидимого законодателя, то я считаю свое действие приказом или запрещением бога и соответственно этому называю его *добром* или *злом*,

грехом или *исполнением долга.* Если я сравниваю свое действие с гражданским законом — нормой, установленной законодательной властью страны, я называю его «законным» или «незаконным», «преступлением» или «не преступлением», так что, когда бы мы ни брали норму для нравственных действий и по какому бы образцу ни создавали мы в наших умах идеи добродетелей или пороков, они состоят исключительно из совокупностей простых идей, полученных нами первоначально из ощущения или рефлексии, и их правильность или неправильность состоит в соответствии или несоответствии с теми образцами, которые предписываются каким-нибудь законом.

15. Чтобы верно судить о нравственных действиях, мы должны рассмотреть их с двух сторон, с двух точек зрения. Во-первых, поскольку они сами по себе состоят каждое из некоей совокупности простых идей. Так, «опьянение» или «ложь» обозначают ту или иную совокупность простых идей, которую я называю смешанными модусами, и в этом смысле это такие же *положительные* и *безотносительные* идеи, как водопой лошадей или разговор попугая. Во-вторых, наши действия рассматриваются как хорошие, дурные *или* нейтральные, и в этом смысле они *относительны*, потому что правильными или неправильными, хорошими или дурными делает их согласие или несогласие их с некоторой нормой; поскольку они таким образом сравниваются с нормой и соответственно называются, они подходят под идею «отношения». Например, вызов и поединок с кем-нибудь, являясь определенным положительным модусом или особого рода действием, отличающимся от всех остальных особыми идеями, называется дуэлью; если рассматривать ее в отношении к божественному закону, она заслуживает названия *греха*, в отношении к закону обычая в некоторых странах она заслуживает названия *мужества* и *доблести*, а в отношении к гражданским законам некоторых государств — названия *уголовного преступления.* В этом случае, когда положительный модус имеет одно название, а другое название дается для обозначения его отношения к закону, разницу заметить так же легко, как и в субстанциях, где одно название, например «человек», употребляется для обозначения вещи, а другое, например «отец»,— для обозначения отношения.

16. *Наименования действий часто вводят нас в заблуждение.* Но так как очень часто одно имя обнимает собой и положительную идею действия, и ее нравственное от-

ношение, а одно и то же слово употребляется для обозначения как модуса или действия, так и его нравственной справедливости или несправедливости, то на само отношение обращают меньше внимания и часто не делают *различия между положительной идеей* действия *и его отношением к какой-нибудь норме.* Вследствие такого смешения этих двух различных аспектов в одном слове люди, которые слишком легко поддаются звуковым впечатлениям и склонны принимать названия за вещи, часто вводятся в заблуждение при суждении о действиях. Так, взятие у другого чего-то принадлежащего ему без его ведома или позволения называется собственно *кражей*; но так как это название обычно понимается как обозначающее также и нравственную порочность действия, и его противность закону, то люди склонны все то, о чем они слышат под названием «кража», осуждать как действие дурное, несогласное с нормой справедливости. И тем не менее тайное отобрание шпаги у сумасшедшего с целью помешать ему делать зло хотя и может быть названо собственно *кражей* — именем подобного *смешанного модуса*, но если сопоставить его с божественным законом и рассмотреть его отношение к этой высшей норме, то это не грех и не нарушение, несмотря на то что название «кража» обыкновенно заключает в себе такой намек.

17. *Отношений — бесчисленное множество.* Об отношениях человеческих действий к закону, которые я поэтому называю *моральными отношениями* [119] [здесь сказано] довольно.

Потребовался бы целый том для рассмотрения всех видов *отношений.* Поэтому нельзя ожидать, чтобы я здесь упомянул их все. Для нашей настоящей цели достаточно показать на приведенных примерах, каковы наши идеи широкого понятия, называемого *отношением.* Оно так *разнообразно*, и случаев его так *много* (столько же, сколько может быть случаев сравнения вещей друг с другом), что нелегко свести его к правилам или точным рубрикам. Те, которые я упомянул, думается мне, одни из наиболее значительных и могут служить нам для выяснения того, откуда мы получаем свои идеи отношений и на чем они основаны. Но прежде чем покончить с этим вопросом, я прошу позволения на основании сказанного заметить следующее.

18. *Все отношения сводимы к простым идеям.* Во-первых, ясно, что *всякое отношение ограничивается*

теми *простыми идеями*, которые мы *приобретаем от ощущения или рефлексии*, и в конечном счете основывается на них, так что все, что мы сами имеем в своих мыслях (если только о чем-нибудь мыслим или имеем об этом мнение) или хотим обозначить для других, когда употребляем касающиеся отношений слова, есть не что иное, как некоторые простые идеи или совокупности простых идей, сравниваемые друг с другом. В такого рода отношениях, которые называются *соразмерными*, это настолько очевидно, что ничто не может быть яснее. Когда кто-нибудь говорит, что «мед слаще воска», то ясно, что его мысли об этом отношении ограничиваются простой идеей — *сладостью*. То же самое верно и для всех остальных отношений, хотя при их составлении или разложении образующие их простые идеи, быть может, редко замечаются. Когда, например, произносится слово «отец», то под ним подразумевают, во-первых, тот особый вид, или ту собирательную идею, которая обозначается словом «человек»; во-вторых, те чувственные простые идеи, которые обозначаются словом «рождение», и, в-третьих, результаты последнего и все простые идеи, обозначаемые словом «дитя». Слово «друг», обозначающее человека, который любит другого и готов делать ему добро, заключает в себе следующие идеи: во-первых, все простые идеи, которые обнимает собой слово «человек» или «разумное существо»; во-вторых, идею *любви*; в-третьих, идею *готовности* или *расположения*; в-четвертых, идею *действия*, т. е. всякого рода мышления или движения; в-пятых, идею *добра*, которая обозначает все, что может способствовать счастью человека, и в конце концов, если рассмотреть, ограничивается отдельными простыми идеями, каждую из которых вообще может обозначать слово «добро»; но по совершенном устранении его от всех простых идей оно решительно ничего не обозначает. Подобным же образом, хотя, быть может, и более отдаленным путем, все слова из области нравственности в конце концов сводятся к совокупности простых идей. Непосредственное значение слов, выражающих отношение, очень часто касается других предполагаемых известными отношений, но если проследить их одно за другим, то они все-таки сведутся к простым идеям.

19. *Наше понятие об отношении бывает обыкновенно так же ясно (или яснее), как и понятие о его основании.* Во-вторых, наше *понятие об отношении* в огромном большинстве случаев, если не всегда, бывает *так же ясно,*

как и понятие о простых идеях, *на которых оно основано*, потому что о соответствии или несоответствии, от которых зависит отношение, мы имеем обыкновенно такие же ясные идеи, как и о чем бы то ни было другом; они состоят только в различении между собой простых идей или их степеней, без чего у нас не могло бы быть никакого определенного знания. Так, если у меня есть ясная идея сладости, света или протяженности, то у меня есть также идея равной, большей и меньшей их степени. Если я знаю, что значит для какого-нибудь человека родиться от какой-нибудь женщины, например от Семпронии, то я знаю, что значит для другого человека родиться от той же самой женщины, от Семпронии, и потому я имею такое же ясное понятие о братьях, как и о рождении, или даже более ясное. В самом деле, если бы я верил, что Семпрония вырыла Тита из грядки петрушки (как обыкновенно говорят детям) и таким образом стала его матерью и что впоследствии она точно так же вырыла из грядки петрушки Кая, то я имел бы такое же ясное понятие об отношении братьев между собой, как если бы знал все искусство повивальной бабки, ибо я основывал бы это отношение на понятии о том, что одна и та же женщина содействовала, как мать, их рождению (хотя бы я не знал формы содействия или заблуждался относительно нее) и что они согласуются в этом обстоятельстве своего рождения, каково бы оно ни было. Стало быть, сравнение их по их происхождению от одного и того же лица без знания своеобразных обстоятельств этого происхождения достаточно для обоснования понятия о существовании или несуществовании между ними отношений братьев. Но хотя идеи отдельных *отношений* в умах тех, кто внимательно будет их рассматривать, могут быть так же ясны и отличны друг от друга, как и идеи смешанных модусов, и определеннее идей субстанций, однако слова, касающиеся *отношений*, имеют часто сомнительное и неопределенное значение, как и названия субстанций или смешанных модусов, и в гораздо большей степени, чем названия простых идей. Так как слова, выражающие отношения, являются знаками такого сравнения, которое производится только в человеческих мыслях и является идеей только в человеческом уме, то люди часто применяют эти слова к различного рода сравнениям вещей соответственно своему собственному воображению, которое не всегда совпадает с воображением других употребляющих те же самые названия.

20. *Понятие об отношении остается одним и тем же, все равно, истинна ли или ложна норма, с которой сравнивается действие.* В-третьих, *в отношениях*, которые я называю *нравственными* [120], при сравнении действия с нормой я получаю верное понятие об отношении, все равно, истинна ли норма или ложна. Ибо если я измеряю что-нибудь ярдом, то я узнаю, длиннее или короче этого предполагаемого ярда измеряемая вещь, хотя, быть может, ярд, которым я меряю, не вполне точное мерило, что будет совсем другим вопросом. Хотя бы мерило было ошибочно и я заблуждался относительно него, однако соответствие или несоответствие, наблюдаемое в том, что я сравниваю с ним, дает мне заметить отношение. Хотя измерение ложной нормой приведет меня к ошибочному суждению о нравственной справедливости действия, потому что я проверял его тем, что не есть истинная норма, однако я не ошибаюсь в отношении этого действия к той норме, с которой я его сравниваю,— в отношении, состоящем в соответствии или несоответствии.

Глава двадцать девятая
О ЯСНЫХ И СМУТНЫХ, ОТЧЕТЛИВЫХ И ПУТАНЫХ ИДЕЯХ

1. *Одни идеи ясны и отчетливы, другие неясны и путаны.* Мы показали происхождение наших идей, рассмотрели различные их виды, разобрали разницу между идеями простыми и сложными и заметили, что сложные идеи разделяются на идеи модусов, субстанций и отношений. На мой взгляд, все это необходимо проделать каждому, кто хотел бы основательно познакомиться с развитием ума, [с тем, как ум] понимает и познает вещи. Быть может, подумают, что я уже достаточно долго занимался рассмотрением идей. Тем не менее я должен просить позволения предложить несколько новых соображений относительно их. Прежде всего о том, что одни идеи ясны, а другие *смутны*, одни *отчетливы*, а другие *путаны*.

2. *«Ясность» и «смутность» объясняются примером зрения.* Так как восприятие ума всего удобнее объяснять словами, относящимися к зрению, то смысл того, что мы подразумеваем под *ясностью* и *смутностью* в своих идеях, мы поймем всего лучше при размышлении о том, что мы называем *ясным* и *смутным* в объектах зрения. Так как свет обнаруживает нам видимые объекты, то мы называем

смутным то, на что не падает света, достаточного для обнаружения точной формы и цвета, которые наблюдаются в предмете и были бы различимы при лучшем освещении. Соответственно наши *простые идеи ясны*, когда они таковы, как сами объекты, от которых они получены, и представляются (present) или могут представляться через (in) хорошо упорядоченное ощущение, или восприятие. Они являются *ясными идеями*, пока память удерживает их такими и может представить (produce) их уму всякий раз, как последнему случается рассматривать их. В той мере, в какой идеям или не хватает этой первоначальной точности, или они потеряли часть своей прежней свежести и, так сказать, поблекли или потускнели от времени, они *смутны*. *Сложные идеи*, состоящие из простых идей, бывают *ясны* тогда, когда ясны образующие их идеи и когда определено и известно количество и расположение тех простых идей, которые входят в состав какой-либо сложной идеи.

3. *Причины неясности. Причины неясности* в простых идеях заключаются, по-видимому, или в притупленности органов, или в большой слабости и беглости впечатления от объекта, или же в слабости памяти, неспособной удерживать идеи такими, какими они были получены. Чтобы помочь себе в уяснении этого вопроса, вернемся снова к видимым объектам. Если органы или способности восприятия, подобно затвердевшему от холода воску, не будут принимать оттиска печати при обычном давлении, необходимом для отпечатка; или если они, подобно слишком мягкому воску, будут плохо удерживать хорошо оттиснутую печать; или если воск будет надлежащей консистенции, но печать не будет прилагаться с силой, достаточной для образования ясного отпечатка,— то во всех этих случаях оставленный печатью оттиск будет *неясным*. Это, я полагаю, не нуждается в дальнейших пояснениях.

4. *Что такое отчетливые и путаные идеи?* Так же как *ясной идеей* бывает такая, от которой ум получает такое же полное и очевидное восприятие, какое хорошо устроенный орган получает от надлежащего воздействия внешнего объекта, так *отчетливой идеей* бывает такая, в которой ум воспринимает ее отличие от всех других идей, а *путаной* — такая, которая не в достаточной мере отличима от какой-либо другой идеи, от которой она должна отличаться.

5. *Возражение.* Но кто-нибудь может сказать: «Если *путаной* бывает только такая идея, которая не в достаточной мере отличима от другой идеи, от которой она

должна отличаться, то трудно будет найти где-нибудь *путаную идею*. В самом деле, какова бы ни была идея, она может быть только такою, какою ее воспринимает ум; и это самое восприятие в достаточной мере отличает ее от всех других идей, которые не могут быть другими, т. е. отличными, не будучи восприняты как такие. Поэтому никакая идея не может быть неотличима от другой идеи, от которой она должна отличаться, если вы не хотите, чтобы она отличалась от себя самой, ибо от всех других идей она явно отличается».

6. *Путаница идей происходит в отношении их имен.* Чтобы устранить это затруднение и помочь себе правильно понять, что порождает ту *путаницу*, которая во всякое время может деформировать идеи, мы должны обратить внимание на то, что вещи, обозначаемые различными именами, предполагаются различными настолько, чтобы быть различимыми, так что каждый вид в любом случае благодаря своему особому имени может быть отличен и стать предметом отдельного обсуждения; и нет ничего очевиднее того, что, как полагают, бóльшая часть разных имен обозначает разные вещи. Значит, так как у человека каждая идея есть, очевидно, то, что она есть, и отлична от всех других идей, кроме самой себя, то причина ее *путаности* заключается в следующем: когда идея бывает такого рода, что ее можно с одинаковым основанием назвать не тем словом, которым она выражена, то разница, которая отличает одну вещь от другой (при обозначении двумя различными словами) и закрепляет за одними вещами одно из этих названий, а за другими — другое, исчезает, и таким образом теряется отличие, которое намеревались сохранить благодаря этим различным названиям.

7. *Недостатки, создающие путаницу. Недостатки, которые обыкновенно порождают* эту *путаницу*, на мой взгляд, главным образом следующие.

Во-первых, *сложные идеи состоят из слишком небольшого числа простых идей.* Во-первых, когда какая-нибудь сложная идея (потому что именно сложные идеи более всего подвержены путанице) состоит из *слишком скудного числа простых идей*, и только таких идей, которые являются общими для разных вещей, то исчезают различия, благодаря которым идея заслуживает отдельного названия. Так, кто имеет идею, составленную только из простых идей зверя с пятнами, тот имеет лишь путаную идею леопарда, потому что тем самым последний не в достаточной мере будет отличен от рыси и от разных

других видов пятнистых зверей. И хотя такая идея имеет особое название «леопард», однако она неотличима от идей, обозначаемых словами «рысь» или «пантера», и может являться под названием «рысь» с таким же правом, как и под названием «леопард». Насколько обыкновение определять выражения через общие термины способствует путанице и неопределенности идей, которые мы хотим выразить этими словами, предоставляю решать другим. Ясно, что путаные идеи делают употребление слов неопределенным и уничтожают пользу от определенных имен. Когда идеи, для обозначения которых мы употребляем разные слова, не имеют различий соответственно их отдельным именам и потому их нельзя различать по ним, тогда они и бывают действительно путаными.

8. *Во-вторых, бывает, что простые идеи в сложной идее перемешаны в беспорядке.* Во-вторых, другим недостатком, порождающим путаницу в наших идеях, является то, что хотя составляющие какую-нибудь идею частности могут быть в достаточном числе, но *перемешаны* настолько *беспорядочно*, что нелегко разобрать, соответствует ли идея тому имени, которое дано ей, более, чем какому-нибудь другому. Всего лучше могут дать нам возможность понять эту спутанность особого рода картины, которые обыкновенно демонстрируются в качестве удивительных произведений искусства и у которых положенные кистью на полотно краски представляют собой очень странные и необычные очертания и располагаются без всякого заметного порядка. Рисунок, составленный таким образом из частей, в которых не видно никакой симметрии и никакого порядка, сам по себе представляет не более путаную вещь, чем картина пасмурного неба, которую никто не будет считать путаной картиной, хотя в ней столь же мало порядка в цвете или очертаниях. Что же тогда заставляет считать первый рисунок путаным, если отсутствие симметрии не является признаком путаницы (а это очевидно)? Ведь нельзя было бы назвать путаным другой рисунок, сделанный только в подражание этой [картине неба]. Я отвечаю, что считать рисунок путаным заставляет приложение к нему какого-то названия, которое соответствует ему не более определенно, чем какое-нибудь другое название. Например, когда говорят про такой рисунок, что он есть изображение человека или Цезаря, то всякий не без основания считает его путаным, потому что нельзя отличить в этом случае, соответствует ли он более названиям «человек» или

«Цезарь», чем названиям «павиан» или «Помпей», которые, как полагают, обозначают идеи, отличные от идей, обозначаемых словами «человек» или «Цезарь». Но когда надлежащим образом поставленное цилиндрическое зеркало приведет эти неправильные линии на полотне в должный порядок и соответствие, тогда спутанность устранится и глаз сразу увидит, что это человек или Цезарь, т. е. что рисунок соответствует этим названиям и что он достаточно отличается от павиана или Помпея, т. е. от идей, обозначаемых этими словами.

Точно так же обстоит дело и с нашими идеями, которые, так сказать, есть картины вещей. Ни один из этих умственных рисунков, как бы ни были перепутаны его части, не может быть назван путаным (потому что они, как таковые, явно различимы) до тех пор, пока его не обозначат каким-нибудь обычным названием, которому он явно может соответствовать не больше, чем какому-нибудь другому названию, имеющему иное определенное значение.

9. *В-третьих, идеи бывают изменчивы и неопределенны.* В-третьих, третий недостаток, из-за которого мы часто называем наши идеи путаными, наблюдается тогда, когда какая-нибудь из них *расплывчата и неопределенна.* Так, мы можем заметить, что люди, которые употребляют обычные слова своего языка до того, как они выучат точное их значение, меняют идею, которую они обозначают тем или другим словом, почти так же часто, как употребляют это последнее. Если кто-нибудь из-за неуверенности в том, что́ он должен исключить или включить в свою *идею церкви* или *идолопоклонства,* который раз будет думать то об одном, то о другом, а не будет придерживаться твердо какого-то точного составляющего их сочетания идей, то про него скажут, что он имеет путаную идею идолопоклонства или церкви. Впрочем, это происходит на том же основании, что и в предыдущем случае, а именно: изменчивая идея (если только мы допустим, что это одна идея) не может соответствовать одному названию больше, чем другому, и, таким образом, теряет то отличие, для сохранения которого служат определенные названия.

10. *Путаницу вне связи с именами трудно представлять себе.* Из сказанного мы можем заметить, насколько *имена* в качестве предполагаемых для вещей постоянных обозначений, различием между собой выражающих и сохраняющих отличие друг от друга вещей, которые и сами по себе различны, являются *причиной квалификации*

(denominating) идей в качестве *отчетливых или путаных* из-за скрытого и незаметного отношения, в которое ум ставит свои идеи к таким именам. Это, быть может, поймут полнее, когда прочтут и обдумают то, что я говорю о словах в третьей книге. Но если не обращать внимания на такое отношение идей к определенным именам как обозначениям отличных друг от друга вещей, то трудно будет сказать, что такое *путаная идея*. Поэтому когда человек обозначает неким именем вид вещей или отдельную вещь, отличную от всех остальных, то связываемая с этим именем сложная идея бывает тем определеннее, чем более частный характер носят те идеи, из которых она образована, и чем больше и определеннее их число и порядок. Ибо чем больше таких идей в сложной идее, тем больше в ней заметных различий, которыми выражается ее обособленность и отличие от всех, даже самых близких к ней, идей, обозначаемых другими именами, и тем самым избегается всякое смешение с ними.

11. *Путаница касается всегда двух идей. Путаница*, затрудняющая разъединение двух вещей, которые должны быть разъединены, *касается всегда двух идей*, и скорее всего тех, которые наиболее близки друг к другу. Поэтому, когда мы подозреваем *спутанность* какой-нибудь идеи, мы должны исследовать, с какою другою идеею имеется опасение спутать ее и от какой другой ее нелегко отделить. И всегда найдется идея, которая обозначается другим именем и, следовательно, должна быть другой вещью, хотя и недостаточно отличной от этой идеи. Ибо она или тождественна с этой идеей, или составляет ее часть, или по крайней мере может быть обозначена тем же точно именем, под которое подпадает и та другая идея; таким образом, не сохраняется то отличие этой идеи от другой идеи, которое выражено различными именами.

12. *Причины путаницы.* Вот в чем, кажется мне, состоит свойственная идеям *путаница*, которая всегда имеет скрытое отношение к именам. По крайней мере если и существует какая-нибудь другая путаница идей, то все же рассмотренная нами всего более сбивает с толку человеческие мысли и рассуждения: идеи, о которых люди рассуждают про себя, большей частью обозначены именами; идеи, о которых люди разговаривают между собой, обозначены именами всегда. Поэтому, где предполагаются две различные идеи, обозначенные двумя различными именами, но различимые не в такой степени, как выражаю-

щие их звуки, там никогда не обходится без *путаницы*; а где идеи отличаются друг от друга в такой же степени, как и идеи тех двух звуков, которыми они обозначены, там между ними не может быть никакой *путаницы*. *Способ предупреждать путаницу* состоит в том, чтобы собирать и соединять возможно точнее в одну сложную идею все те составные части, которыми она отличается от других идей, а после такого соединения определенного их числа и в определенном порядке всегда прилагать к идее одно и то же имя. Но так как это не согласуется ни с людским легкомыслием, ни с тщеславием и служит целям одной только чистой истины, которая не всегда бывает предметом стремлений, то подобной точности можно скорее желать, чем надеяться на нее. И так как небрежное приложение имен к неопределенным, изменчивым идеям, почти даже не идеям, служит как для прикрытия нашего собственного невежества, так и для смущения и сбивания с толку других (что выдается за ученость и превосходство в знании), то не удивительно, что большинство людей прибегают к этому сами, хотя и жалуются на этот [недостаток] в других людях. Но хотя, на мой взгляд, при заботливости и чистосердечии можно было бы избежать немалой доли *путаницы* в человеческих понятиях, однако я далек от заключения, чтобы она была повсюду умышленной. Некоторые идеи так сложны и составлены из такого множества частей, что памяти нелегко удерживать одно и то же точное сочетание простых идей под одним именем; еще менее способны мы все время угадывать, какую именно сложную идею обозначает данное имя при употреблении его другим человеком. Первое влечет за собой *путаницу* в собственных рассуждениях и мнениях человека в нем самом; второе часто влечет за собой *путаницу* в рассуждениях и беседах с другими. Но так как я более подробно говорю о словах, их недостатках и злоупотреблении ими в следующей книге, то не буду здесь больше говорить об этом.

13. *Сложные идеи могут быть определенными в одной части и путаными в другой.* Так как наши *сложные идеи* состоят из совокупностей (и, следовательно, множества разных) простых идей, то соответственно они *могут быть очень ясны и определенны в одной части и очень неясны и путаны в другой*. У человека, который говорит о *хилиэдре*, т. е. тысячеугольнике, идея этой фигуры может быть очень путаной, хотя идея числа может быть очень определенной. И, будучи способным рассуждать и вести дока-

зательство в отношении той части своей сложной идеи, которая зависит от числа «тысяча», такой человек склонен думать, будто он имеет отчетливую *идею тысячеугольника*, хотя ясно, что у него нет настолько точной идеи его очертаний, чтобы он мог отличить его по ним от фигуры, имеющей 999 сторон. И когда люди не замечают этого, порождается немало заблуждений в их мыслях и немало путаницы в их рассуждениях.

14. *Если не обращать на это внимания, это порождает путаницу в наших рассуждениях.* Пусть тот, кто считает себя имеющим отчетливую идею фигуры *тысячеугольника*, для опыта возьмет другую частицу той же однородной материи, например золота или воска, равного объема и сделает из нее фигуру с 999 сторонами. Я не сомневаюсь, что, пока он будет обращать свои мысли и рассуждения только на ту часть этих идей, которая содержится в их числах, он будет в состоянии различать друг от друга эти две идеи по числу сторон и различным образом рассуждать о них, например рассуждать, что [число] сторон одной можно разделить на два равных числа, а другой нельзя и т. д. Но когда он перейдет к различению их по их очертаниям, я думаю, он сейчас же встретится с затруднением и не сможет построить в уме две идеи, отличные друг от друга по одним только очертаниям этих двух кусков золота, что он мог бы сделать, если тем же самым частицам золота придать одной форму куба, а другой форму с пятью сторонами. Такими неполными идеями мы очень склонны обманывать самих себя и спорить из-за них с другими, особенно если эти идеи имеют особые и привычные имена. Ибо, удовлетворяясь той частью идеи, которая ясна для нас, и прилагая привычное нам имя к целому, содержащему также и ту часть, которая несовершенна и смутна, мы склонны употреблять это имя и для путаной части и делать из него выводы в смутной части значения с такой же уверенностью, как и в ясной части.

15. *Пример с вечностью.* Употребляя часто слово «вечность», мы склонны думать, будто имеем положительную широкую идею ее; а это все равно что утверждать, будто в этой продолжительности нет ни одной части, которая бы не содержалась в нашей идее ясным образом. Правда, тот, кто так думает, может иметь ясную идею продолжительности; он может иметь также очень ясную идею очень большого промежутка продолжительности; он может иметь также ясную идею сравнения этого большого про-

межутка с еще большим промежутком. Но так как он не может включить в свою идею продолжительности, как бы велика она ни была, всего протяжения продолжительности, где, как он полагает, нет конца, то та часть его идеи, которая остается за пределами той большой продолжительности, которую он представляет в своих мыслях, все же очень смутна и неопределенна. Поэтому-то в спорах и рассуждениях о вечности и всякой другой *бесконечности* мы склонны заблуждаться и запутываться в очевидных нелепостях.

16. *Делимость материи.* Что касается материи то мы не имеем ясных идей частиц малой величины, такой, которая значительно меньше самого малого, что встречается нашим чувствам. Поэтому, когда мы говорим о делимости материи in infinitum, то хотя мы и обладаем ясными идеями деления и делимости, а также ясными идеями частей, образовавшихся из целого посредством деления, однако мы имеем лишь очень смутные и путаные идеи корпускул, или мельчайших тел, которые должны быть еще делимы, но которые предыдущими делениями доведены уже до столь малой величины, что она значительно превосходит возможности восприятия всех наших чувств. И таким образом, все, о чем мы имеем ясные и отчетливые идеи, есть общая, или абстрактная, сущность деления и соотношение Totum и Pars [121]; но об объеме тела, которое нужно бесконечно делить, после достижения известных степеней деления, я думаю, мы вовсе не имеем ясной и отчетливой идеи. Итак, я спрашиваю всякого, имеет ли он, взяв мельчайший атом пыли, какой он когда-либо видел, отчетливую идею разницы между 100 000-й и 1 000 000-й его частью (отвлекаясь от самого числа, которое не имеет ничего общего с протяженностью)? А если он думает, что может утончить свои идеи до такой степени и не потерять их из виду, то пусть он к каждому из этих чисел прибавит по десяти цифр. Предположение о столь малой величине нельзя считать неразумным, потому что продолженное так деление не ближе подводит к концу бесконечного деления, чем первое деление на две половины. Со своей стороны я должен признать, что не имею ясных и отчетливых идей различного объема или протяжения этих тел, потому что имею лишь очень смутную идею каждого из них. Так что, думается мне, когда мы говорим о делении тел, то наша идея различных объемов их, которая есть предмет и основа деления, после небольшого движения вперед становится путаной

и почти теряется из-за неясности. Идея, представляющая только величину, должна быть очень смутной и путаной, и лишь по числу мы в состоянии отличить ее от идеи в 10 раз большей, так что можем сказать: мы имеем ясные, отчетливые идеи десяти и одного, но не отчетливые идеи двух таких протяженностей. Отсюда ясно, что, когда мы говорим о бесконечной делимости тела или протяженности, ясны и отчетливы у нас только идеи чисел, а ясные, отчетливые идеи протяженности совершенно теряются после некоторого продвижения в делении. Мы вовсе не имеем отчетливых идей таких мелких частей; но в конце концов, подобно всем нашим идеям бесконечного, они сводятся к идее числа, которое всегда можно прибавлять, никогда не приходя вследствие этого к какой-либо отчетливой идее наличных бесконечных частей. Правда, мы можем иметь ясную идею деления так часто, как мы хотим думать об этом; но от этого мы не получаем ясной идеи бесконечных частиц материи, как не получаем мы и ясной идеи бесконечного числа от того, что мы всегда можем прибавлять новые числа к любому имеющемуся определенному числу. Бесконечная делимость так же не дает нам ясной и отчетливой идеи действительно бесконечных частей, как бесконечная прибавляемость (если можно так выразиться) не дает нам ясной и отчетливой идеи действительно бесконечного числа, ибо та и другая состоят лишь в способности постоянного увеличения числа, как бы велико оно уже ни было до этого [122] О том, что остается прибавить (в этом и состоит бесконечность), мы имеем лишь смутную, несовершенную и путаную идею, отправляясь от которой или относительно которой мы не можем с достоверностью или ясностью аргументировать или рассуждать, как мы не можем аргументировать и рассуждать в арифметике относительно числа, о котором имеем не такую отчетливую идею, как о 4 или 100, но лишь относительно смутную идею того, что в сравнении со всяким другим числом оно будет еще больше; при этом, когда мы говорим или представляем себе, что это число больше 400 000 000, то его идея ясна и положительна у нас не более, чем в том случае, когда мы говорим, что оно больше 40 или 4, ибо 400 000 000 соразмерно нисколько не ближе к концу прибавления или числа, чем 4. Тот, кто прибавляет только 4 к 4 и следует таким образом дальше, придет к концу всякого прибавления так же скоро, как и тот, кто прибавляет 400 000 000 к 400 000 000. То же самое с вечностью. Имеющий идею

всего только четырех лет обладает такой же положительной полной идеей вечности, как имеющий идею 400 000 000 лет, ибо то, что остается от вечности за пределами этих двух чисел лет, для первого так же ясно, как и для второго, т. е. ни тот ни другой вообще не имеют ясной, положительной идеи этого. Ибо тот, кто прибавляет всего только 4 года к 4 и т. д., достигнет вечности так же скоро, как и тот, кто прибавляет 400 000 000 лет и т. д.; или пусть, если ему угодно, он удваивает прибавление сколько угодно раз — остающаяся пропасть все-таки будет так же далека от конца всех этих прибавлений, как и от длительности дня или часа, потому что ничто конечное несоизмеримо с бесконечным, а поэтому несоизмеримы с ним и наши идеи, которые все конечны. Так же обстоит дело с нашей *идеей протяженности*, когда мы увеличиваем ее посредством сложения, прибавления или когда уменьшаем ее посредством деления и желаем расширить свои мысли до бесконечности пространства. После нескольких удвоений наиболее широких из наших обычных идей протяженности мы теряем ясную, отчетливую идею этого пространства; она становится путаной большой идеей, имея вдобавок еще бóльшую идею. И когда нам захочется рассмотреть ее и порассуждать о ней, мы всегда встретимся с затруднениями, потому что путаные идеи всегда вводят в замешательство, если мы доказываем или делаем выводы из той части их, которая спутанна.

Глава тридцатая
ОБ ИДЕЯХ РЕАЛЬНЫХ И ФАНТАСТИЧЕСКИХ

1. *Реальные идеи сообразуются со своими прообразами.* Кроме того, что мы уже сказали об идеях, имеются еще соображения об их отношении к вещам, от которых они взяты или которые, как предполагают, представляются ими. Таким образом, на мой взгляд, идеи могут быть разделены на три разряда. Они бывают:

во-первых, реальные или фантастические;

во-вторых, адекватные или неадекватные;

в-третьих, истинные или ложные.

Во-первых, под *реальными идеями* я разумею такие идеи, которые имеют основание в природе, которые сообразны с реальным бытием и существованием вещей, или со своими прообразами. *Фантастическими* или *химерическими* я называю такие идеи, которые не имеют ни

основания в природе, ни сообразности с тою реальностью бытия, к которой их молчаливо относят как к их прообразу. Если мы исследуем различные вышеупомянутые виды идей, то найдем, что

2. *Простые идеи все реальны.* Во-первых, наши *простые* идеи *все реальны*, все соответствуют реальности вещей. Не то чтобы все они были образами или представлениями того, что действительно существует,— противоположное этому я уже показал для всех качеств тел, кроме первичных. Но хотя белизна и холод имеются в снегу не более чем боль, однако эти идеи белизны и холода, боли и т. п., будучи в нас результатами воздействия сил, присущих вещам вне нас, предназначенным нашим творцом вызывать в нас такие ощущения, есть в нас реальные идеи, по которым мы отличаем качества, реально существующие в самих вещах.

Так как эти различные внешние проявления предназначены быть знаками, по которым мы должны узнавать и различать вещи, с которыми имеем дело, то наши идеи также служат нам для этой цели и также суть реальные отличительные черты, являются ли они только постоянными результатами воздействия или же точными подобиями чего-то в самих вещах, ибо эта реальность заключается в постоянном соответствии идей определенному устройству реальных предметов. При этом неважно, как причине или как прообразу отвечают идеи данному устройству; достаточно, что идеи постоянно вызываются им. Таким образом, все наши простые идеи реальны и верны, потому что они отвечают и соответствуют тем присущим вещам силам, которые вызывают их в нашем уме; а это все, что требуется для того, чтобы сделать их реальными идеями, а не произвольными выдумками. Ибо в простых идеях (как было показано) ум всецело ограничен воздействием на него вещей и не может составить себе простых идей больше, чем он получил.

3. *Сложные идеи суть произвольные сочетания.* Хотя ум совершенно пассивен в отношении своих простых идей, однако, мне кажется, мы можем сказать, что он не пассивен в отношении своих сложных идей. Так как последние есть сочетания простых идей, соединенных вместе под одним общим именем, то ясно, что при образовании этих сложных идей человеческий ум пользуется некоторого рода свободой. Отчего же еще может получиться так, что идея одного человека о золоте или справедливости отлична от идеи другого, если не оттого, что

один включает в нее или исключает из нее какую-то простую идею, которую другой не включает и не исключает? Вопрос, стало быть, в том, какие из этих сочетаний реальны и какие только воображаемы, какие совокупности соответствуют реальности вещей и какие нет. На это я отвечаю, что

4. *Смешанные модусы, образованные из сообразных друг с другом идей, реальны.* Во-вторых, так как *смешанные модусы и отношения* не имеют другой *реальности*, кроме реальности в человеческом уме, то для того, чтобы сделать этого рода идеи *реальными*, требуется лишь, чтобы они были составлены так, чтобы была возможность существования, пригодного для них. Будучи сами прообразами, эти идеи не могут отличаться от своих прообразов и потому *не могут быть химерическими*, если только кто-нибудь не примешает к ним несообразные идеи. Действительно, поскольку некоторым из этих идей присвоены имена на известном языке, посредством которых имеющий в уме своем эти идеи сообщает их другим, постольку для них недостаточно простой возможности существования: они должны обладать еще сообразностью с обычным значением данного им имени, чтобы их нельзя было считать фантастическими, например если кто-нибудь даст имя «справедливость» той идее, которую обычно называют «щедрость». Но такая фантастичность больше касается точности речи, чем реальности идей. Невозмутимость человека в опасности, спокойное рассмотрение того, что всего лучше сделать, и решительное выполнение этого есть смешанный модус или сложная идея действия, которое может иметь место. Но невозмутимость в опасности без применения рассудка или деятельности есть также нечто возможное, и потому это такая же реальная идея, как и предыдущая. Первая из этих идей, носящая данное ей имя «мужество», в отношении этого названия может быть истинной или ложной идеей. Но вторая, пока ей не присвоено никакого общепринятого имени в каком-нибудь известном языке, не допускает никакого искажения потому, что образована безотносительно ко всему, кроме самой себя.

5. *Идеи субстанций реальны, когда они соответствуют существованию вещей.* В-третьих, наши *сложные* идеи *субстанций*, будучи созданы все в отношении к существующим вне нас вещам и предназначенные быть представлениями субстанций, как они есть в действительности, *реальны* лишь постольку, поскольку они являются такими

сочетаниями простых идей, которые реально соединены и существуют совместно в вещах вне нас. Наоборот, *фантастическими* будут те, которые образованы из таких совокупностей простых идей, что никогда не бывали соединены в действительности, никогда не находились вместе в какой-нибудь субстанции. Такова, например, [идея] разумного существа, состоящего из лошадиной головы, соединенной с человеческим телом, т. е. такого, какими описывались кентавры [123]; или [идея]: тело желтое, очень ковкое, плавкое и нелетучее, но легче обыкновенной воды; или же идея: единообразное, неорганизованное тело, которое состоит (что касается чувства) из одинаковых частей и к которому присоединяют восприятие и произвольное движение. Возможно ли существование подобных субстанций или нет, мы наверно не знаем. Но как бы то ни было, так как эти идеи субстанций не сообразны ни с каким известным нам существующим прообразом и состоят из совокупностей таких идей, которых никогда не показывала нам соединенными вместе никакая субстанция, то они должны считаться чисто воображаемыми. Но в гораздо большей степени таковы те сложные идеи, которые содержат в себе некоторую несовместимость или противоречивость своих частей.

Глава тридцать первая
ОБ ИДЕЯХ АДЕКВАТНЫХ И НЕАДЕКВАТНЫХ

1. *Адекватные идеи суть такие идеи, которые полностью представляют свои прообразы.* Из наших реальных идей одни адекватны, а другие неадекватны. *Адекватными* я называю те идеи, которые полностью представляют нам те прообразы, от которых, как полагает ум, они взяты и которые они должны замещать, относясь к ним. *Неадекватны* идеи, являющиеся лишь частичным или неполным представлением тех прообразов, к которым их относят. Отсюда ясно, что

2. *Простые идеи все адекватны.* Во-первых, *все наши простые* идеи *адекватны* [124] Будучи не чем иным, как результатом воздействия известных сил в вещах, приспособленных и предназначенных *богом* вызывать в нас известные ощущения, они не могут не быть соответствующими и адекватными этим силам; и мы уверены, что они соответствуют реальности вещей. Если сахар вызывает в нас идеи, которые мы называем белизной и сладостью,

то мы уверены, что в сахаре есть сила, [способная] вызывать в нашем уме эти идеи и что иначе последние не могли бы быть им вызваны. И так как всякое ощущение соответствует воздействующей на наши чувства силе, то вызванная таким образом идея есть реальная идея (а не выдумка ума, не имеющего силы вызывать простые идеи) и не может не быть адекватной, потому что непременно должна соответствовать этой силе; таким образом, все простые идеи адекватны. Правда, из вещей, вызывающих в нас эти простые идеи, лишь немногие получили от нас название, как если бы они были просто причинами этих идей [, а большинство было поименовано] так, как будто бы идеи являются реальными существами в вещах. Так, хотя об огне и говорят, что он «причиняет боль при прикосновении», обозначая этим силу, вызывающую в нас идею боли, однако его называют также светом и теплом, как будто бы свет и тепло в действительности в огне представляет нечто большее, чем силу возбуждать в нас эти идеи; и, таким образом, свет и тепло называют *качествами* в огне или качествами огня. Но так как на деле это только силы, возбуждающие в нас известные идеи, то меня и нужно понимать в этом смысле, когда я говорю о вторичных *качествах* как о существующих в вещах или об их идеях как о существующих в предметах, возбуждающих в нас эти идеи. Такие способы выражения, хотя и приноровлены к обычным понятиям, без чего никто не может быть верно понятым, однако на деле обозначают только силы в вещах, возбуждающие в нас известные ощущения или идеи. Ибо если бы не было надлежащих органов для восприятия впечатлений, которые огонь производит на зрение и осязание, и если бы с этими органами не был соединен ум для восприятия идей света и тепла, [возникающих] благодаря впечатлениям от огня или солнца, то света и тепла в мире было бы не больше, чем страдания, в том случае, если бы не было существа, способного чувствовать страдание, хотя бы солнце продолжало светить точно так же, как и теперь, а гора Этна вздымала свой огонь выше, чем когда-либо. Плотность, протяженность и пределы ее — форма вместе с движением и покоем, идеи которых есть у нас, реально существовали бы в мире, как и теперь, все равно, были бы в нем существа, способные воспринимать эти качества, или нет. Потому на эти качества мы имеем основание смотреть как на реальные модификации материи и как на причины, возбуждающие все наши разнообразные

ощущения от тел. Но так как исследование этого вопроса будет здесь неуместно, то я не пойду дальше, а перейду к рассмотрению того, какие сложные идеи *адекватны* и какие нет.

3. *Модусы все адекватны.* Во-вторых, наши *сложные* идеи *модусов*, будучи произвольными совокупностями простых идей, соединяемых умом, безотносительно к каким-нибудь реальным прообразам или существующим где-нибудь определенным образцам, *суть адекватные идеи* и не могут не быть ими. Рассчитанные быть не копиями реально существующих вещей, а прообразами, созданными умом для классификации и наименования вещей, они не могут быть в чем-нибудь недостаточными; каждая из них имеет такое сочетание идей и благодаря этому такое совершенство, какое она и должна была иметь по расчетам ума, так что ум соглашается с ними и не может найти в них никакого недостатка. Так, имея идею фигуры с тремя сторонами, образующими при пересечении три угла, я имею полную идею, и мне не требуется ничего другого, чтобы сделать ее совершенной. Что ум удовлетворяется совершенством этой своей идеи, ясно из того, что он не представляет себе, чтобы какой-нибудь разум имел или мог иметь более полную или совершенную идею этой вещи, обозначаемой словом «треугольник» (если предполагать ее существующей), чем имеющаяся у него сложная идея трех сторон и трех углов, в которой заключается все, что существенно или может быть существенно для нее или необходимо для ее завершения, где бы и как бы эта вещь ни существовала. Но с нашими идеями субстанций дело обстоит иначе. Ведь, желая скопировать вещи, как они существуют в действительности, и представить себе то строение, от которого зависят все их свойства, мы замечаем, что наши идеи не достигают намеченного совершенства. Мы находим, что им все еще недостает чего-то, что́ мы были бы рады иметь в них, и поэтому они все *неадекватны.* Но *смешанные модусы* и *отношения*, будучи прообразами без образцов и не имея возможности представлять ничего, кроме самих себя, не могут не быть адекватными, потому что каждая вещь адекватна самой себе. Кто впервые соединил идею замеченной опасности, идею отсутствия происходящего от страха замешательства, идею спокойного обдумывания того, что именно нужно делать, и идею выполнения этого без смущения или страха перед опасностью, тот, очевидно, имел в уме своем сложную идею, образованную из этого сочетания. И так как

он имел в виду, чтобы она была именно тем, что она есть, и не заключала в себе какой-либо еще простой идеи кроме тех, которые есть в ней, то она не могла не быть *адекватной идеей*. А когда этот человек отложил идею в своей памяти, присоединив к ней название «мужество», чтобы обозначить ее для других и соответственно наименовать всякое действие, которое, по его наблюдениям, оказалось бы соответствующим ей, то он тем самым получил меру для измерения и наименования действий, насколько они соответствовали ей. Идея, образованная таким образом и отложенная в уме в качестве образца, необходимо должна быть *адекватной*, потому что она относится только к самой себе, а своим происхождением обязана лишь согласию и воле того, кто впервые образовал данное сочетание.

4. *Модусы могут быть неадекватными в отношении к установленным именам.* Однако впоследствии кто-нибудь другой, из разговора узнав от этого человека слово «мужество», может составить себе идею под именем «мужество», которая будет отлична от названной так первым из этих людей и имеющейся в его уме, когда он употребляет это имя. И в этом случае если он хочет, чтобы его идея в мышлении была сообразна идее другого, как употребляемое им в речи название сообразно по звуку названию, данному тем, от кого он его узнал, то его идея может оказаться совершенно ложной и *неадекватной*. Так как в этом случае человек делает идею другого человека образцом для своей идеи в мышлении, подобно тому как слово, или звук, одного человека является образцом для слова в речи другого, то его идея является недостаточной и *неадекватной* настолько, насколько она отдалена от прообраза или образца, к которому человек ее относит и который он думает выразить и обозначить именем, употребляемым для нее, желая, чтобы оно было знáком как идеи другого человека (с которой оно в своем точном употреблении было первоначально связано), так и его собственной, как соответствующей первой; и если его собственная идея не точно соответствует первой идее, то она ошибочна и неадекватна.

5. Когда, стало быть, эти *сложные* идеи *модусов* ставятся умом в отношение и соответствие с идеями в уме другого разумного существа, выраженными посредством названий, которые мы даем, то они *могут быть* весьма недостаточны, ложны и *неадекватны*, так как не соответствуют тому, что ум предназначает быть их прообразом

и образцом. В этом отношении только *идея модусов* может быть ложной, несовершенной или *неадекватной*. На этом основании наши *идеи смешанных модусов* более всех других склонны быть ошибочными. Но это относится более к точности речи, чем к правильности знания.

6. *Идеи субстанций, поскольку они относятся к реальным сущностям, неадекватны.* В-третьих, какие *есть у нас идеи субстанций*, я показал выше [125] Эти идеи имеют в уме двоякое отношение: 1) иногда их относят к предполагаемой реальной сущности каждого вида вещей; 2) иногда они предназначаются только для того, чтобы служить в уме изображениями и представлениями существующих вещей через посредство идей тех качеств, которые можно обнаружить в вещах. В обоих случаях эти копии тех подлинников и прообразов несовершенны и *неадекватны*.

Во-первых, люди обыкновенно заставляют названия субстанций обозначать вещи, предполагая, что последние имеют определенные реальные сущности, благодаря которым они принадлежат к тому или иному виду. А так как имена обозначают не что иное, как идеи, имеющиеся в человеческом уме, то люди, следовательно, должны относить свои идеи к таким реальным сущностям как к их прообразам. Что люди (особенно воспитанные на тех знаниях, которые преподают в этой части света) предполагают определенные особые сущности субстанций, которым каждый индивид в своих различных видах сообразен и причастен, так мало нуждается в доказательствах, что показалось бы странным, если бы кто-нибудь поступал иначе. И таким образом, люди обыкновенно дают особые названия, под которыми они классифицируют отдельные субстанции, вещам как отличающимся такими особыми реальными сущностями. Кто же не обидится, если выразят сомнение в том, не имеет ли он в виду, называя себя человеком, какой-нибудь другой смысл, нежели обладание реальной сущностью человека? Но если вы спросите, что это за реальные сущности, окажется, что люди несведущи и не знают их. Отсюда следует, что идеи в человеческом уме, относимые к реальным сущностям как к неизвестным прообразам, должны быть так далеки от *адекватности*, что вовсе не могут считаться изображениями этих сущностей. Как уже было показано, наши сложные идеи субстанций есть определенные совокупности простых идей, которые, как было замечено или предположено, постоянно существуют вместе. Но такая

сложная идея не может быть реальной сущностью какой-либо субстанции. Ибо тогда обнаруживаемые нами в этом теле свойства зависели бы от этой сложной идеи, были бы выводимы из нее и была бы известна их необходимая связь с нею, например все свойства треугольника зависят от сложной идеи трех линий, ограничивающих пространство, и, насколько могут быть обнаружены, выводятся из нее. Но ясно, что в наших сложных идеях субстанций не содержатся такие идеи, от которых зависят все другие качества, которые можно найти в них. Обычная идея людей о железе есть идея тела определенного цвета, веса и твердости, а одно из свойств, которые люди признают принадлежащими железу, есть ковкость. Но это свойство не имеет необходимой связи с этой сложной идеей или какой-нибудь ее частью. И у нас в равной мере нет оснований думать ни о том, что ковкость зависит от данного цвета, веса и твердости, ни о том, что данный цвет или вес зависит от его ковкости. И хотя мы ничего не знаем об этих реальных сущностях, однако нет ничего обычнее того, что люди подводят (attribute) виды вещей под [некоторые] такие сущности. Об отдельном кусочке материи, образующем кольцо, которое я ношу на пальце, большинство людей смело предполагает, что он имеет реальную сущность, благодаря которой он есть золото и от которой проистекают все те качества, которые я нахожу в кольце, т. е. его своеобразный цвет, вес, твердость, плавкость, нерастворимость, изменение цвета при незначительном соприкосновении со ртутью и т. д. Но когда я начинаю исследовать и отыскивать сущность, от которой проистекают все эти свойства, я вижу ясно, что не могу обнаружить ее. Самое большее, что я могу сделать,— это предположить, что так как золото есть не что иное, как тело, то его реальная сущность, или внутреннее строение, от которого зависят эти качества, может быть только формой, размером и связью его плотных частиц; а так как ни о чем этом я вообще не имею определенного восприятия, то у меня и не может быть идеи сущности золота, благодаря которой оно обладает своеобразной блестящей желтизной, бóльшим весом, нежели какая-нибудь другая известная мне вещь того же объема, и способностью изменять цвет при соприкосновении с ртутью. Если кто скажет, что реальная сущность и внутреннее строение, от которого зависят эти свойства, не есть форма (figure), размеры и расположение или связь плотных частиц золота, а есть нечто, называемое его особой *формой* (form), то

я буду еще дальше прежнего от обладания какой-нибудь идеей реальной сущности золота. Ибо у меня есть идея формы, размеров и расположения плотных частиц вообще, но у меня совсем нет идеи особой формы, величины или соединения частиц, которые образуют вышеупомянутые качества, находимые мною в том отдельном кусочке материи, который я ношу на своем пальце, а не в другом кусочке материи, которым я чиню свое перо, употребляемое мною для письма. Но когда мне говорят, что сущностью золота является нечто помимо формы, размера и расположения плотных частиц этого тела, нечто, называемое *субстанциальной формой* [126], то, признаюсь, идеи таковой у меня вовсе нет, а есть только идея звука — «форма», довольно далекая от идеи реальной сущности золота или его строения. И относительно реальной сущности всех других природных субстанций я нахожусь в таком же неведении, как и относительно реальной сущности этой отдельной субстанции. Признаюсь, у меня совсем нет отчетливых идей этих сущностей. И я склонен предполагать, что и другие после исследования своего собственного знания найдут в себе в этом пункте точно такого же рода неведение.

7. Когда, стало быть, люди дают этому особому кусочку материи на моем пальце общее, уже употребляемое название и именуют его *золотом*, то не относят ли они обыкновенно, или не следует ли понять их [только] так, что они относят, это название к особому виду тел, обладающему реальной внутренней сущностью, благодаря которой эта особая субстанция становится данным видом и именуется данным названием. Если это так (а это, очевидно, так), то название, которым обозначаются вещи как обладающие данной сущностью, должно быть отнесено прежде всего к этой сущности; и, стало быть, идея, которой дается это название, должна быть отнесена также к этой сущности и предназначена представлять ее. Но так как люди, употребляющие таким образом названия, не знают этой сущности, то в этом отношении их идеи *субстанций* должны быть все *неадекватны*, как не содержащие в себе той реальной сущности, которую они по расчетам ума должны были бы содержать.

8. *Идеи субстанций как совокупности качеств субстанций все неадекватны.* Во-вторых, хотя люди, которые оставляют без внимания бесполезное предположение о неизвестности реальных сущностей, по которым различаются вещи, и стараются скопировать существующие в

мире субстанции соединением идей тех чувственных качеств, которые находят совместно имеющимися в них, и хотя такие люди подходят к подобию субстанций гораздо ближе тех, кто представляет себе неизвестно какие особые реальные сущности, однако эти люди не приходят к совершенно адекватным идеям тех субстанций, которые они желали бы таким образом скопировать в своем уме, и данные копии не содержат в себе полно и точно всего того, что можно найти в их прообразах. Ведь качества и силы субстанций, из которых мы составляем их сложные идеи, так многочисленны и разнообразны, что никакая человеческая сложная идея не содержит их все. Что наши абстрактные идеи субстанций не содержат в себе всех простых идей, объединенных в самих вещах, очевидно из того, что люди редко вкладывают в свою сложную идею какой-нибудь субстанции все простые идеи, которые, как им известно, существуют в ней. Ибо в стремлении сделать смысл употребляемых ими особых имен возможно более ясным и возможно менее затруднительным люди составляют свои особые идеи разрядов субстанций по большей части из небольшого числа тех простых идей, которые можно найти в них. Но так как эти идеи имеют не больше первоначального превосходства или права быть включенными и образовать особую идею, чем другие, исключенные идеи, то очевидно, что в обоих случаях *наши* идеи *субстанций* недостаточны и *неадекватны*. Простые идеи, из которых мы образуем наши сложные идеи субстанций, все являются силами (единственное исключение — форма и объем у некоторых видов). А так как силы суть отношения к другим субстанциям, то мы никогда не можем быть уверены в своем знании всех сил какого-либо тела, пока не исследуем всех изменений, которые тело способно произвести в других субстанциях или воспринять от них при различного рода приложении их. Но при невозможности такого исследования даже для какого-нибудь одного тела, не говоря уж обо всех телах, мы не можем иметь адекватных идей субстанции, составленных из совокупностей всех ее свойств.

9. Кто впервые столкнулся с частицей того рода субстанций, который мы обозначаем словом «золото», тот не мог разумно предположить, чтобы замеченные им в этом куске объем и форма зависели от его реальной сущности, или внутреннего строения. Поэтому они никогда не входили в его идею этого вида тел. Первое, что он выделил в куске золота для образования сложной

идеи этого вида, был, вероятно, его особый цвет и вес. И то и другое — не что иное, как сила; цвет есть сила, действующая определенным образом на наши глаза и вызывающая в нас идею, называемую нами «желтое», а вес — это сила, подымающая вверх всякое другое тело равного объема, когда оба тела положены на две чашки находящихся при равновесии весов одна против другой. Кто-нибудь, может быть, присоединит к этому идеи плавкости и огнеупорности — двух других пассивных сил, имеющих отношение к действию огня на золото; третий добавит ковкость золота и его растворимость в царской водке — две иные силы, относящиеся к воздействию других тел, выражающемуся в изменении внешней формы [куска золота], или к разделению его на незаметные части. Соединение этих идей или их части и образует обычно в человеческом уме сложную идею того рода тел, который мы называем *золотом*.

10. Но ни один человек, размышлявший о свойствах тел вообще или данного рода в частности, не может сомневаться в том, что то, что называется золотом, имеет бесконечное множество других свойств, не содержащихся в этой сложной идее. Кто изучал этот вид более внимательно, тот мог бы, думается мне, перечислить в десять раз больше свойств золота, которые все неотделимы от его внутреннего строения, точно так же как его цвет или вес. Вероятно, если бы кто-нибудь знал все те свойства этого металла, которые известны разным людям, то в сложную идею *золота* вошло бы во 100 раз больше идей, чем входит в его идею, имеющуюся у какого-то одного человека. Но быть может, и это все же не составило бы и тысячной доли того, что можно обнаружить в золоте, потому что изменения, которым одно это тело может подвергаться и которые оно может производить в других телах при надлежащем употреблении, далеко превосходят не только то, что мы знаем, но и то, что мы можем вообразить. Это не покажется таким уж парадоксом тому, кто только захочет поразмыслить, как далеки еще люди от знания всех свойств одной только (и не очень сложной) фигуры — *треугольника*, несмотря на то что математики открыли уже немалое число этих свойств.

11. Так что *все наши сложные идеи субстанций несовершенны и неадекватны*. Так было бы и с математическими фигурами, если бы мы были принуждены составлять сложные идеи их только путем собирания их свойств в отношении к другим фигурам. Как неопреде-

ленна и несовершенна была бы наша *идея эллипса*, если бы у нас не было другой идеи его, кроме идей немногих его свойств! Между тем, имея в своей обычной идее всю сущность этой фигуры, мы обнаруживаем отсюда эти свойства и доказываем, что они из нее вытекают и неотделимы от нее.

12. *Простые идеи суть* ἔκτυπα *и* [*они*] *адекватны.* Итак, ум имеет три рода абстрактных идей, или номинальных сущностей.

Во-первых, *простые* идеи, которые *суть* ἔκτυπα, или копии, но несомненно *адекватны.* Они предназначены выражать не что иное, как силу в вещах, вызывающую в уме определенное ощущение; а это ощущение, раз оно вызвано, не может не быть результатом воздействия данной силы. Так как бумага, на которой я пишу, имеет на свету (я выражаюсь согласно с обычным понятием о свете) силу вызывать во мне ощущение, названное мною «белое», то последнее может быть только результатом воздействия такой силы на что-то вне ума, потому что в себе самом ум не имеет силы вызывать подобные идеи. А так как под этой простой идеей разумеется не что иное, как результат воздействия такой силы, то она *реальна* и *адекватна.* Ощущение белого в моем уме, будучи результатом воздействия имеющейся в бумаге и вызывающей его силы, совершенно *адекватно* этой силе, иначе эта сила вызвала бы другую идею.

13. *Идеи субстанции суть* ἔκτυπα, [*но*] *не адекватны.* Во-вторых, *сложные* идеи *субстанций* также суть ἔκτυπα, или «копии», но несовершенные, *неадекватные.* Это вполне очевидно для ума из того, что, как он ясно понимает, при составлении какой бы то ни было совокупности простых идей для какой угодно существующей субстанции он не может быть уверен в точном соответствии этой совокупности всем находящимся в данной субстанции идеям. Ибо, не исследовав всех воздействий на данную субстанцию всех других субстанций и не обнаружив всех изменений, которым она может быть подвергнута со стороны других субстанций или которые она может произвести в них, ум не может иметь точной, *адекватной* совокупности всех ее активных и пассивных способностей и, таким образом, *не* может иметь *адекватной* сложной идеи сил какой-нибудь существующей субстанции и ее отношений, и [он] располагает лишь тем родом сложных идей субстанций, что имеется у нас. И если бы даже мы могли иметь и действительно имели в своей

сложной идее точную совокупность всех вторичных качеств, или сил, какой-нибудь субстанции, то мы все же не имели бы еще тем самым идеи сущности этой вещи. Так как доступные нашему наблюдению силы, или качества, не являются реальной сущностью данной субстанции, а зависят от нее и вытекают из нее, то никакая совокупность таких качеств не может быть реальной сущностью данной вещи. Отсюда ясно, что наши идеи субстанций не *адекватны* и не бывают тем, чем намеревается их сделать ум. Кроме того, человек не имеет идеи субстанции вообще и не знает, что такое субстанция сама по себе.

14. *Идеи модусов и отношений суть прообразы и не могут не быть адекватны.* В-третьих, *сложные* идеи *модусов и отношений суть* подлинники и *прообразы*, а не копии, и они не созданы по образцу чего-либо реально существующего, с чем ум намерен сделать их сообразными и точно соответствующими. Будучи такими совокупностями простых идей, которые соединяет сам ум, и такими совокупностями, каждая из которых заключает в себе решительно все, что желал бы в них видеть ум, эти идеи являются прообразами и сущностями могущих существовать модусов и, таким образом, предназначены только для таких модусов и относятся только к таким модусам, которые, если они существуют, точно сообразны с этими сложными идеями. Вот почему идеи *модусов* и отношений не могут не быть *адекватными.*

Глава тридцать вторая
ОБ ИДЕЯХ ИСТИННЫХ И ЛОЖНЫХ

1. *Истинность и ложность касается собственно положений.* Хотя истинность и ложность, собственно говоря, касается только положений, однако идеи часто называются *истинными* или *ложными* (а какие слова не употребляются с большою широтою и с некоторым отклонением от своего прямого значения?). Впрочем, я думаю, что когда истинными или ложными называют сами идеи, то основанием для этого все-таки служит всегда некое скрытое или подразумеваемое положение, как мы увидим, если рассмотрим ряд отдельных случаев, когда идеи получают название истинных или ложных. Во всех случаях мы найдем некоторого рода утверждение или отрицание, являющееся основанием для такого наименования. Будучи только простыми представлениями, или восприятиями, в

нашем уме, наши идеи сами по себе не могут быть собственно и просто названы *истинными* или *ложными*, точно так же как и про отдельное название какой-нибудь вещи нельзя сказать, что оно *истинно* или *ложно*.

2. *Метафизическая истина заключает в себе подразумеваемое положение.* Правда, и про идеи, и про слова *можно* сказать, что они *истинны в метафизическом значении* слова «истина», так как и про все другие существующие вещи говорят, что они истинны, т. е. действительно таковы, как они существуют. Хотя, быть может, в вещах, называемых *истинными* даже в этом смысле, имеется уже скрытое отношение к нашим идеям, рассматриваемым как мерило (standards) этой истинности, что равносильно суждению (proposition), в уме, хотя обыкновенно его не замечают.

3. *В качестве представления в уме идея не бывает ни истинной, ни ложной.* Но не в этом метафизическом смысле узнаем мы истину, когда изучаем здесь способность наших идей быть *истинными* или *ложными*, а в более обычном значении этих слов. Так, я утверждаю, что так как идеи в нашем уме являются только восприятиями, или представлениями, то они не бывают *ложными*. Идея кентавра, появляясь в нашем уме, заключает в себе не больше ложности, чем слово «кентавр», когда оно произносится нашими устами или пишется на бумаге. Так как истинность или ложность заключаются всегда в некотором, мысленном или словесном, утверждении или отрицании, то наши *идеи не способны быть ложными*, пока ум не высказывает о них какое-нибудь суждение, т. е. пока не утверждает или отрицает что-нибудь относительно них.

4. *Идеи, отнесенные к чему-нибудь, могут быть истинными или ложными. Идеи могут называться истинными или ложными*, когда ум относит какую-нибудь из них к чему-либо внешнему им. Ибо при этом ум делает скрытое предположение об их сообразности с данной вещью; и если это предположение будет *истинным* или *ложным*, то и сами идеи получат такое же наименование. Наиболее обычные случаи, когда это происходит, следующие:

5. *Люди обыкновенно относят свои идеи к идеям других людей, к реальному существованию и к предполагаемым реальным сущностям.* Во-первых, когда ум предполагает, что какая-нибудь его *идея сообразна* идее в уме *других людей*, носящей то же обычное название.

Это бывает, например, тогда, когда ум полагает или считает свои *идеи справедливости, воздержания, религии* тождественными с теми идеями, которым другие люди дают те же самые названия.

Во-вторых, когда ум предполагает, что какая-нибудь его *идея сообразна с каким-либо реальным существованием.* Так, из двух идей — человека и кентавра,— принимаемых за идеи реальных субстанций, одна *истинна*, а другая *ложна*, потому что одна сообразна с тем, что реально существует, а другая нет.

В-третьих, когда ум *относит* какую-нибудь свою идею к тому *реальному* строению, к той *сущности* вещи, от которой зависят все ее свойства. Таким образом, *ложно* огромное большинство, если не все наши идеи субстанций.

6. *Причина таких отношений* (references). Ум весьма склонен делать молчаливо такие предположения относительно своих собственных идей. Но если мы исследуем этот вопрос, то окажется, что он делает их главным образом, если не исключительно, относительно своих отвлеченных сложных идей. Имея естественную склонность к познанию, ум находит, что если бы он подвигался вперед только с помощью [познания] единичных вещей и сосредоточивался только на них, то его движение было бы очень медленно, а его работа — бесконечна. Поэтому для сокращения своего пути к знанию и придания наибольшего объема каждому восприятию первое, что делает ум в качестве основы для более легкого расширения своего знания путем созерцания самих познаваемых вещей или путем сопоставления их с другими,— он связывает свои [восприятия вещей] в пучки и тем самым располагает их по [тем или иным] видам так, чтобы ему можно было с уверенностью распространять всякое приобретаемое о вещах знание на весь данный вид и таким образом более быстрыми шагами двигаться к своей великой цели — к знанию. Это, как я показал в другом месте [127], является причиной того, что мы собираем вещи под обширные идеи с названиями «genera» и «species», т. е. в «роды» и «виды».

7. Поэтому, если мы захотим внимательно проследить за движениями ума и изучить то направление, которым он идет обычно по пути к знанию, мне думается, мы заметим, что ум, приобретя какую-нибудь полезную, как ему кажется, идею путем созерцания или беседы, прежде всего выделяет ее, а затем дает ей название и в таком виде уже откладывает ее в свою кладовую, в память, как

содержащую сущность того вида вещей, знáком которого всегда должно быть это название. Вследствие этого мы часто можем наблюдать, что, когда кто-нибудь видит новую вещь неизвестного ему рода, он сейчас же спрашивает, что это такое, подразумевая под этим не что иное, как название, как если бы название несло в себе познание вида или его сущности, по отношению к которой оно действительно употребляется в качестве знака и с которой оно, полагают, обыкновенно связано.

8. Но так как подобная отвлеченная идея является в уме чем-то находящимся между существующей вещью и данным ей названием, то в наших идеях заключается и правильность нашего знания, и точность или понятность нашей речи. Вот почему люди так склонны предполагать, что отвлеченные идеи, имеющиеся в их уме, соответствуют существующим вне их вещам, к которым их относят, и что они также тождественны с относимыми к ним именами, которые даются идеям в словоупотреблении данного языка. Ибо они находят, что без этой *двойной сообразности* своих идей они и про себя мыслили бы ложно о вещах, и говорили бы о них непонятно для других.

9. Простые *идеи могут быть ложны в отношении к другим идеям с тем же именем, но менее всего подвержены этому.* Итак, во-первых, говорю я, *некоторые наши* идеи *могут быть ложны* в том случае, *когда об их истинности судят по тому, сообразны ли они с* идеями *других людей, обыкновенно обозначаемыми тем же самым названием.* Однако *простые* идеи *менее* всех других *способны ввести* в *такое заблуждение,* ибо человек при помощи чувств и ежедневного наблюдения может легко убедиться, каковы простые идеи в обычном употреблении, обозначаемые различными именами, потому что их немного по количеству и он может их легко исправить при помощи объектов, в которых их можно найти, если он в них сомневается или заблуждается. Поэтому редко кто ошибается в своих названиях простых идей или дает название «красное» идее зеленого или название «сладкое» идее горького. Еще менее склонны люди путать имена идей, относящиеся к различным чувствам, и обозначать какой-либо цвет названием вкусового ощущения и т. д. Отсюда ясно, что простые идеи, которые кто-либо обозначает каким-нибудь именем, обыкновенно тождественны с теми идеями, которые имеют и подразумевают другие, употребляя те же самые имена.

10. *Идеи смешанных модусов более других могут быть ложными в этом смысле. Сложные* идеи *гораздо более других могут быть ложными в этом отношении, а сложные* идеи *смешанных модусов — гораздо более идей субстанций.* Ибо в субстанциях (особенно в таких, которым дают общеизвестные и незаимствованные названия какого-нибудь языка) некоторые заметные чувственные качества, служащие обыкновенно для различения одного вида от другого, без труда предохраняют всех обращающих хоть какое-нибудь внимание на употребление своих слов от применения их к таким видам субстанций, к которым эти слова вовсе не имеют отношения. Но в смешанных модусах мы гораздо менее уверенны, потому что не так легко решить, как называть различные действия: *справедливостью* или *жестокостью, щедростью* или *расточительностью.* И таким образом, наши идеи могут быть ложны в отношении идей других людей, обозначенных теми же названиями. Так, идея, которая имеется в нашем уме и которую мы выражаем словом «справедливость», возможно, должна носить другое название.

11. *Или по крайней мере могут считаться ложными.* Но верно или нет, что наши идеи смешанных модусов более всех прочих могут отличаться от идей других людей, обозначенных теми же названиями, одно по крайней мере достоверно, а именно что *такого рода ложность приписывается* нашим *идеям смешанных модусов чаще, чем всяким другим.* Когда считают, что человек имеет ложную *идею справедливости, благодарности, славы,* то только по той причине, что эти его идеи не соответствуют тем идеям, которые у других людей обозначены этими названиями.

12. *Почему так? Причиной этого,* на мой взгляд, является то, что отвлеченные идеи смешанных модусов представляют собой произведенные людьми произвольные сочетания точно определенной совокупности простых идей, и потому сущность каждого вида образуется только людьми и нигде не существует другого доступного восприятию образца ее, кроме самого имени или определения этого имени. Поэтому относить эти свои идеи смешанных модусов как к образцу, с которым мы хотели бы сообразовать их, мы можем только лишь к идеям тех людей, которые, как считают, употребляют эти названия в их наиболее точном значении; и таким образом, наши идеи считаются истинными или ложными в зависимости от того, сообразуются ли они с идеями тех людей или

отличаются от них. И этого довольно об *истинности* или *ложности* наших идей в отношении к их именам.

13. *В отношении к реально существующим предметам могут быть ложны только наши идеи субстанций.* Во-вторых, что касается *истинности и ложности наших* идей *в отношении* к *реальному существованию* вещей, когда последнее признается мерилом их истинности, то ложными могут быть названы только наши сложные идеи субстанций.

14. *Во-первых, простые идеи в этом смысле не ложны. Почему?* Во-первых, так как наши простые идеи суть всего лишь такие восприятия, которые бог дал нам способность получать, внешним же вещам дал силу вызывать [их] в нас по установленным путям и законам (соответственно своей, правда, непостижимой для нас мудрости и благости), то их истинность заключается только в тех представлениях, которые вызываются в нас и должны соответствовать помещенным богом во внешних вещах силам, потому что иначе они и не могли бы быть вызваны в нас. Соответствуя таким образом этим силам, наши простые идеи являются тем, чем они и должны быть,— *истинными идеями.* Они не становятся *ложными* оттого, что ум полагает (как, на мой взгляд, бывает у большинства людей), будто эти идеи находятся в самих вещах. Бог в своей мудрости установил эти идеи как знаки различения вещей, по которым мы могли бы отличать одну вещь от другой и таким образом в случае необходимости выбирать любую из них для своего употребления. И природа нашей простой идеи не изменяется от того, думаем ли мы, что идея голубого находится в самой фиалке или что она находится только в нашем уме, а в самой фиалке есть только сила вызывать ее сцеплением своих частиц, определенным образом отражающих частицы света. Ибо это сцепление в предмете, регулярным и постоянным воздействием вызывающее в нас одну и ту же идею голубого, служит нам для того, чтобы наши глаза отличали фиалку от всякой другой вещи, все равно, является ли в действительности этот отличительный признак в фиалке только особым сцеплением частиц или же тем самым цветом, идея которого (имеющаяся в нас) есть точное его подобие. И фиалка именуется *голубой* от этого представления, все равно, вызывает ли в нас эту идею реальный цвет или только особое сцепление частиц в фиалке, ибо слово «голубая», собственно говоря, означает только отличительный признак, который могут различить

в фиалке лишь наши глаза. В чем бы он ни состоял, определенное знание этого выше наших способностей, да и, быть может, было бы менее полезно для нас, если бы мы имели способности [это] узнать.

15. *Впрочем, идея голубого, имеющаяся у одного человека, может отличаться от этой идеи у другого.* В наших простых идеях не было бы ничего от *ложности* и в том случае, если бы вследствие различного строения наших органов было бы так определено, что *один и тот же предмет* в одно и то же время *производил бы в умах нескольких людей различные* идеи; например, если бы идея, вызванная фиалкой в уме одного человека при помощи его глаз, была тождественна с идеей, вызванной в уме другого ноготками, и *наоборот*. Ведь этого никогда нельзя было бы узнать, потому что ум одного человека не может перейти в тело другого, чтобы воспринять, какие представления вызываются с помощью органов последнего; и потому не перепутались бы ни идеи, ни имена и ни в тех, ни в других не было бы никакой *ложности*. В самом деле, если все вещи, имеющие строение фиалки, будут постоянно вызывать в ком-нибудь идею, которую он назовет «голубое», а все вещи, имеющие строение ноготков, будут постоянно вызывать идею, которую он также постоянно будет называть «желтое», то, каковы бы ни были эти представления в его уме, он будет в состоянии так же правильно различать по ним вещи для своих надобностей и понимать и обозначать эти различия, отмеченные именами «голубое» и «желтое», как если бы эти представления или идеи в его уме, полученные от этих двух цветков, были совершенно тождественны с идеями в умах других людей. Тем не менее я весьма склонен думать, что чувственные идеи, вызываемые каким-нибудь предметом в умах различных людей, всего чаще бывают очень близки и неразличимо сходны. Мне думается, в пользу этого мнения можно представить много доводов. Но так как это выходит за пределы моей настоящей задачи, то я не буду беспокоить ими читателя и только обращу его внимание на то, что противоположное предположение (если бы его можно было доказать) мало полезно как для совершенствования нашего познания, так и для жизненных удобств. Нам нет поэтому нужды беспокоить себя его исследованием.

16. *Во-первых, простые идеи в этом смысле не ложны. Почему?* Из сказанного о наших простых идеях, я полагаю,

ясно, что *ни одна* из наших *простых* идей не может быть *ложной в отношении* существующих вне нас *вещей*. Истинность этих представлений или восприятий в нашем уме, как было сказано, состоит только в их соответствии силам во внешних предметах, через посредство наших чувств вызывающих в нас такие представления, а так как все они бывают в уме такими, как они есть, соответственными вызвавшей их силе, которую одну они представляют, то по такой причине или по отношению к такому образцу они не могут быть *ложными*. *Голубое* или *желтое*, *горькое* или *сладкое* не могут быть *ложными* идеями; эти восприятия в уме точно таковы, как они есть там, и соответственны силам, назначенным богом вызывать их; поэтому они действительно являются тем, что они есть и чем предназначены быть. Правда, названия могут быть употреблены неверно, но в данном отношении это не вносит никакой ложности в идеи, как если бы, например, человек, не знающий языка, назвал *пурпурное багряным*.

17. *Во-вторых, модусы не ложны. Во-вторых, не могут быть ложными в отношении к сущности чего-либо реально существующего и* наши *сложные* идеи *модусов*. Ибо никакая моя сложная идея какого-нибудь модуса не имеет отношения ни к какому существующему и возникшему естественным путем образцу и не предполагается содержащей в себе какие-нибудь другие идеи, кроме тех, которые она содержит, или представляющей что-нибудь другое, кроме своего сочетания идей. Таким образом, когда у меня есть идея действия такого человека, который воздерживается от предоставления себе такого рода пищи, питья, одежды и других жизненных удобств, для которых у него достаточно богатства и имущества и которых требует его положение, то моя идея не *ложна*, но представляет какое-то действие, все равно, нахожу ли я его в [действительности] или воображаю себе, и потому не способна быть ни *истинной*, ни *ложной*. Но когда я даю этому действию название «умеренность» или «добродетель», тогда его можно назвать *ложной идеей*, если этим предполагается, что оно соответствует той идее, к которой, собственно говоря, относится слово «умеренность», или сообразно с тем законом, который есть мерило добродетели и порока.

18. *В-третьих, когда бывают ложны идеи субстанций?* В-третьих, наши сложные *идеи субстанций, когда их всех относят к образцам в самих вещах, могут быть*

ложны. Что они все *ложны,* если их рассматривать как представляющих неизвестные сущности вещей, это настолько очевидно, что нет надобности что-нибудь говорить об этом. Поэтому я опущу это химерическое предположение и рассмотрю идеи субстанций как совокупности простых идей в уме, которые взяты из сочетаний простых идей, постоянно существующих вместе в вещах, причем идеи субстанций являются предполагаемыми копиями этих [вещей как] образцов (patterns). И в этом их отношении к существованию вещей идеи субстанций *являются ложными:*

1) *когда* они соединяют вместе простые идеи, которые в действительном существовании вещей не находятся ни в каком соединении, когда, например, с формой и размерами, существующими вместе в лошади, соединяется в одной и той же сложной идее способность лаять, подобно собаке. Сколько бы ни соединялись в уме эти три идеи в одну, они никогда не соединяются в природе; такую идею можно поэтому назвать *ложной идеей* лошади;

2) идеи субстанций бывают *ложными* в этом отношении также в том случае, когда из какой-нибудь совокупности постоянно существующих вместе простых идей прямым отрицанием бывает отделена какая-нибудь другая простая идея, которая всегда бывает с ними соединена. Так, если к протяженности, плотности, плавкости, особому весу и желтому цвету золота кто-либо присоединит в своих мыслях отрицание большей степени [химической] устойчивости, чем у свинца или меди, то про него можно сказать, что он имеет ложную сложную идею, и это было бы равносильно тому, если бы он присоединил к указанным выше простым идеям идею полной, абсолютной [химической] устойчивости. Ибо сложная идея золота, будучи составлена из таких простых идей, которые в природе не соединены вместе, может быть названа ложной и в том и в другом случае. Но если кто-нибудь совсем опустит в этой своей сложной идее золота идею [химической] устойчивости не присоединяя ее фактически к остальным идеям в уме своем, но и не отделяя ее от них, то такую идею, как я полагаю, надо рассматривать скорее как неадекватную и несовершенную, нежели *ложную,* ибо, хотя она заключает в себе не все простые идеи, которые в природе соединены, она все же соединяет только те идеи, которые реально существуют вместе.

19. *Истинность или ложность всегда предполагает*

утверждение или отрицание. Я показал, согласно с обычным способом выражения, в каком смысле и на каком основании наши идеи могут иногда называться *истинными* или *ложными.* Но если мы исследуем этот вопрос немножко глубже, то увидим, что во всех случаях, где идея называется *истинной* или *ложной,* она является таковой в результате какого-нибудь суждения, которое ум делает или предполагается, что делает. Так как *истинность или ложность никогда не бывает без некоего утверждения или отрицания,* высказанного или подразумеваемого, то их можно найти только там, где знаки соединяются или разделяются вследствие соответствия или несоответствия обозначаемых ими вещей. Знаки, которыми мы главным образом пользуемся, есть или идеи, или слова, из которых мы составляем или мысленные, или словесные положения. *Истина* состоит в соединении или разделении этих представителей (representatives), смотря по соответствию или несоответствию самих обозначаемых ими вещей [128]; *ложность* — в противоположном, что впоследствии будет показано полнее.

20. *Идеи сами по себе не истинны и не ложны.* Стало быть, никакая идея в нашем уме, все равно, сообразна ли она или нет существованию вещей или идеям в уме других людей, вследствие одного этого не может быть собственно названа *ложной.* В самом деле, если в этих представлениях нет ничего, кроме реально существующего во внешних предметах, то их нельзя считать *ложными,* потому что они есть точные представления чего-то. Но и в том случае, если в них что-нибудь отличается от реальности вещей, нельзя про них, собственно, сказать, что они — ложные представления, или идеи вещей, которых они не представляют. Но заблуждение и *ложность появляются* тогда,

21. *Но идеи бывают ложны, во-первых, когда они считаются соответствующими идеям другого человека, не будучи таковыми.* Во-первых, когда *ум, рассматривая* какую-нибудь свою идею, делает заключение, что *она тождественна с идеей в умах других людей, обозначаемой тем же самым именем,* или что она сообразна с обычным, общепринятым значением или определением данного слова, между тем как на деле этого нет. Такое заблуждение наиболее обычно для смешанных модусов, хотя и другие идеи подвержены ему.

22. *Во-вторых, когда идеи считаются соответствующими тому, что реально существует, не будучи таковыми.*

Во-вторых, когда *ум*, имея сложную идею, составленную из совокупности таких простых идей, которых природа никогда не соединяет вместе, *считает, что эта идея соответствует какому-нибудь виду реально существующих вещей*, например присоединяя вес олова к цвету, плавкости и [химической] устойчивости золота.

23. *В-третьих, когда идеи считаются адекватными, не будучи таковыми.* В-третьих, когда ум объединяет в своей сложной идее определенное число простых идей, действительно существующих вместе в некоторых видах вещей, но при этом опускает другие идеи, в такой же степени неотделимые от них, и *считает свою идею совершенной, полной* идеей *данного вида вещей, между тем как на деле этого нет.* Это, например, тогда, когда ум, соединив идеи субстанции желтого, ковкого, очень тяжелого и плавкого, признает эту сложную идею полной идеей золота, между тем как особая огнеупорность золота и его растворимость в царской водке так же неотделимы от упомянутых других идей или качеств этого тела, как эти последние друг от друга.

24. *В-четвертых, когда идеи считаются представляющими реальную сущность.* В-четвертых, заблуждение бывает еще больше, *когда я считаю, будто данная сложная идея заключает в себе реальную сущность какого-нибудь существующего тела,* хотя на деле она содержит лишь небольшую часть тех его свойств, которые вытекают из его реальной сущности и строения. Я говорю: лишь небольшую часть этих свойств. Так как эти свойства состоят по большей части в его активных и пассивных силах по отношению к другим вещам, то все общеизвестные свойства любого тела, из которых обыкновенно составляется сложная идея данного вида вещей, есть лишь очень небольшая доля по сравнению с тем, что знает об этом одном виде вещей человек, различными путями его исследовавший и изучавший, а знания самого сведущего человека весьма невелики по сравнению с теми свойствами, которые действительно находятся в данном теле и зависят от его внутреннего, или сущностного, строения. Сущность треугольника заключается в очень малом объеме, она состоит в очень небольшом числе идей: эту сущность составляют три линии, заключающие некоторое пространство. Но вытекающих из этой сущности свойств больше того, что можно легко узнать или перечислить. То же самое и с субстанциями, как я себе представляю: их реальные сущности заключаются в малых

объемах, но свойств, вытекающих из этого внутреннего строения, бесконечно много.

25. *Когда идеи бывают ложны?* Заключение. Человек, обладающий понятием о чем-либо вне его только по идеям, имеющимся в его уме (которые он властен обозначать каким угодно названием), может, конечно, образовать идею, не отвечающую реальности вещей и не соответствующую идеям, которые обыкновенно обозначаются словами другими людьми; но он не может образовать неверной или *ложной идеи* вещи, известной ему только по его идее. Когда, например, я составляю идею человеческих рук, ног и туловища и присоединяю к этому лошадиную голову и шею, то я не образую *ложной идеи* чего-нибудь, потому что моя идея не представляет ничего вне меня. Но когда я называю ее *человеком* или *татарином* и воображаю, будто она представляет какое-нибудь реальное существо вне меня или является той же самой идеей, которую другие обозначают тем же названием, то я могу ошибаться и в том и в другом случае. И на этом основании идею называют *ложной идеей,* хотя на деле *ложность* находится не в идее, а в том подразумеваемом мысленном положении, в котором сообразность и сходство приписываются тому, что их не имеет. И все-таки, если я составляю в уме своем такую идею, не думая о том, относится ли к ней [реально] существующая [вещь] или имя «человек» или «татарин», и хочу этой идее дать имя «человек» или «татарин», то можно, конечно, считать фантастическими данные мной имена, но никоим образом нельзя признавать ошибочным мое суждение (judgement) или ложной мою *идею.*

26. *[Идеи] более правильно будет называть верными или неверными.* Во всяком случае, я думаю, что наши идеи, поскольку они рассматриваются умом по отношению к собственному значению своих имен или по отношению к реальности вещей, очень подходяще *могут быть названы верными или неверными* идеями, смотря по тому, соответствуют или не соответствуют они тем образцам, к которым их относят. Но если кто-нибудь предпочитает называть идеи *истинными* или *ложными,* то пусть он пользуется принадлежащей каждому свободой обозначать вещи теми названиями, которые он считает лучшими, хотя, собственно говоря, *истинность* или *ложность* приложимы, как я полагаю, к идеям лишь постольку, поскольку они так или иначе действительно заключают в себе некоторое мысленное положение. Рассматриваемые сами по себе идеи

в человеческом уме не могут быть неверными, за исключением сложных идей, в которых перемешаны несообразные части. Все другие идеи сами по себе верны, и знание их есть верное и истинное знание. Но когда мы относим идеи к чему-нибудь как к образцу и прообразу, тогда они могут оказаться неверными в той мере, в какой они не соответствуют этим прообразам.

Глава тридцать третья
ОБ АССОЦИАЦИИ ИДЕЙ [129]

1. *В большинстве людей есть нечто неразумное.* Едва ли найдется хоть один человек, который не замечал бы чего-то, что кажется ему странным и само по себе действительно является нелепым во мнениях, рассуждениях и действиях других людей. Каждый достаточно проницателен для того, чтобы обнаружить в другом малейшие недостатки такого рода, если только они отличаются от его собственных недостатков, и склонен осуждать их, опираясь на разум, хотя бы сам он в своих собственных взглядах и поведении был повинен в гораздо большей неразумности, которой он никогда не замечает и в которой его очень трудно или вообще невозможно убедить.

2. *Это зависит не от себялюбия только.* Это происходит не от одного себялюбия, хотя последнее часто играет здесь большую роль. В этом бывают часто повинны люди справедливые, не склонные к тщеславию и самовосхвалению. Во многих случаях приходится с изумлением слушать доводы и удивляться упрямству достойного человека, не отступающего перед свидетельством разума, хотя бы последнее было изложено ему ясно как день.

3. *И не от воспитания.* Такого рода неразумность приписывают обыкновенно воспитанию и предрассудкам, и по большей части довольно справедливо, хотя такое объяснение не проникает в суть этого недуга и не показывает достаточно определенно, откуда недуг происходит и в чем заключается. Воспитание часто правильно признается его причиной, а предрассудок есть хорошее общее название для самого недуга. Но все же, думается мне, этот вопрос должен немного глубже рассмотреть тот, кто захотел бы проследить этот вид сумасшествия до самых его корней и объяснить его настолько, чтобы показать, как такой недостаток зарождается в очень трезвых и разумных умах и в чем он состоит.

4. *Некоторый вид сумасшествия.* Меня простят за то, что я называю его таким грубым словом, как «сумасшествие», если примут во внимание, что противоположное разуму заслуживает этого названия и есть действительно сумасшествие. Едва ли хоть один человек свободен от него настолько, чтобы его не считали годным более для Бедлама, чем для образованного общества, если бы он всегда, во всех случаях рассуждал или действовал так, как он это постоянно делает в некоторых случаях. Я имею в виду здесь не то время, когда человек бывает во власти неукротимой страсти, а когда он находится в неизменном, спокойном течении своей жизни. Еще более оправдывает это грубое название и неблагодарное обвинение в этом большей части людей то обстоятельство, что, исследуя, между прочим, природу сумасшествия (кн. II, гл. XI, § 13), я нашел, что оно происходит от того же самого корня и зависит от той же самой причины о которых мы здесь говорим. Такое рассмотрение самой вещи сразу натолкнуло меня на эту мысль в такое время, когда я совсем не думал о вопросе, который я теперь исследую. И если этой слабости так подвержены все люди, если эта зараза охватывает все человечество, тем больше стараний нужно приложить к выявлению ее под ее точным названием, чтобы побудить к тем большей заботе о ее предупреждении и излечении.

5. *Он происходит от неверного соединения идей.* Некоторые наши идеи имеют естественное соотношение и связь между собой. Назначение и преимущество нашего разума заключаются в том, чтобы прослеживать и поддерживать их вместе в том сочетании и соотношении, которое основано в свойственном им бытии. Кроме этой связи есть еще другая связь идей, целиком обязанная случаю или обычаю: идеи, сами по себе вовсе не родственные, в умах некоторых людей соединяются так, что очень трудно разделить их. Они всегда сопровождают друг друга, и, как только одна такая идея проникает в разум, вместе с нею сейчас же появляется соединенная с нею идея; а если таким образом соединено более двух идей, то вместе показывается все неразлучное всегда скопище.

6. *Как создается такая связь?* Такие прочные сочетания идей, не соединенных от природы, ум образует в себе или произвольно, или случайно. Вот почему в различных людях они бывают очень различны сообразно различным их склонностям, воспитанию, интересам и т. п. Обычай

устанавливает привычки мышления в сфере разума, так же как и привычки решения в сфере воли и движений в теле; и все они есть, по-видимому, лишь цепи движения в жизненных духах [130], которые, пущенные однажды в ход, продолжают идти теми путями, к которым привыкли и которые от частого движения по ним превратились в ровную дорогу, так что перемещение по ней становится легким и как бы естественным. Насколько мы можем постигнуть мышление, идеи вызываются в нашем уме именно таким образом; а если это не так, то этим по крайней мере можно объяснить следование идей друг за другом в привычной цепи, когда они уже раз были выведены на данный путь, так же как можно объяснить подобные же движения тела. Привыкший к какой-нибудь мелодии музыкант видит, что как только она возникает в его голове, то идеи различных ее нот без всякого старания и внимания с его стороны последуют в порядке одна за другою в его разуме с такою же правильностью, с какою его пальцы перебирают клавиши органа для того, чтобы сыграть начатую мелодию, хотя бы его рассеянные мысли блуждали где-нибудь в другом месте. Является ли естественной причиной и этих идей, и правильного беганья его пальцев движение его жизненных духов, я не буду решать, как бы ни казалось это вероятным из приведенного примера. Но это может немного помочь нам понять умственные привычки и установление связи идей.

7. *Результатом такого соединения бывают некоторые антипатии.* Что такие ассоциации идей образуются в уме большинства людей в силу привычки, этого, я думаю, не будет оспаривать ни один человек, внимательно изучавший себя или других. И таким ассоциациям, вероятно, можно справедливо приписать бóльшую часть замечаемых в людях симпатий и антипатий, которые действуют так сильно и дают такие постоянные результаты, как если бы они были естественными, и потому называются так, хотя первоначально они произошли лишь от случайной связи двух идей, которые или силой первого воздействия, или в результате последующего удовлетворения человеческих побуждений были соединены так, что они потом всегда находятся в уме данного человека вместе, как если бы они были одной идеей. Я говорю: «бóльшая часть антипатий», а не говорю: «все», ибо некоторые антипатии действительно естественны, зависят от нашего первоначального строения и родились вместе с нами. Но

бо́льшая часть тех антипатий, которые считаются естественными, были бы признаны за происходящие от незамеченных, хотя, быть может, и ранних впечатлений или от пустых сначала фантазий, которые были бы признаны их источником, если бы только были предметом тщательного наблюдения. У взрослого человека, объевшегося меда, когда он услышит название его, так тотчас же фантазия вызовет боль и тошноту в желудке, и он не может вынести самой идеи меда; эту идею тут же сопровождают другие идеи — идеи отвращения, тошноты и рвоты, и человек расстраивается; но он знает, откуда берет начало эта слабость, и может рассказать, как он приобрел это недомогание. Если бы это случилось с ним от пресыщения медом в детстве, то результаты воспоследовали бы те же самые, но в определении причины он бы ошибся, и антипатия считалась бы естественной.

8. Я говорю об этом не потому, что в настоящем рассуждении крайне необходимо было бы точно различать естественные антипатии от приобретенных. Я обращаю на это внимание с другой целью, а именно чтобы люди, имеющие детей, или те, кому поручено их воспитание, сочли стоящим труда тщательное наблюдение за неправильной связью идей в умах юного поколения и заботливое предупреждение ее. Этот возраст всего более восприимчив к сильным (lasting) впечатлениям. И хотя впечатления, имеющие отношение к здоровью тела, [если они неприятны,] настораживают благоразумных людей и вызывают меры защиты против себя, однако я склонен думать, что впечатления, которые относятся более к уму и ограничиваются пределами разума или страстей, обращают на себя гораздо меньше внимания, чем заслуживают, а впечатления, относящиеся только к разуму, большинством людей, кажется мне, оставляются совершенно без внимания.

9. *Важная причина заблуждений.* Подобное неверное соединение в нашем уме идей, которые сами по себе не связаны и независимы друг от друга, имеет такое влияние и обладает такой силой вводить нас в заблуждение в наших нравственных и естественных действиях, страстях, рассуждениях и самих понятиях, что, быть может, не найдется ничего, что заслуживало бы большего внимания.

10. *Примеры. Идеи домовых и привидений* в действительности связаны с [идеей] темноты не больше, чем

со светом. Но достаточно глупой няньке, внушая эти идеи уму ребенка, вызывать их у него вместе, чтобы потом ребенок, быть может, никогда во всю свою жизнь не смог отделить их друг от друга; темнота всегда будет для него нести с собой эти страшные идеи, и они будут соединены так, что он одинаково не будет в состоянии переносить их обе.

11. Человек терпит от другого чувствительную обиду, снова и снова думает об обидчике и его действии и вследствие напряженного или частого размышления об этом в своем уме так крепко связывает эти две идеи, что образует из них почти одну: когда он начинает думать об обидчике, в ум его сейчас же привходит вместе с тем испытанное страдание и неудовольствие, так что он с трудом различает эти две идеи, испытывая к обеим одинаковое отвращение. Так часто рождается по незначительным и почти невинным поводам ненависть, распространяются и продолжаются в нашем мире ссоры.

12. Человек испытал в каком-нибудь месте страдание или боль, видел, как его друг умирал в такой-то комнате. Эти две идеи по своей природе не имеют между собой ничего общего; но, когда в уме возникает идея этого места, она приносит с собой (раз впечатление было когда-то произведено) идею страдания и неудовольствия; человек путает в своем уме эти идеи и одинаково не может выносить их обе.

13. *Почему время излечивает некоторые расстройства души, которых не удается излечить разумом?* Раз такое сочетание установлено, пока оно существует, разум не в силах помочь нам и освободить нас от его последствий. Находясь в нашем уме, идеи действуют сообразно своей природе и обстоятельствам. В этом мы видим причину того, что время излечивает некоторые психические расстройства, над которыми разум, хотя бы он был прав и это признавалось бы, не имеет силы и не способен взять верх у таких людей, которые в других случаях склонны прислушиваться к нему. Смерть ребенка, бывшего ежедневной утехой для глаз матери и усладой для ее души, вырывает из ее сердца всю радость жизни и причиняет ей самые жестокие мучения. Прибегните в этом случае к утешениям с помощью разума; с таким же успехом будете вы проповедовать облегчение человеку, которого пытают, и надеяться разумными доводами ослабить боль в его выворачиваемых суставах. Пока время силою отвыкания не отделит чувства этой утехи и ее

потери от идеи ребенка, возникающей в памяти матери, тщетны будут все увещевания, как бы ни были они разумны. Поэтому люди, у которых связь между такими идеями никогда не нарушается, проводят свою жизнь в скорби и до самой могилы носят в себе неизлечимое горе.

14. *Дальнейшие примеры действия ассоциации идей.* Один из моих друзей знал одного человека, совершенно излечившегося от сумасшествия благодаря очень тяжелой и мучительной операции. Выздоровевший таким образом джентльмен после этого всю свою жизнь с большим чувством благодарности и признательности считал свое излечение самым великим благодеянием, какое только он мог получить. Но как сильно ни говорили в нем благодарность и разум, он никогда не мог выносить вида того, кто его оперировал: его образ снова приносил с собой идею перенесенных от его рук мучений, и эта идея была слишком сильна и невыносима, для того чтобы он мог ее терпеть.

15. Многие дети, приписывая испытываемые ими в школе страдания книгам, за которые их наказали, так тесно соединяют эти идеи, что книга делается для них предметом отвращения и они потом всю свою жизнь не примиряются с учением и употреблением книг; и для них становится мукою чтение, от которого при других условиях они, быть может, получили бы великое наслаждение в жизни. Есть достаточно удобные помещения, в которых некоторые люди не могут заниматься, и такой формы сосуды, из которых они не могут пить, как бы ни были те чисты и удобны, и это все из-за каких-нибудь случайных идей, которые связываются с этими предметами и делают их неприятными. Кто не наблюдал людей, принимающих смиренный вид при появлении в обществе известного лица, превосходящего их только тем, что однажды случайно оно приобрело на них влияние: идея авторитета и разделяющего их расстояния сопутствует идее этого лица, и человек, попавший таким образом в подчиненное положение, не в состоянии обособить эти идеи друг от друга.

16. Примеров этого рода повсюду встречается так много, что если я прибавлю еще один, то исключительно ради его забавной странности. Речь идет о молодом человеке, который научился танцевать, и с большим искусством. Но случилось так, что в комнате, где он учился, стоял старый сундук. Идея этой достопримечательной

части меблировки до такой степени перемешалась с поворотами и движениями всех его танцев, что хотя в этой комнате он мог танцевать превосходно, но только когда в ней находился этот сундук, а во всяком другом месте он не мог танцевать, если только в комнате не занимал надлежащего положения этот или другой такой же сундук. Если комические обстоятельства этой истории покажутся несколько отступающими от истинного происшествия, то я могу сослаться на то, что несколько лет назад я слышал ее в том виде, как ее рассказываю, от одного весьма здравомыслящего и достойного человека, бывшего очевидцем этого. И я решаюсь утверждать, что среди моих любознательных читателей лишь очень немногие не слышали рассказов или сами не сталкивались с происшествиями подобного рода, сходными с приведенным выше или по крайней мере могущими подтвердить это.

17. *Влияние ассоциации идей на умственные привычки.* Приобретаемые таким путем умственные привычки и недостатки не менее часты и сильны, хотя привлекают меньше внимания. Предположим, что благодаря воспитанию или частому размышлению идеи сущего и материи тесно связаны между собой; пока они соединены друг с другом в уме, какие могут быть в нем понятия и рассуждения об обособленных духах! Предположим, что привычка с самого детства соединяла с идеей бога такой-то облик и образ; какие нелепые идеи будет склонен иметь такой ум о божестве!

Предположим, что идея непогрешимости нераздельно соединена с каким-нибудь лицом и эти две идеи владеют умом всегда вместе, и тогда без исследования, из одной слепой веры за достоверную истину будет принято (swallowed) утверждение, что одно тело в одно и то же время находится в двух местах, едва только то лицо, которое считается непогрешимым, прикажет и потребует согласиться с ним без рассуждений.

18. *Она наблюдается в различных школах.* Такие неверные и неестественные сочетания идей устанавливают непримиримые противоречия между различными философскими и религиозными школами, ибо мы не можем представлять себе, чтобы все их приверженцы добровольно себя обманывали и заведомо отрицали истину, представленную им самим разумом. Правда, личный интерес играет значительную роль в этом случае; но нельзя думать, чтобы он доводил целые человеческие общества до такой всеобщей испорченности, чтобы они все до одного человека

поддерживали заведомую ложь; следует допустить, что хоть немногие по крайней мере делают то, на что претендуют все, т. е. чистосердечно стремятся к истине. Стало быть, должно существовать что-нибудь ослепляющее их разум и не дающее им увидеть ложность того, что они принимают за действительную истину. То, что держит в таком плену разум искренних людей и уводит их с завязанными глазами от здравого смысла, после исследования окажется тем, о чем мы говорим: несколько не зависящих друг от друга и не связанных друг с другом идей в силу воспитания, привычки и постоянной трескотни их компании так тесно соединились в уме этих людей, что появляются там всегда вместе, и люди не могут уже разделить их в своих мыслях, как если бы они составляли одну идею, и они действуют, как будто бы они и являются таковой. Это придает смысл тарабарщине, доказательность — нелепостям, логичность — бессмыслице и является основанием большей части (я едва не сказал: всех) заблуждений в мире, а если это и не совсем так, то по крайней мере самым опасным заблуждением, потому что, завладев людьми, мешает им видеть и исследовать. Когда две вещи, сами по себе разобщенные, постоянно представляются зрению соединенными, когда глаз видит скрепленными предметы, не связанные друг с другом, то откуда начнете вы исправление заблуждений, вытекающих из двух идей, которые люди настолько привыкли соединять друг с другом в своих умах, что замещают одну другою и, как я склонен думать, даже сами часто этого не замечают? Будучи во власти подобного заблуждения, люди становятся неспособными поддаваться убеждению и восхваляют самих себя как ревностных поборников истины, между тем как на самом деле они защищают заблуждение. Спутанность двух различных идей, из которых вследствие привычного связывания их в уме образовалась в результате одна лишь идея, наполняет их головы ложными воззрениями, а их рассуждения — ложными выводами.

19. *Заключение.* Я дал, таким образом, объяснение первоначальных видов и границ распространения наших идей вместе с некоторыми другими размышлениями об этих (не знаю, можно ли так выразиться) орудиях, или материалах нашего знания. Метод, выбранный мною в самом начале, требует, чтобы я теперь перешел непосредственно к выяснению того, как использует разум свои идеи и какое мы с их помощью получаем знание. Это и было

все, что я считал нужным сделать при первом общем обзоре данного вопроса.

Но при более близком рассмотрении я нахожу, что существует такая тесная связь между идеями и словами и что наши отвлеченные идеи и общие слова находятся в таком постоянном отношении друг к другу, что невозможно говорить ясно и определенно о нашем знании, состоящем всецело из суждений, не рассмотрев предварительно природы, употребления и значения языка. Именно это и будет поэтому нашей задачей в следующей книге.

КНИГА ТРЕТЬЯ

Глава первая
О СЛОВАХ, ИЛИ О ЯЗЫКЕ ВООБЩЕ

1. *Люди способны производить членораздельные звуки.* Задумав человека как существо общественное, бог не только создал его со склонностью к общению с другими подобными ему существами и сделал это общение необходимым для него, но и даровал ему язык, который должен был стать великим орудием и общей связью общества. Поэтому органы у человека по природе устроены так, что *способны издавать членораздельные звуки,* которые мы называем словами. Но этого было недостаточно для возникновения языка, ибо довольно ясному произведению членораздельных звуков можно научить попугаев и разных других птиц, которые, однако, совершенно не обладают даром речи [1]

2. *Люди способны делать звуки знаками идей.* Поэтому кроме членораздельных звуков было еще необходимо, чтобы человек был *способен пользоваться этими звуками как знаками внутренних представлений* и обозначать ими *идеи* в своем уме, чтобы они могли сделаться известными другим и чтобы люди могли сообщать друг другу свои мысли.

3. *Люди способны делать эти звуки общими знаками.* Но и этого было недостаточно для того, чтобы слова принесли ту пользу, какую должны принести. Для совершенства языка недостаточно, чтобы звуки могли стать знаками идей, если эти *знаки* не могут быть использованы так, чтобы они *обнимали собой много отдельных вещей;* употребление слов было бы затруднено их множеством, если бы каждая отдельная вещь нуждалась для своего обозначения в особом названии. Для устранения этого неудобства язык получил дальнейшее усовершенствование в пользовании общими терминами, благодаря которому одно слово стало обозначать множество отдельных предметов. Такого выгодного пользования звуками достигли только благодаря различию идей, знаками которых стали эти звуки: общими становятся те имена, которыми обозна-

чаются общие идеи, а единичными имена остаются тогда, когда единичны идеи, для которых они употребляются.

4. Кроме имен, обозначающих идеи, есть другие слова, которыми пользуются для обозначения не идей, а недостатка или отсутствия каких-либо простых или сложных идей или всех идей вместе; таковы, например, в латыни nihil, а в нашем языке — «неведение» или «бесплодие». Про все эти негативные, или отрицательные, слова нельзя, собственно, сказать, что они не относятся к идеям и не обозначают их, ибо тогда они были бы совершенно незначащими звуками; они касаются положительных идей и обозначают их отсутствие.

5. *Слова, в конце концов, происходят от слов, обозначающих чувственные идеи.* Мы приблизимся немного к источнику всех наших понятий и всего нашего познания, если заметим, как велика зависимость наших слов от обыкновенных чувственных идей и как слова, которыми пользуются для обозначения действий и понятий, весьма далекие от чувства, *происходят из этого источника и от идей, явно чувственных, переносятся на более неясные значения*, обозначая идеи, не относящиеся к области наших чувств. Так, «воображать», «понимать», «постигать», «соглашаться», «представлять себе», «внушать», «отвращение», «тревога», «спокойствие» — все это слова, взятые от действий чувственных вещей и приложенные к определенным формам мышления. «Дух» в своем первичном значении есть «дыхание», «ангел» — «вестник». И я не сомневаюсь, что, будь мы в состоянии проследить слова до их источников, мы нашли бы, что названия, обозначающие вещи, не относящиеся к области наших чувств, во всех языках имели свое первое начало от чувственных идей. Исходя из этого, мы можем высказать определенную догадку о роде и происхождении понятий, наполнявших ум первых творцов языка, а также о том, как природа, даже при наименовании вещей, бессознательно внушала людям начала и принципы всего их познания. Когда давали имена, которые могли бы сделать известными другим всякие внутри ощущаемые действия и любые иные идеи, не относящиеся к области чувств, люди были принуждены заимствовать слова от узнанных обычным путем идей ощущения и при их посредстве облегчать другим понимание испытываемых внутри действий, внешне чувственно не проявляющихся. И когда люди узнали и установили по общему согласию имена для обозначения этих внутренних действий своего ума, у них оказалось доста-

точно средств, чтобы при помощи слов сделать известными все свои другие идеи, ибо последние могли состоять либо из внешних чувственных восприятий, либо из внутренних действий ума в отношении этих восприятий. Как было доказано, у нас вообще нет идей, кроме тех, которые первоначально получаются или от внешних чувственных предметов, или от того, что мы чувствуем внутри себя в результате внутренних действий нашего духа, сознаваемых нами внутри себя.

6. *Порядок рассмотрения.* Но для лучшего понимания пользы языка для обучения и познания удобно будет рассмотреть:

1) *чему непосредственно дают в языке названия;*

2) так как все имена (за исключением собственных) общие и, таким образом, обозначают не ту или другую единичную вещь, а виды и разряды вещей, то потом необходимо будет рассмотреть, что такое виды и роды вещей, или, если вам нравятся больше латинские названия, *что такое species* и *genera*, в чем они состоят и как образуются. После надлежащего исследования этих вопросов мы лучше узнаем, как правильно употреблять слова, каковы естественные преимущества и недостатки языка и средства избегнуть затруднения, вызываемые неясностью или неопределенностью значения слов. А без этого невозможно сколько-нибудь ясно или последовательно рассуждать о познании: трактуя о положениях, и по большей части положениях всеобщих, познание более связано со словами, нежели думают об этом.

Вот почему эти вопросы будут рассмотрены в следующих главах.

Глава вторая

О ЗНАЧЕНИИ СЛОВ

1. *Слова — чувственные знаки, необходимые для общения.* Хотя у человека бывает великое множество разных мыслей, и притом таких, от которых и другие могут, подобно ему, получить пользу и удовольствие, однако все они находятся в груди его, невидимы, скрыты от других и сами по себе не могут стать явными. А так как удобство и выгоды общественной жизни не могут существовать без сообщения мыслей, то необходимо было, чтобы человек открыл некоторые внешние чувственные знаки, при посредстве которых можно было бы делать известными для других невидимые идеи, из которых

состоят мысли. Для данной цели как по их обилию, так и по быстроте удобнее всего были членораздельные звуки, производить которые человек чувствовал себя способным с такой легкостью и в таком разнообразии. Итак, мы можем понять, каким образом слова, по своей природе уже приспособленные к этой цели, стали употребляться в качестве *знаков* идей не по какой-нибудь естественной связи, имеющейся между отдельными членораздельными звуками и определенными идеями (ибо тогда у всех людей был бы только один язык), а по произвольному соединению, в силу которого такое-то слово произвольно было сделано знаком такой-то идеи [2]. Стало быть, употребление слов состоит в том, что они суть чувственные знаки идей, и обозначаемые ими идеи представляют собой их настоящее и непосредственное значение.

2. *Слова — чувственные знаки идей того человека, который ими пользуется.* Люди пользуются этими знаками или чтобы закрепить свои мысли в помощь своей памяти, или чтобы, так сказать, показать свои идеи и выставить их перед другими; и потому *в своем первичном или непосредственном значении слова обозначают только* идеи, *имеющиеся в уме того человека, который пользуется этими словами*, как бы несовершенно или небрежно ни были совлечены (collected) эти идеи с вещей, которые они должны представлять. Когда человек говорит другому, то это для того, чтобы его можно было понять; а цель его речи в том, чтобы звуки в качестве знаков могли сделать известными слушателю его идеи. Следовательно, то, знаками чего являются слова,— это идеи говорящего, и слова в качестве знаков никто не может употреблять непосредственно ни для чего, кроме как для своих собственных идей. Иначе человек делал бы слова знаками своих собственных понятий, а употреблял бы их для других идей, так что слова в одно и то же время и были и не были бы знаками его идей и, таким образом, в действительности вовсе не имели бы никакого значения. Слова, будучи произвольными знаками, не могут быть ими, если человек прилагает их к вещам, ему неизвестным. Это значило бы сделать слова знаками ни для чего, звуками без смысла. Человек не может сделать свои слова знаками свойств в вещах или знаками таких понятий в уме другого, которых нет в его собственном уме. Пока человек не имеет некоторых собственных идей, он не может предполагать, что они соответствуют понятиям другого человека, и не может упот-

реблять для последних никаких знаков, ибо такие знаки были бы знаками того, чего он не знает, т. е. фактически знаками ни для чего. Но когда он представляет себе идеи других людей при помощи некоторых своих собственных и соглашается давать им те же имена, что и другие люди, то это тем не менее относится к его собственным идеям, к тем идеям, которые у него имеются, а не к тем, которых у него нет.

3. Поскольку это необходимо при пользовании языком, то в этом отношении знающие и невежды, ученые и неученые — все употребляют свои *слова* (с каким-нибудь значением) одинаково. *В устах каждого человека* слова *обозначают те* идеи, *которые у него имеются* и которые он хотел бы выразить ими. Ребенок, обратив внимание только на блестящий ярко-желтый цвет металла, называемого другими, как он слышит, золотом, употребляет слово «золото» только для своей идеи этого цвета, и ни для чего иного, поэтому он называет золотом этот же цвет и в хвосте павлина. Другой, более наблюдательный, прибавляет к светло-желтому цвету большой вес; тогда употребляемый им звук «золото» обозначает сложную идею светло-желтого цвета и весьма тяжелого вещества. Третий прибавит к этим качествам плавкость, и для него слово «золото» обозначает тело яркое, желтое, плавкое и весьма тяжелое. Четвертый прибавит ковкость. Все одинаково употребляют слово «золото», когда им приходится выражать идею, для которой применяют это слово, но каждый, очевидно, может употребить его только для своей идеи и не может сделать его знаком такой сложной идеи, которой у него нет.

4. *Люди часто тайно относят слова прежде всего к идеям в уме других людей.* Хотя слова, как их люди употребляют, собственно и непосредственно могут обозначать только идеи, имеющиеся в уме говорящего, однако в своих мыслях люди тайно относят их к двум другим предметам.

Во-первых, люди предполагают, что их слова являются знаками идей *и в уме других людей, с которыми они общаются*, ибо они говорили бы понапрасну и не могли бы быть поняты, если бы звуки, употребляемые ими для одной идеи, слушателем употреблялись для другой, что значит говорить на двух языках. Но люди обыкновенно не стараются исследовать, является ли та идея, которую имеют в уме они и те, с кем они разговаривают, одной и той же; они считают достаточным употреблять слово

в обычном, на их взгляд, значении в данном языке, причем предполагают, что идея, знаком которой они делают слово, совершенно тождественна с той, которой дают то же имя понимающие люди данной страны.

5. Во-вторых, [слова] относят к действительным вещам. Во-вторых, желая, чтобы их считали говорящими не *просто* о чем-то таком, что является их воображением, но о вещах, как они существуют в действительности, *люди часто предполагают, что их слова обозначают также действительные вещи.* Но так как это относится более всего к субстанциям и их именам, как, быть может, ранее сказанное относилось к простым идеям и модусам, то об этих двух различных способах употребления слов мы будем говорить подробнее, когда придем к специальному рассуждению о названиях смешанных модусов и субстанций. Впрочем, позвольте мне сказать здесь же, что, обозначая словами что-либо, кроме идей, имеющихся в нашем уме, мы пользуемся ими превратно и вносим в их значение неизбежную неясность и путаницу.

6. *Слова от частого употребления легко вызывают идеи.* Относительно слов нужно далее заметить еще следующее. Во-первых, поскольку слова являются непосредственно знаками человеческих идей и, таким образом, орудиями, с помощью которых люди сообщают друг другу свои понятия и выражают свои мысли и представления, имеющиеся в их душе, то *от постоянного употребления между определенными звуками и* идеями, *которые ими обозначаются, образуется* столь тесная связь, что названия, когда их слышат, почти так же легко вызывают определенные идеи, как если бы сами предметы, способные вызывать эти идеи, на самом деле воздействовали на чувства. Так, очевидно, бывает со всеми явными чувственными качествами и со всеми субстанциями, которые встречаются нам часто и близко.

7. *Слова часто употребляются без значения.* Во-вторых, хотя настоящее и непосредственное значение слов — это идеи в уме говорящего, но вследствие привычного употребления с колыбели мы весьма совершенно усваиваем некоторые членораздельные звуки и имеем их наготове у себя на языке и всегда в распоряжении нашей памяти. Мы, однако, не всегда с надлежащим вниманием исследуем или точно устанавливаем их значения, и поэтому *часто* случается, что *люди направляют свои мысли больше на слова, чем на вещи,* даже когда они предаются сосредоточенному размышлению. Более

того, так как многим словам научаются раньше, чем становятся известны обозначаемые ими идеи, некоторые, не только дети, но и взрослые, говорят различные слова совершенно как попугаи только потому, что они выучили эти звуки и привыкли к ним. Но поскольку словам присущи [определенное] употребление и значения, постольку существует постоянная связь между звуком и идеей и звук предназначен обозначать идею; без такого употребления слова суть не что иное, как ничего не значащий шум.

8. *Значение слов совершенно произвольно.* Как было сказано, вследствие долгого и привычного употребления слова так постоянно и легко вызывают у людей определенные идеи, что люди склонны предполагать естественную связь между ними. Но что слова *обозначают* только собственные идеи отдельных людей, притом *в силу совершенно произвольного присоединения* [слов к идеям], очевидно из того, что слова часто не вызывают у других людей (даже говорящих на том же языке) тех идей, за знаки которых мы их принимаем. Каждый человек обладает такой неотъемлемой свободой обозначать словами какие угодно идеи, что никто не в силах заставить других при употреблении одинаковых с ним слов иметь те же самые идеи, что и он. Поэтому сам великий Август, обладавший властью над миром [3], признавал свое бессилие образовать новое латинское слово, т. е. он хотел сказать, что не может установить по своему произволу, знаком какой идеи должен быть тот или другой звук в устах и на обычном языке его подданных. Правда, общее употребление в силу молчаливого соглашения во всех языках приноравливает определенные звуки к определенным идеям; и это настолько ограничивает значение данного звука, что человек, собственно, не говорит, если не употребляет его для одной и той же идеи. Позвольте мне прибавить, что человек говорит невразумительно, если его слова не вызывают в слушателе тех самых идей, которые он обозначает этими словами в своей речи. Но каковы бы ни были последствия разного употребления слов, будут ли следовать их обычному смыслу или особому пониманию их лицом, к которому они обращены, одно достоверно — значение слов при употреблении их человеком ограничено его идеями и слова не могут быть знаками чего-нибудь другого.

Глава третья

ОБ ОБЩИХ ТЕРМИНАХ

1. *Слова в большинстве своем носят общий характер.* Так как все существующие вещи единичны, то могло бы казаться разумным, что такими будут также и слова (я имею в виду их значение), которые должны быть сообразны вещам; однако мы видим совершенно противоположное. *Наибольшая часть слов,* составляющих все языки,— *общие термины*; и это результат не небрежности или случая, а здравого смысла и необходимости.

2. *Каждая отдельная вещь не может иметь свое название.* Во-первых, *невозможно, чтобы каждая отдельная вещь имела свое особое название.* Значение и употребление слов зависит от создаваемой умом связи между идеями и звуками, употребляемыми в качестве их знаков; поэтому необходимо, чтобы ум, давая названия вещам, имел отличные друг от друга идеи вещей, а также удерживал в памяти особое название, относящееся к каждой идее, с его особым применением для данной идеи. Между тем образовать и удержать в памяти отличные друг от друга идеи всех отдельных вещей, с которыми мы сталкиваемся,— это выше человеческих сил: каждая птица и каждое животное, увиденные человеком, каждое дерево и растение, оказавшие воздействие на наши чувства, не могут найти места в самом обширном уме. Хотя рассматривают как пример поразительной памяти способность некоторых полководцев называть по имени каждого солдата в своем войске, однако нам легко понять, почему люди никогда не пытались дать имя каждой овце в своем стаде или каждой вороне, пролетающей над их головами, тем более дать особое название каждому листу растения или каждой песчинке на дороге.

3. *Это было бы бесполезно.* Во-вторых, если бы даже это было возможно, *это было бы бесполезно,* ибо расходилось бы с главной целью языка. Люди напрасно накопляли бы названия отдельных вещей, они не были бы им полезны для передачи их мыслей. Люди обучаются словам и употребляют их в разговоре с другими только для того, чтобы их поняли; а достигается это лишь тогда, когда благодаря употреблению или соглашению звук, который я произношу своими органами речи, вызывает в уме слушателя идею, к которой я отношу его в моем уме, когда говорю. Этого нельзя достигнуть при помощи названий, относимых к единичным вещам, идеи которых имеют-

ся лишь в моем уме, так что названия их не могли бы иметь значение или быть понятными для других людей, незнакомых со всеми теми отдельными вещами, которые попались мне на глаза.

4. В-третьих, если даже и это признать возможным (а я этого не думаю), все же *особое название для каждой отдельной вещи не принесло бы большой пользы совершенствованию знания,* которое хотя и основано на единичных вещах, но расширяется благодаря общим воззрениям, чему прямо содействует сведение вещей в виды под общими названиями. Такие виды вместе с относящимися к ним названиями держатся в известных границах и не увеличиваются каждое мгновение, [переходя] за пределы того, что может охватить ум или чего требует практика. Поэтому люди по большей части останавливаются на этом, однако не настолько, чтобы мешать себе различать особыми именами отдельные вещи, где этого требует удобство. Поэтому люди пользуются именами собственными для своего вида [живых существ], с которым у них всего больше дела и применительно к которому им часто бывает необходимо говорить об отдельных лицах; здесь отдельные индивидуумы имеют отдельные имена.

5. *Какие вещи имеют собственные имена?* Помимо лиц особые названия по той же самой причине есть обычно и у стран, городов, рек, гор и других подобных определенных мест, ибо людям часто необходимо отмечать их в отдельности и, так сказать, представлять их перед другими в своих разговорах с ними. Я не сомневаюсь, что, будь у нас основание говорить об отдельных лошадях так же часто, как про отдельных людей, *собственные имена* первых были бы так же обычны для нас, как имена вторых: «Буцефал» [4] было бы таким же употребляемым словом, как и «Александр». Вот почему мы видим, что у жокеев лошади имеют собственные имена, по которым они их узнают и различают так же, как обычно своих слуг, ибо им часто бывает нужно упоминать ту или другую лошадь, когда ее нет перед глазами.

6. *Как образовались общие термины?* Затем следует рассмотреть вопрос о том, *как образовались общие термины.* Ведь все вещи существуют только в отдельности; как же мы приходим к общим терминам или где находим те общие сущности вещей, которые, как полагают, обозначаются ими? Слова приобретают общий характер оттого, что их делают знаками общих идей. А идеи становятся

общими оттого, что от них отделяют обстоятельства времени и места и все другие идеи, которые могут быть отнесены лишь к тому или другому отдельному предмету. Посредством такого абстрагирования идеи становятся способными представлять более одного индивида, и каждый индивид, имея в себе сообразность с такой отвлеченной идеей, принадлежит (как мы говорим) к этому виду.

7. Но чтобы сделать немного более определенные выводы относительно этого, быть может, будет кстати проследить наши понятия и имена с их начала и изучить, как мы постепенно продвигаемся и как мы шаг за шагом расширяем свои идеи с раннего детства. Совершенно очевидно, что у детей идеи лиц, с которыми они разговаривают (возьмем в пример только их), подобно самим лицам, только единичны. Идеи кормилицы и матери хорошо обозначены в их уме и, как изображения их там, представляют только данные индивидуумы. Имена, которые они дали впервые этим идеям, ограничены этими индивидами; слова «кормилица» и «мама», употребляемые ребенком, относятся лишь к данным лицам. Впоследствии, когда время и более широкое знакомство дадут детям возможность заметить, что на свете есть очень много других предметов, которые, имея нечто общее во внешнем облике и разных других качествах, похожи на их отца и мать и других общавшихся с ними лиц, они составляют идею, которая, как они находят, охватывает эти многочисленные личности; и такой идее вместе с другими они дают, например, имя «человек». *Так они приходят к общему имени* и общей *идее*. При этом они не образуют ничего нового; они лишь исключают из своей сложной идеи Петра и Якова, Марьи и Анны то, что было особенного в каждом из них, и удерживают только то, что у них всех есть общего.

8. Таким же путем, каким они приходят к общему имени и идее «человек», люди легко *приобретают более общие имена* и понятия. Замечая, что разные вещи, которые отличаются от их идеи «человек» и потому не подходят под это имя, тем не менее имеют некоторые сходные с человеком качества, они удерживают только эти качества, соединяют их в одну идею и снова, таким образом, получают другую и более общую идею; а дав ей имя, они получают термин с более широким объемом. Эта новая идея образуется не от прибавления чего-то нового, но, как и прежде, только посредством исключения внешнего облика некоторых других свойств, обозначаемых

словом «человек», причем удерживаются только тело с жизнью, чувствами и самопроизвольным движением; все это охватывается словом «животное».

9. *Общая природа вещей есть не что иное, как отвлеченная* идея. Что именно таким *путем люди впервые образовали* общие идеи *и общие имена для них,* это, по моему мнению, настолько очевидно, что не нуждается в каких-либо других доказательствах помимо наблюдения над собою или над другими и над обычными действиями ума при познании. И тот, кто считает общую природу вещей или общие понятия чем-либо иным, а не отвлеченными или частичными идеями, составляющими часть более сложных идей и взятыми первоначально от отдельных предметов, я боюсь, не в состоянии будет найти их где-нибудь. В самом деле, пусть всякий подумает и скажет мне, чем идея «человек» отличается от идеи «Петр» и «Павел» или идея «лошадь» от идеи «Буцефал», как не тем, что исключает то, что свойственно только каждой особи и удерживает из этих отдельных сложных идей различных отдельных предметов лишь то, в чем они сходятся? Если из сложных идей, обозначаемых словами «человек» и «лошадь», исключить лишь особенности, которыми они различаются, удержать только то, в чем они сходятся, образовать из этого новую, отличную от других сложную идею и дать ей имя «животное», то получится более общий термин, обнимающий собой вместе с человеком различные другие существа. Исключите из *идеи «животное»* чувство и самопроизвольное движение, и получаемая в остатке сложная идея, состоящая из остающихся простых идей «тело, жизнь и питание», становится более общей под более широким термином vivens [5] И чтобы не останавливаться дальше на этих столь очевидных обстоятельствах, скажем, что тем же самым путем ум приходит к понятиям «тело», «субстанция» и в конце концов к понятиям «сущее», «вещь» и к таким общим терминам, которыми обозначают любую из наших идей. Итак, вся *тайна родов* и *видов,* которая производит столько шума в университетах, а вне их вполне справедливо обращает на себя так мало внимания,— это лишь более или менее обширные отвлеченные идеи, снабженные именами. При всем этом постоянно и неизменно здесь лишь то, что каждый более общий термин обозначает такую идею, которая составляет лишь часть какой-нибудь из идей, им объемлемых.

10. *Почему в определениях обыкновенно употребляют*

[слово] «род»? Это может показать нам *причину того, почему при определении слов,* представляющем собой лишь разъяснение их значения, *мы пользуемся* [словом] *«род»,* или ближайшим общим словом, которое объемлет собою определяемое слово. Делается это не потому, что иначе невозможно, а только чтобы избавиться от перечисления различных простых идей, обозначаемых ближайшим общим словом, или родом, а иногда, может быть, и от того, что стыдно сознаться в неспособности сделать это. Но хотя определение через genus и differentia [6] (прошу разрешения употребить эти технические термины, хотя они и латинские по происхождению, потому что они наиболее точно соответствуют понятиям, для которых употребляются), хотя, говорю я, определение через genus есть кратчайший путь, однако, на мой взгляд, можно сомневаться, является ли он наилучшим. Уверен я в одном, что это не единственный и потому не безусловно необходимый путь, ибо дать определение — значит лишь дать другому понять при помощи слов, какую идею обозначает определяемый термин. А потому определение всего лучше делать через перечисление тех простых идей, сочетание которых содержится в значении определяемого термина. Если же вместо подобного перечисления люди привыкли к употреблению ближайшего общего термина, то сделали это ради быстроты и удобства, а не по необходимости и не для большей ясности. Положим, кто-нибудь желал узнать, какую идею обозначает слово «человек». Если бы ему сказали, что человек — это твердая, протяженная субстанция, имеющая жизнь, чувство, самопроизвольное движение и способность рассуждать, то, несомненно, он понял бы значение слова «человек» столь же хорошо и ознакомился бы с обозначаемой им идеей по меньшей мере столь же ясно, как и тогда, когда человека определили бы как «разумное животное»; данное выражение посредством последовательно друг за другом высказываемых определений слов «животное», «живое существо» и «тело» разлагается на эти перечисленные идеи. При объяснении слова «человек» я следовал здесь обычному философскому определению, которое, хотя и не является, быть может, самым точным, в достаточной мере служит моей настоящей цели. На этом примере можно видеть, что привело к правилу, что определение должно состоять из genus и differentia; этот же пример в достаточной степени показывает нам, что нет большой необходимости в таком правиле или выгоды от его строгого соблюдения,

ибо, как было сказано, определения представляют собой лишь объяснение одного слова несколькими другими, с тем чтобы можно было узнать с несомненностью его значение, или обозначаемую им идею. Языки не всегда образовывались в таком согласии с правилами логики, чтобы значение каждого термина можно было точно и ясно выразить двумя другими. Опыт достаточно убеждает нас в противном, а установившие это правило поступили дурно, что дали нам так мало сообразных с ним определений. Но подробнее об определениях в следующей главе.

11. *Общее и всеобщее — это создания разума.* Вернемся к общим словам. Из сказанного выше ясно, что *общее и всеобщее* не относятся к действительному существованию вещей, а *изобретены* и *созданы разумом* для его собственного употребления и *касаются только знаков* — слов или идей. Слова бывают общими, как было сказано, когда употребляются в качестве знаков общих идей и потому применимы одинаково ко многим отдельным вещам; идеи же бывают общими, когда выступают как представители многих отдельных вещей. Но всеобщность не относится к самим вещам, которые по своему существованию все единичны, не исключая тех слов и идей, которые являются общими по своему значению. Поэтому, когда мы отбрасываем единичное, то общее, которое остается, есть лишь то, что мы сами создали, ибо его общая природа есть не что иное, как данная ему разумением способность обозначать или представлять много отдельных предметов; значение его есть лишь прибавленное к нему человеческим разумом отношение [7]

12. *Отвлеченные идеи составляют сущность родов и видов.* Ближайшим предметом исследования должен быть поэтому вопрос: *какого рода значение имеют общие слова?* Ведь ясно, что они не обозначают просто отдельную вещь, ибо тогда они были бы не общими терминами, а именами собственными. С другой стороны, очевидно, что они не обозначают и множества, ибо в таком случае слова «человек» и «люди» обозначали бы одно и то же, а различие [единственного и множественного] «чисел» (как их называют грамматики) было бы излишним и бесполезным. Значит, общие названия обозначают виды вещей; и каждое из таких слов достигает этого благодаря тому, что оно есть знак отвлеченной в уме идеи; и, поскольку существующие вещи оказываются соответствующими этой идее, постольку их ставят под ее имя, или, что то же самое, [говорят, что] они принадлежат к этому

виду. Отсюда очевидно, что *сущности видов*, или (если больше нравится латинское слово) species вещей, суть не что иное, как эти отвлеченные идеи. Так как вещь становится принадлежащею к данному виду оттого, что обладает сущностью этого вида, и так как право называться этим видом дает сообразность с идеей, с которой связано это имя, то обладание этой сущностью и обладание этой сообразностью необходимо должно быть одним и тем же, ибо одно и то же — принадлежать к какому-то виду и иметь право называться этим видом. Так, например, одно и то же: быть человеком или принадлежать к виду «человек» и иметь право называться человеком. Опять-таки одно и то же: быть человеком или принадлежать к виду «человек» и обладать сущностью человека. И так как быть человеком или иметь право называться человеком может только то, что сообразно с отвлеченной идеей, обозначаемой словом «человек», и так как быть человеком или иметь право принадлежать к виду «человек» может только тот, кто обладает сущностью этого вида, то из этого следует, что обозначаемая названием отвлеченная идея и сущность вида — одно и то же. Отсюда легко заметить, что сущности видов вещей и, следовательно, деление вещей на виды есть работа разума, абстрагирующего и составляющего эти общие идеи.

13. *Отвлеченные идеи суть продукт разума, но имеют своим основанием сходство вещей.* Мне не хотелось бы, чтобы думали, будто я здесь забываю и тем более отрицаю то обстоятельство, что природа, производя вещи, многие из них делает сходными; нет ничего очевиднее этого, в особенности у пород животных и всего, что размножается от семени. Тем не менее, мне думается, мы можем сказать, что *деление* вещей на виды и обозначение их по ним *есть работа разума, который использует* наблюдаемое между вещами *сходство* для образования отвлеченных общих идей и устанавливает их в уме вместе с относящимися к ним именами в качестве образцов или форм. Именно в этом смысле слово «форма» имеет очень подходящее значение: когда отдельные существующие вещи оказываются соответствующими [данной] форме, их относят к данному виду, они получают его наименование или причисляются к данному классу. Когда мы говорим, что это человек, а то лошадь, это *справедливость*, а то *жестокость*, это часы, а то кружка, мы только размещаем вещи под различные видовые имена, поскольку они соответствуют тем отвлеченным идеям, знаками которых мы

сделали эти имена. И что такое сущности этих объявленных и обозначенных именами видов, как не те отвлеченные идеи в уме, которые являются как бы связью между отдельными существующими вещами и именами, под которыми эти вещи следует разместить? Когда у общих имен есть некоторая связь с отдельными предметами, то это получается *посредством* этих отвлеченных идей, соединяющих их, так что сущности видов, которые мы различаем и которым даем имена, не являются и не могут быть чем-либо иным, кроме таких именно отвлеченных идей в нашем уме. Поэтому если предполагаемые реальные сущности субстанций отличаются от наших отвлеченных идей, то они не могут быть сущностями видов, на которые мы разделяем вещи. Два вида могут быть одним на таком же основании, как и две разные сущности — сущностью одного вида. И я спрашиваю, какие изменения могут или не могут происходить в лошади или свинце, не делая того или другого принадлежащим к другому виду? Если определять виды вещей при посредстве наших отвлеченных идей, то вопрос этот разрешить нетрудно. Но мне кажется, в затруднении будет тот, кто станет руководствоваться в данном случае предполагаемыми реальными сущностями: он никогда не будет в состоянии решить, когда именно вещь перестает принадлежать к виду лошади или свинца.

14. *Каждая отличная от других отвлеченная идея есть отдельная сущность.* Если я говорю, что эти *сущности,* или отвлеченные *идеи* (представляющие собой меры названий и пределы видов), есть *работа разума,* этому не удивится тот, кто подумает, что по крайней мере сложные идеи у разных людей часто представляют собой различные совокупности простых идей; поэтому для одного *алчность* не то, что для другого. Более того, даже отвлеченные идеи субстанций, которые кажутся полученными от самих вещей, не всегда бывают одинаковыми. Не одинакова бывает даже идея самого близкого к нам вида, с которым мы имеем самое близкое знакомство: относительно произведенного на свет женщиной существа бывало не раз сомневались, человек это или нет, даже в такой степени, что спорили, нужно или не нужно кормить и крестить его. Этого не могло бы быть, если бы отвлеченная идея или сущность, к которой относится слово «человек», была делом природы, а не неопределенной и разнообразной совокупностью простых идей, которые разум соединяет вместе, а затем путем абстрагирования этой совокуп-

ности дает ей какое-то имя. Так в действительности *каждая отдельная отвлеченная* идея *есть отдельная сущность*, а имена, обозначающие такие отдельные идеи, представляют собой имена вещей, существенно различных. Так и круг по своей сущности отличается от овала, как овца от козы, а дождь так же по своей сущности отличается от снега, как вода от земли, ибо отвлеченную идею, которая есть сущность одной вещи, нельзя сообщить другой. И таким образом, всякие две отвлеченные идеи, чем-нибудь отличающиеся друг от друга, со своими особыми именами образуют два отдельных вида, или, если угодно, species, так же различных по своей сущности, как две самые далекие или противоположные вещи на свете.

15. *Реальные и номинальные сущности.* Но так как некоторые (и не без основания) считают *сущности* вещей совершенно неизвестными, то не лишним будет рассмотреть *различные значения слова* «сущность».

Во-первых, *сущностью* можно считать бытие какой-либо вещи, благодаря чему она есть то, что она есть. Так, *сущностью* вещей можно называть их реальное внутреннее строение (обычно неизвестное в субстанциях), от которого зависят их обнаруживаемые качества. Это и есть собственное, первоначальное значение слова, как видно из его образования: essentia в своем первичном смысле обозначает собственно «бытие». В этом смысле оно еще употребляется тогда, когда мы говорим о сущности отдельных вещей, не давая им никакого названия.

Во-вторых, вследствие того, что в университетских научных занятиях и диспутах много толковали о *родах* и *видах,* слово «сущность» почти потеряло свое первичное значение и вместо реального строения вещей почти целиком применялось к искусственному строению *рода* и *вида*. Правда, обычно предполагают, что существует реальное строение разрядов вещей, и нет сомнения, что должно быть некоторое реальное строение, от которого зависит всякая совокупность совместно существующих простых идей. Но так как вещи явно причисляются под определенным именем к разряду, или *виду* лишь постольку, поскольку они соответствуют определенной отвлеченной идее, которой мы дали это имя, *сущностью* каждого *рода,* или разряда является, оказывается, не что иное, как отвлеченная идея, которая обозначается родовым, или *разрядным* (если можно сказать так от слова «разряд», как говорят «родовой», от слова «род») названием. И мы

найдем, что в этом значении [слово] «сущность» употребляется всего чаще. Эти два разряда *сущностей,* на мой взгляд, можно кстати назвать: один — *реальною,* другой — *номинальною сущностью.*

16. *Постоянная связь между именем и номинальною сущностью. Между номинальною сущностью и именем существует* столь *тесная связь,* что имя какого-нибудь разряда вещей можно приписать лишь такому отдельному предмету, который обладает этой *сущностью* и потому соответствует отвлеченной идее, знаком которой является данное имя.

17. *Предположение, что виды различаются своими реальными сущностями, бесполезно.* О реальной сущности телесных субстанций (ограничимся ими), если я не ошибаюсь, существуют два мнения [8] Одни, употребляя слово «сущность» вместо неизвестно чего, предполагают, что есть некоторое число таких сущностей, по которым созданы все естественные вещи и к которым точным образом причастна каждая вещь, отчего вещи и принадлежат к тому или другому *виду.* Другого, и более разумного, мнения придерживаются те, кто считает, что все естественные вещи имеют реальное, но неизвестное нам строение своих незаметных частей, из которого проистекают чувственные качества, позволяющие нам отличать вещи друг от друга сообразно с имеющейся у нас возможностью причислять их к разрядам под общими наименованиями. Первое из этих мнений, согласно которому *сущность* есть определенное число форм, или образцов, в которых отлиты и к которым в равной мере причастны все существующие естественные вещи, на мой взгляд, очень много затрудняло познание естественных вещей. Частое появление уродов у всех видов животных, а также идиотов и других странных порождений в [роде] человеческом представляет собой трудности, не согласующиеся с этой *гипотезой;* ибо существование различных свойств у двух вещей, точно причастных одной и той же реальной *сущности,* невозможно, как невозможно существование различных свойств у двух фигур, причастных одной и той же реальной *сущности* окружности. Но если бы даже не было других доводов против этого мнения, *предположение о непознаваемых сущностях,* которые тем не менее представляют как то, что различает виды вещей, *столь совершенно бесполезно* и непригодно для любой части нашего познания, что этого одного достаточно, чтобы отвергнуть это предположение и довольствоваться такими

сущностями разрядов или видов вещей, которые находятся в пределах нашего познания. А такими сущностями, как я говорил выше, при серьезном рассмотрении окажутся те отвлеченные сложные идеи, которым дают особые общие названия.

18. *В простых* идеях *и модусах реальная и номинальная сущности тождественны, в субстанциях — различны.* Разделив, таким образом, *сущности* на *номинальные* и *реальные,* мы можем далее заметить, что *в простых* идеях *и модусах* разных видов те и другие *всегда тождественны, в субстанциях* же *всегда совершенно различны.* Так, фигура, в которой пространство ограничено тремя линиями, есть и реальная и номинальная *сущность* треугольника; это не только отвлеченная идея, с которой связано общее имя, но также истинная essentia, или «бытие» самой вещи, основа, из которой вытекают все ее свойства и с которой все они неразрывно связаны. Совсем не то с кусочком материи, составляющим кольцо на моем пальце, у которого эти две *сущности* очевидно различны. От реального строения его незаметных частиц зависят все те свойства — цвет, вес, плавкость, [химическая] устойчивость,— которые мы в нем находим. Этого строения мы не знаем и, не имея отдельной идеи его, не имеем и названия, которое было бы его знаком. Но именно его цвет, вес, плавкость, [химическая] устойчивость и т. д. делают кольцо золотом или дают ему право так называться, в чем и состоит его номинальная *сущность,* ибо золотом может быть названо только то, что по своим качествам сообразно с отвлеченной сложной идеей, с которой связано это имя. Но это различение *сущностей,* относящееся специально к субстанциям, мы будем иметь случай разобрать подробнее, когда дойдем до рассмотрения имен субстанций.

19. *Сущности вещей не рождаются и не разрушаются.* Что такие *отвлеченные* идеи *со своими именами,* о чем была речь, *представляют собой сущности,* видно, далее, из того, что нам говорят о *сущностях,* а именно что все они не рождаются и не разрушаются. Это не может быть верно для реального строения вещей, которое возникает и гибнет вместе с ними. Все существующие вещи, кроме их творца, подвержены изменению, в особенности те вещи, которые мы знаем и распределяем на разряды под различными названиями или знаками. Так, например, то, что сегодня было травою, завтра будет мясом овцы, а еще через несколько дней частью человека. Ясно, что

при всех этих и подобных переменах реальная *сущность* этих различных вещей, т. е. строение, от которого зависят их свойства, разрушается и гибнет вместе с вещами. Но если принимают *сущности* за идеи, установленные в уме вместе с относящимися к ним названиями, то считают, что они остаются неизменно теми же самыми, каким бы изменениям ни подвергались отдельные субстанции. Что бы ни случилось с Александром и Буцефалом, идеи, связанные с названиями «человек» и «лошадь», тем не менее считаются неизменными; следовательно, *сущности* этих видов сохраняются целыми и неразрушенными, каким бы изменениям ни подверглись некоторые или все особи этих *видов*. Поэтому *сущность вида* остается целой и невредимой, хотя бы не существовало ни одной особи данного сорта. Если бы теперь нигде в мире не было ни одного круга (а, быть может, в точном начертании фигура эта и не существует нигде), связанная с этим названием идея все-таки не перестала бы быть тем, что она есть, и не перестала бы служить образцом для того, чтобы определить, какие встречающиеся нам отдельные фигуры имеют и какие не имеют права называться *кругом*, и, следовательно, чтобы показать, какие из них принадлежат к этому *виду* благодаря обладанию его сущностью. Пусть в природе нет и не было такого животного, как единорог, и такой рыбы, как сирена, тем не менее, если мы предположим, что эти слова обозначают сложные отвлеченные идеи, не заключающие в себе никакого противоречия, сущность сирены является столь же понятной, как и сущность человека, а *идея единорога* столь же определенной, постоянной и неизменной, как идея лошади. Из сказанного очевидно, что, как доказывает учение о неизменности *сущностей*, последние представляют собой лишь отвлеченные идеи; это учение опирается на [представление об] отношении, установленном между идеями и определенными звуками, как их знаками, и будет верным все время, пока одно и то же имя может иметь одно и то же значение.

20. *Краткое повторение.* В заключение вот что я хотел бы сказать вкратце: весь важный вопрос о *родах* и *видах* и об их *сущностях* сводится лишь к тому, что вследствие образования отвлеченных идей и закрепления их в уме вместе с относящимися к ним именами люди становятся способны рассматривать вещи как бы целыми связками и соответственно говорить о них, стремясь к более легкому и быстрому совершенствованию и сообще-

нию своего познания; последнее подвигалось бы медленно, если бы слова и мысли людей ограничивались лишь отдельными предметами.

Глава четвертая
ОБ ИМЕНАХ ПРОСТЫХ ИДЕЙ

1. *У каждого имени простых идей, модусов и субстанций есть нечто свое.* Хотя, как я показал, все слова обозначают непосредственно только идеи в уме говорящего, однако при ближайшем рассмотрении мы найдем, что у *имен простых идей, смешанных модусов* (под которыми я разумею и отношения) *и естественных субстанций есть нечто свое,* отличающее их друг от друга. Например:

2. *Во-первых, имена простых идей и субстанций указывают на реальное существование.* Во-первых, *имена простых идей и субстанций* [которые соединены с] отвлеченными идеями в уме, непосредственно обозначая их, *указывают* также на *некоторое реальное существование,* от которого получен первоначальный образец этих идей. Но *имена смешанных модусов замыкаются* в [самих] идеях, находящихся в уме, и не ведут мысли дальше, как мы подробнее уясним в следующей главе.

3. *Во-вторых, имена простых идей и модусов всегда обозначают и реальную и номинальную сущности.* Во-вторых, *имена простых* идей *и модусов всегда обозначают и реальную и номинальную сущности их видов.* Но *имена естественных субстанций обозначают* редко, а может быть и никогда, что-нибудь еще кроме *одной лишь номинальной сущности* этих видов, как мы покажем в главе, специально рассуждающей об именах субстанций.

4. *В-третьих, имена простых идей не поддаются определению.* В-третьих, *имена простых* идей *не могут быть определены;* имена же всех сложных идей могут. До сих пор, насколько я знаю, никто не обращал внимания на то, какие слова могут быть определены и какие нет. И отсутствие такого исследования (как я склонен думать) бывает нередко причиной больших споров и неясности в рассуждениях людей. Одни требуют определения таких терминов, которые не могут быть определены; другие считают, что следует довольствоваться объяснением через более общее слово и его ограничение (или, употребляя технические термины, через род и видовое отличие), даже если после такого согласного с правилом определения

слушатели часто получают не более ясное, нежели прежде, понятие о значении слова. Я по крайней мере думаю, что указание того, какие слова могут быть определены и какие нет и в чем состоит хорошее определение, имеет некоторое отношение к нашему предмету и может пролить столько света на природу этих знаков и наших идей, что это заслуживает более подробного рассмотрения.

5. *Если бы все слова поддавались определению, то этот процесс шел бы in infinitum.* Я не буду утруждать себя доказательством того, что не все термины поддаются определению, опирающемуся на последовательность in infinitum, к [упованию на] которую, очевидно, приводит нас предположение, что определены могут быть все названия. В самом деле, если термин одного определения нужно было бы всегда определять другим, то где в конце концов мы бы остановились? Но, исходя из природы наших идей и значения наших слов, я покажу, *почему одни имена могут быть определены,* а *другие нет* и каковы они.

6. *Что такое определение?* По-моему, все согласны, что *определение* есть не что иное, как «указание на значение одного слова при помощи нескольких других не синонимических терминов». Значения слов — это лишь те идеи, которые обозначает этими словами тот, кто их употребляет; а потому значение какого-либо термина указано и слово определено тогда, когда посредством других слов идею, знаком которой является связанное с нею слово в уме говорящего, как бы представляют или предлагают взору другого, и таким образом устанавливается ее значение. Это единственная польза и цель определения и потому единственное мерило того, является ли определение хорошим или нет.

7. *Почему простые идеи не поддаются определению?* Выдвинув эту предпосылку, я утверждаю, что «имена простых идей», и только они, «не могут быть определены». Причина этого в том, что различные термины определения обозначают различные идеи и потому все вместе никак не могут представлять идею, которая вообще не является составной. Вот почему определение (а оно есть не что иное, как указание на значение одного слова при помощи нескольких других, каждое из которых не обозначает одного и того же) не может иметь места у имен простых идей.

8. *Примеры: движение.* Несоблюдение этого различия наших идей и их имен привело к той удивительной

путанице понятий у схоластов, которую так легко заметить в данных ими определениях немногих из этих простых идей, ибо самую большую часть простых идей даже эти искусники в определениях вынуждены были оставить нетронутыми исключительно из-за невозможности найти для них определение. Может ли человеческий ум придумать более *вычурный язык*, нежели такое определение: «Действие обладающего силой, поскольку он имеет силу (in power)?» Оно поставило бы в тупик каждого рассудительного человека, который не знал бы заранее этого знаменитого своей нелепостью определения и должен был бы догадаться, объяснением какого слова можно считать его. Если бы Туллий спросил голландца, что такое beweeginge, и получил бы объяснение на своем родном языке, что это actus entis in potentia quatenus in potentia [9], я спрашиваю, можно ли воображать, чтобы он после этого понял значение слова beweeginge или догадался, какую идею голландец имеет обыкновенно в уме своем и желает обозначить для других этими звуками, когда употребляет их?

9. Немногим больше был успех нынешних философов, которые, стремясь отбросить *жаргон* схоластов и говорить понятно, определяли простые идеи или путем объяснения их причин или каким-нибудь иным образом. Когда *атомисты* определяют движение как *перемещение из одного места в другое,* разве не ставят они только один синоним вместо другого? Ибо что такое *перемещение,* как не *движение?* И если бы их спросили, что такое «перемещение», разве могли бы они определить его лучше, нежели как «движение»? И разве сказать «перемещение есть движение с одного места на другое» не значит выразиться по крайней мере столь же правильно и понятно, как сказать «движение есть перемещение»? Если у нас есть два слова с одним и тем же значением и мы заменяем одно другим, то это перевод, а не определение. Если одно слово понятнее другого, то перевод поможет открыть, какую идею обозначает неизвестное слово; но он очень далек от *определения,* если только мы не станем утверждать, что всякое английское слово в словаре есть определение соответствующего латинского слова и что слово «motion» есть определение слова «motus». При надлежащем исследовании не лучше окажется и *картезианское* определение движения как *последовательного приложения частей поверхности одного тела к частям поверхности другого* [10].

10. *Свет.* «Действие прозрачности, посколчку оно прозрачно» [11] — вот еще одно перипатетическое определение некоторой простой идеи. Не будучи нелепее, чем предыдущее определение *движения,* оно яснее выдает свою бесполезность и бессмысленность, потому что опыт легко убедит каждого, что оно вовсе не делает понятным слепому смысл слова «свет» (которое оно претендует определить); между тем определение *движения* с первого взгляда таким же бесполезным не кажется, потому что ускользает от такого рода проверки. Простая идея движения образуется в результате равно как осязания, так и зрения, и потому невозможно указать случай, чтобы у человека не было другого пути приобрести *идею движения,* кроме как через определение этого названия. Кто говорит нам, что *свет* — это большое число небольших шариков, быстро ударяющих в дно глаза, говорит понятнее, чем схоласты. Но как бы хорошо ни были понятны эти слова, для человека, не понимавшего раньше слова «свет», они сделают идею, обозначаемую этим словом, столь же мало известной, как если бы ему сказали, что *свет* — просто собрание небольших теннисных мячей, которые феи весь день ракетками пускают в лоб некоторым людям, минуя других. Если и признать это объяснение верным, все-таки идея причины *света,* как бы она ни была точна, даст нам идею самого *света* — поскольку он является нашим особым восприятием,— нисколько не больше, чем идея формы и движения острого куска стали может дать идею той боли, которую он способен причинить нам. Причина какого-нибудь ощущения и само ощущение для всех простых идей какого-либо одного вида ощущения суть две разные идеи, и они различны и удалены одна от другой так, как только это возможно. Поэтому, сколько бы шарики Декарта ни ударялись о сетчатку глаза человека, который ослеп вследствие катаракты, он никогда не получит от этого *идеи света* или чего-нибудь близкого к свету, хотя бы он отлично понимал, что такое небольшие шарики и что такое удар о другое тело. Потому *картезианцы* очень хорошо отличают свет, который является причиной нашего ощущения, от вызываемой им в нас идеи, которая и есть свет в собственном смысле.

11. *Дальнейшее объяснение того, почему простые идеи не поддаются определению.* Как было показано, *простые идеи можно приобрести только через* те *впечатления,* которые сами предметы через особые свойственные каждому роду входы производят на наш ум. Если они не

получены этим путем, то все *слова* в мире, *употребляемые для объяснения или определения какого-нибудь из их названий, не смогут никогда вызвать в нас обозначаемой им* идеи. Будучи звуками, слова могут вызвать в нас только простые идеи этих самых звуков и могут вызвать у нас некоторые простые идеи только благодаря тому, что бывает известно существование произвольной связи между этими словами и теми простыми идеями, знаками которых их сделало общее употребление. Пусть тот, кто думает иначе, проверит, могут ли какие-нибудь слова дать ему вкус ананаса или составить ему верную идею вкуса этого знаменитого превосходного плода. Поскольку ему будут говорить, что этот вкус похож на какие-то [иные] вкусовые ощущения, идеи которых, запечатленные нечуждыми его нёбу чувственными объектами, он уже имеет в своей памяти, постольку он может приблизиться к этому вкусу в уме своем. Это, однако, не снабдит нас данной идеей через *определение*, а вызовет у нас другие простые идеи посредством их известных названий, и эти идеи всегда будут весьма отличаться от истинного вкуса этого самого плода. Со светом и цветом и всеми другими простыми идеями бывает то же самое, ибо значение звуков не дано от природы, а только присоединено [людьми], и притом произвольно. И никакое определение света или красноты не пригодно и не способно вызвать у нас ту или другую из этих идей в большей степени, чем самые звуки «светлый» и «красный». Надеяться на то, чтобы вызвать какую-нибудь идею света или цвета посредством какого бы то ни было звука, все равно что ждать, чтобы звуки стали видимыми, а краски — слышимыми, или возлагать на уши обязанность всех других чувств; это все равно что утверждать, будто мы можем ушами ощущать вкус, обонять и видеть,— философия, достойная разве только Санчо Пансы, обладавшего способностью видеть Дульсинею только оттого, что о ней слышал [12] Кто поэтому естественным путем заранее не приобрел в уме своем простой идеи, обозначаемой каким-нибудь словом, тот никогда не узнает значения этого слова с помощью каких бы то ни было других слов или звуков, соединенных по всем правилам определения. Для него единственный путь узнать это значение — испытать своими чувствами действие самого объекта и таким образом вызвать в себе идею, название для которой он уже выучил. Один любознательный слепой, который ломал себе голову, усиленно размышляя о зримых предметах, и пользовался

объяснениями своих книг и друзей, стараясь понять часто встречавшиеся ему названия света и цветов, однажды похвалился, что он теперь понимает, что такое багряный цвет. Тогда друг его спросил: «Что же такое багряный цвет?» Слепой отвечал: «Он похож на звук трубы». Точно такого же понимания названия всякой другой простой идеи добьется тот, кто надеется получить его только посредством определения или других слов, употребляемых для объяснения этого названия.

12. *Обратное бывает со сложными идеями, что показано на примере статуи и радуги.* Совершенно иначе бывает *со сложными идеями.* Так как они состоят из различных простых идей, то слова, обозначающие разные входящие в их состав идеи, в состоянии запечатлеть в уме сложные идеи, которых там раньше никогда не было, и таким образом сделать понятными их имена. Для таких совокупностей идей, объемлемых одним и тем же именем, *определение*, или разъяснение значения одного слова несколькими другими, имеет место и *может растолковать нам имена* вещей, никогда не входивших в область действия наших чувств, и составить идеи, соответствующие идеям, имеющимся в уме других людей при употреблении ими тех же самых имен, если только ни один термин определения не обозначает такой простой идеи, какой еще никогда не было в мысли у получающего разъяснение. Так, слово «статуя» можно объяснить слепому другими словами, а слово «картина» нет, ибо чувства слепого дали ему идею формы, но не дали ему идеи красок, поэтому слова не могут возбудить ее в нем. Это доставило живописцу победу над ваятелем: тот и другой доказывали превосходство своего искусства; ваятель хвалился, что его искусство выше, потому что простирается дальше, и даже потерявшие зрение могут воспринять его превосходство. Живописец согласился положиться на суждение одного слепого. Того привели туда, где находилась статуя, выполненная одним, и картина, написанная другим, и сначала подвели к статуе. Слепой ощупал руками все очертания лица и тела и с великим восхищением одобрил мастерство художника. Когда его подвели к картине, он положил руки и на нее. По мере того как его рука двигалась по картине на холсте, ему говорили, что теперь он трогает голову, потом лоб, глаза, нос и т. д. Не находя ни малейшего различия, он воскликнул, что вне всякого сомнения и непременно это должно быть изумительное и божественное произведение искусства,

так как оно являет присутствующим все эти части человеческого существа там, где сам он ничего не ощущает и не воспринимает.

13. Если бы кто сказал слово «радуга» человеку, знающему все ее цвета, но еще никогда не видавшему этого *явления,* то, перечисляя форму, величину, положение и порядок цветов, он определил бы это слово настолько хорошо, что оно могло бы стать вполне понятным. Но как бы ни было это *определение* точно и совершенно, слепому оно никогда не разъяснило бы смысла слова; так как он не получил путем ощущения и опыта некоторых простых идей, составляющих сложную идею, то никаким словам не возбудить их в его уме.

14. *Когда слова могут сделать понятными названия сложных* идей? Как было показано, простые идеи можно приобрести только путем опыта от тех предметов, которым свойственно вызывать в нас данные восприятия. *Если* мы этим путем обогатили ими свой ум и знаем для них имена, то *мы в состоянии определить* и с помощью *определения* понять имена составленных из них сложных идей. Но если какой-нибудь термин обозначает простую идею, которой человек никогда не имел в уме своем, то никакие слова не могут разъяснить ему ее значения. Если же термин обозначает знакомую человеку идею, но человек не знает, что этот термин есть ее знак, то другое, привычное для него имя той же самой идеи может уяснить ему ее значение. Но ни в каком случае имя простой идеи не поддается *определению.*

15. *В-четвертых, имена простых* идей *всего менее сомнительны.* В-четвертых, то обстоятельство, что имена *простых идей* для установления их значения не получают помощи от *определения,* не мешает им *быть в общем менее сомнительными и неопределенными, чем имена смешанных модусов и субстанций.* Так как они обозначают только одно простое восприятие, то люди по большей части легко приходят к полному согласию относительно их значения, и для ошибок и споров об их смысле остается мало места. Кто уже знает, что «белизна» — название того цвета, который он наблюдал в снеге или молоке, тот не сможет некстати употреблять это слово, пока он удерживает в памяти эту идею; если же он совсем утратит ее, то он не может ошибиться относительно ее смысла, а только видит, что не понимает ее. Не имеет места ни многочисленность соединяемых вместе простых идей, откуда проистекает сомнительность имен

смешанных модусов, ни [наличие] предполагаемой, но неизвестной реальной сущности с зависящими от нее свойствами, точное число которых также неизвестно, что создает затруднения в именах субстанций. Напротив, в простых идеях все значение имени узнается сразу, а не состоит из частей, бóльшая или меньшая доля которых могла бы изменять идею и делать, таким образом, неясным или неопределенным значение ее имени.

16. *В-пятых, простые идеи имеют мало ступеней in linea praedicamentali* [13] В-пятых, о *простых идеях* и об их именах можно заметить еще то, что *они имеют лишь немного ступеней* in linea praedicamentali (как говорят схоласты) *от низшего вида до* summum genus [14] Это получается оттого, что низший вид состоит только из одной прóстой идеи и поэтому из него нельзя ничего исключить, так чтобы по удалении различия он мог соответствовать какой-нибудь другой вещи в общей для обеих идее, которая, имея одно название, есть *род* для обеих. Так, например, из идей белого и красного ничего нельзя исключить для того, чтобы они сходились в одном общем явлении и имели одно общее имя, между тем как устранение *разумности* из сложной *идеи человека* делает ее согласной с идеей животного в более общей идее и имени «живое существо». Поэтому, когда во избежание нудных перечислений люди хотят охватить под одним общим названием и белое, и красное, и другие подобные простые идеи, они вынуждены делать это при помощи слова, указывающего только тот путь, которым эти идеи получаются в уме. Ибо когда белое, красное и желтое охвачены одним *родом,* или названием «цвет», то это только обозначает, что такие идеи вызываются в уме посредством одного лишь зрения и имеют доступ только через глаза. А когда они хотят образовать еще более общий термин, обнимающий и *цвета,* и *звуки,* и другие подобные простые идеи, они делают это при помощи слова, обозначающего все такие идеи, которые получаются в уме только посредством какого-либо одного чувства. Так, общий термин «качество» в своем обычном значении охватывает цвета, звуки, вкусы, запахи и осязательные качества в отличие от протяженности, числа, движения, удовольствия и страдания, которые воздействуют на ум и порождают свои идеи более чем одним чувством.

17. *В-шестых, имена простых* идей *обозначают* идеи *вообще не произвольно.* В-шестых, между именами простых идей, субстанций и смешанных модусов есть еще та

разница, что названия *смешанных модусов* обозначают идеи совершенно *произвольно;* имена *субстанций* не совершенно произвольны, но *соответствуют прообразам, хотя и не совсем строго определенно; имена же простых* идей всецело взяты от существования вещей и *вообще не произвольны.* К какому различию в значении названий идей это приводит, увидим в следующих главах.

Имена простых модусов немногим отличаются от имен простых идей.

Глава пятая
ОБ ИМЕНАХ СМЕШАННЫХ МОДУСОВ И ОТНОШЕНИЙ

1. *Подобно другим общим именам, они обозначают отвлеченные идеи.* Будучи общими, имена смешанных модусов, как было показано, обозначают роды и виды вещей, которые имеют каждый свою собственную сущность. Сущности этих видов тоже, как было показано, лишь отвлеченные идеи в уме, которым дано имя. В этом отношении имена и сущности смешанных модусов имеют только то, что является у них общим с другими идеями. Но если мы рассмотрим их немного ближе, мы найдем в них некоторые особенности, быть может заслуживающие нашего внимания.

2. *Во-первых, обозначаемые ими идеи составляются разумом.* Первая наблюдаемая в них особенность — это то, что отвлеченные идеи, или, если вам угодно, сущности различных видов *смешанных модусов, составляются разумом* и этим отличаются от сущностей простых идей, которых ум образовать не может и которые он получает лишь в том виде, в каком их представляет ему реальное существование воздействующих на него вещей.

3. *Во-вторых, их составляют произвольно и без образцов.* Затем *сущности видов смешанных модусов* не только образуются умом, но образуются *весьма произвольно*, без образцов или соотнесения с какой-нибудь реально существующей вещью. Этим они отличаются от сущностей субстанций, предполагающих некоторое реальное существование, от которого они взяты и с которым сообразны. Но в своих сложных идеях смешанных модусов ум свободен не следовать в точности существованию вещей. Некоторые совокупности он объединяет и удерживает в качестве отличных друг от друга особых идей; другие, которые часто встречаются в природе и на которые ясно

указывают внешние предметы, он оставляет без внимания и без особых названий или обозначений. Идей смешанных модусов ум не исследует по реальному существованию вещей, как он исследует сложные идеи субстанций, и не проверяет их по образцам, содержащим такие особые сочетания в природе. Чтобы узнать, правильна ли его *идея прелюбодеяния* или *кровосмешения*, разве человек будет искать ее где-нибудь между существующими вещами? Или разве она правильна потому, что кто-нибудь был свидетелем такого действия? Нет, здесь достаточно, чтобы люди соединили соответствующую совокупность [простых идей] в одну сложную идею, которая и является *прообразом* и особой идеей независимо от того, были ли совершены in rerum natura [15] такие действия или нет.

4. *Как это происходит?* Чтобы понять это как следует, мы должны рассмотреть, *в чем состоит образование этих сложных* идей. Оно состоит не в образовании какой-нибудь новой идеи, а в соединении идей, имевшихся в уме прежде. При этом ум делает три вещи: 1) выбирает известное число идей; 2) связывает их и образует из них одну идею; 3) объединяет их вместе каким-нибудь названием. Если мы исследуем, как и с какой свободой ум совершает эти действия, мы легко заметим, что сущности видов смешанных модусов есть продукт деятельности ума и, следовательно, сами виды образованы людьми.

5. *Они явно произвольны, поскольку идеи часто предшествуют существованию.* В том, что идеи смешанных модусов образуются через соединение идей в уме, зависимое от нашей воли, но независимое от какого бы то ни было первоначального образца в природе, не может сомневаться поразмысливший над тем, что такого рода сложные идеи можно образовывать, абстрагировать, называть, и тем самым устанавливать отдельный вид еще до того, как существовала какая-нибудь особь этого вида. Кто может сомневаться, что идеи *святотатства* или *прелюбодеяния* могут быть образованы в уме людей, именованы и таким образом сделаны видами смешанных модусов до того, как то или другое преступление когда-нибудь было совершено; что пока они существовали только в разуме, о них можно было бы толковать и рассуждать и открывать в отношении их определенные истины так же хорошо, как и теперь, когда они слишком часто реально имеют место? Отсюда ясно, в какой степени *виды смешанных модусов являются творениями разума*, в котором они существуют, служа всем целям реальной

истины и познания, как если бы они существовали в действительности. Мы не можем сомневаться в том, что законодатели часто составляли законы относительно таких видов действий, которые были лишь творением их собственного разума и существовали только в их уме. Никто, я думаю, не станет отрицать, что *воскресение* [из мертвых] было в уме видом смешанных модусов раньше, чем существовало в действительности.

6. *Примеры: убийство, кровосмешение, закалывание.* Чтобы видеть, *как произвольно ум образует сущности смешанных модусов*, достаточно рассмотреть хотя бы некоторые из них. Небольшое исследование их убедит нас, что именно ум соединяет отдельные разбросанные идеи в одну сложную идею и посредством данного им общего названия делает их сущностью определенного вида, не руководствуясь никакой связью между ними в природе. Разве в природе идея человека настолько больше связана с убийством, чем идея овцы, что в первом случае создали особый вид действия, обозначаемый словом «убийство», а в другом случае этого не сделали? Разве в природе союз идеи отношения отца с убийством настолько теснее, чем идеи сына или соседа, что первые две идеи соединены в одну сложную идею и тем самым образуют сущность особого вида — «отцеубийство», тогда как другие идеи никак не образуют особого вида. Но хотя убийство отца и матери составляет особый вид, отличный от убийства сына или дочери, однако в некоторых других случаях [слова] «сын» и «дочь» бѐрутся наравне со [словами] «отец» и «мать», и все одинаково входят в один и тот же вид, например в вид «кровосмешение». Так ум в смешанных модусах произвольно соединяет в сложные идеи такие идеи, какие он считает нужным соединить, между тем как другие идеи, имеющие в природе совершенно такую же связь, оставляет разрозненными и никогда не соединяет в одну идею, так как нет надобности в одном для них названии. Таким образом, очевидно, что ум по своему свободному выбору соединяет определенное число идей, связанных друг с другом в природе не более других идей, которые он исключает. Иначе как объяснить то, что на ту часть оружия, которою наносится рана, обращают внимание, чтобы образовать особый вид, названный закалыванием [16], а форму и материал оружия при этом исключают. Я не говорю, что это происходит без причины, и мы это постепенно увидим; но я говорю, что это происходит по свободному выбору ума, преследующего свои

собственные цели, и что поэтому виды смешанных модусов представляют собой продукт деятельности разума. И совершенно очевидно, что при образовании таких идей ум по большей части не ищет себе образцов в природе и не относит своих идей к реальному существованию вещей, но соединяет такие идеи, которые всего лучше могут служить его собственным целям, не связывая себя точным подражанием какой-нибудь реально существующей вещи.

7. *Но эти идеи всегда служат цели языка.* Но хотя эти сложные идеи, или *сущности смешанных модусов*, зависят от ума и образуются им с большой свободой, все же они *образуются не наугад* и не перемешиваются вовсе без оснований, и, хотя эти сложные идеи не всегда копированы с природы, они, однако, всегда соответствуют цели, для которой образуют отвлеченные идеи. И хотя они представляют собой сочетания идей, которые сами по себе разрозненны и так же мало связаны, как разные другие идеи, никогда не связываемые и не объединяемые умом в одну идею, однако их всегда образуют для удобства общения — главной цели языка. Язык используют для того, чтобы короткими звуками легко и быстро передавать общие понятия; эти понятия могут объять собою не только значительное количество отдельных вещей, но также большое разнообразие независимых [простых] идей, собранных в одну сложную идею. Поэтому, образуя виды смешанных модусов, люди обращали внимание только на такие сочетания, о которых им необходимо было друг другу говорить. Их они соединяли в различающиеся сложные идеи, которым давали имена. Между тем другие сочетания, в природе столь же тесно связанные, оставлялись ими [в уме] разрозненными и без внимания. Чтобы не ходить далеко, скажем о самих человеческих действиях: если бы люди образовали отличные друг от друга отвлеченные идеи для всего многообразия, которое можно наблюдать в них, то число идей должно было бы быть бесконечным и память оказалась бы запутанной от их обилия, как и — к небольшой выгоде для человека — чрезмерно обремененной. Людям достаточно образовать и назвать столько сложных идей этих смешанных модусов, сколько они считают необходимым иметь имен для них при обычном течении своих дел. Если они соединяют идею убийства с идеей отца или матери и, следовательно, образуют вид, отличный от убийства сына или соседа, то делают это вследствие особой гнусности преступления и особого характера наказания, следуемого за убийство отца или

матери, отличного от наказания, которое должно быть наложено за убийство сына или соседа; потому они и признают необходимым говорить об этом преступлении при помощи отдельного названия, что и является целью образования данного особого сочетания. Но хотя в отношении идеи убийства идея матери и идея дочери рассматриваются столь различно, что первую соединяют с идеей убийства и образуют особую отвлеченную идею с особым именем и тем самым особый вид, а вторую — нет, однако в отношении к плотской связи обе идеи включаются в *кровосмешение*, и все это во избежание многоречивости и неприятных описаний и для удобства выражения под одним именем и рассмотрения под одним видом таких нечистых смешений, которые отличаются от других особой гнусностью.

8. *Доказательством этого являются непереводимые слова различных языков.* Даже скромное знание *разных языков* легко убедит каждого в истинности этого положения: так, легко заметить *в одном* языке большое количество *слов, которым нет никаких соответствующих слов в другом.* Это ясно показывает, что население одной страны по своим обычаям и своему образу жизни сочло необходимым образовать и наименовать такие разные сложные идеи, которых население другой никогда не создавало. Этого не могло бы случиться, будь такие виды продуктом постоянной работы природы, а не совокупностями, которые ум образует и абстрагирует в целях наименования и для удобства общения. Терминам нашего права, которые не являются пустыми звуками, едва ли найдутся соответствующие слова в испанском или итальянском языках, языках не бедных; еще меньше, думается мне, можно перевести их на язык карибский или язык весту; а слово versura римлян или слово corban у евреев [17] не имеют в других языках соответствующих себе слов; причина этого ясна из сказанного выше. Более того, если мы вникнем в дело немного глубже и точно сравним различные языки, то найдем, что хотя в переводах и словарях в этих языках предполагаются соответствующие друг другу слова, однако среди названий сложных идей, и в особенности смешанных мо́дусов, едва ли найдется одно слово из десяти, которое обозначало бы совершенно ту же идею, что и другое слово, которым оно передается в словарях. Нет идей более обычных и менее сложных, чем меры времени, протяжения и веса, и латинские слова «hora», «pes», «libra» без труда передаются нашими словами «час»,

«фут», «фунт», однако совершенно очевидно, что идеи, которые связывал с теми латинскими словами римлянин, весьма отличались от идей, которые выражает этими английскими словами англичанин. И если бы один из них пользовался мерами, которые говорящие на другом языке обозначили своими названиями, он совершенно ошибся бы в своем счете. Это слишком очевидное доказательство, чтобы можно было сомневаться, и в гораздо большей степени мы найдем это в названиях более отвлеченных и сложных идей. Такова бóльшая часть названий, составляющих рассуждения о нравственности; если из любопытства станут сравнивать такие слова с теми, которыми они переведены на другие языки, то найдут, что очень немногие из последних слов точно соответствуют им во всем объеме их значения.

9. *Это показывает, что виды образуются для сообщения друг другу.* Я обращаю на это такое особое внимание, чтобы мы не ошибались относительно *родов* и *видов* и их *сущностей*, [полагая], будто они суть нечто регулярно и постоянно образуемое природой и реально существующее в вещах, между тем после более внимательного исследования они оказываются лишь искусственными созданиями разума, служащими более легкому обозначению таких совокупностей идей, которые часто необходимо сообщать другим с помощью одного общего термина, подходящего для охвата различных отдельных предметов, поскольку они соответствуют данной отвлеченной идее. И если двусмысленность слова «вид» может сделать неприятным для слуха некоторых мое утверждение, что «виды смешанных модусов образуются разумом», то, я думаю, никто не может отрицать, что именно ум образует эти сложные отвлеченные идеи, которым даются видовые названия. И если верно то (а это действительно верно), что ум создает образцы для деления вещей на разряды и для наименования их, то я оставляю для особого рассмотрения вопрос о том, кто устанавливает границы видов, или species (для меня слова «species» и «вид» различаются только тем, что одно есть латинское *выражение*, а другое — *выражение* на нашем языке).

10. *В смешанных модусах именно название связывает вместе сочетание простых идей и делает его видом. Тесная связь между видами, сущностями и* их *общими названиями*, по крайней мере в *смешанных модусах*, обнаруживается далее, когда мы замечаем, что именно название, по-видимому, сохраняет эти *сущности* и дает им их

длительное существование. Так как связь между независимыми частями этих сложных идей устанавливается умом, то их единство, не имеющее своего особого основания в природе, вновь прекратилось бы, если бы не было чего-то как бы скрепляющего его и предохраняющего части от разъединения. Поэтому, хотя именно ум составляет совокупность идей, название является, так сказать, узлом, связывающим их вместе. Какое огромное множество разных идей соединяет слово «триумф»[18] и представляет нам как один *вид*! Если бы это слово никогда не было образовано или было совершенно потеряно, мы, несомненно, могли бы иметь описание того, что происходило на этом торжестве [у римлян]; но то, что соединяет различные части в единство одной сложной идеи, есть, на мой взгляд, само название, связанное с нею. Без него различные части триумфа[льного шествия] считались бы составляющими одно целое нисколько не более, чем какое-нибудь другое зрелище, которое никогда не было объединено в одну сложную идею под одним наименованием, потому что было устроено лишь один раз. В какой, следовательно, степени необходимое для сущности единство в смешанных модусах зависит от ума и в какой степени сохранение и закрепление этого единства зависит от общепринятого названия, связанного с ним, я оставляю на рассмотрение тем, кто считает *сущности* и *виды* реально установленными в природе вещами.

11. Соответственно этому мы находим, что *люди, говоря о смешанных модусах, редко* представляют себе и *принимают за их виды другие модусы, кроме тех, которые выделяются названием.* Так как человек образует их только в целях наименования, то никакие *виды* их не обращают на себя внимания и не считаются существующими, если к ним не присоединяется *имя* в качестве знака того, что несколько разрозненных идей соединено в одну. Это *имя* дает прочное единство частям, которые иначе перестали бы иметь какое бы то ни было единство, как только ум отложил бы данную отвлеченную идею и перестал бы действительно думать о ней. Но раз сложной идее дано имя, благодаря которому ее части приобретают прочное и постоянное единство, то ее *сущность*, так сказать, установлена и *вид* считается завершенным. В самом деле, зачем памяти обременять себя такими сочетаниями, если не для того, чтобы путем абстрагирования делать их общими? И зачем делать их общими, если не для того, чтобы они имели общие *названия* для удобства

разговора и сообщения? Так, мы видим, что убийство шпагой и убийство топором не рассматриваются как разные виды действия. Но если острие шпаги сперва вонзится в тело, это считается особым *видом* [убийства] там, где [для этого] имеется особое *название*, например в Англии, где это называется stabbing, но в других странах, где этому действию не случилось получить особое *название*, оно не считается особым видом. Не то с *видами* телесных субстанций; хотя именно ум образует их номинальную сущность, но так как связанные в нем идеи предполагаются имеющими единство в природе независимо от того, соединяет ли их ум или нет, то их считают особыми *видами* без содействия ума, которое он оказывает путем абстрагирования или *наименования* данной сложной идеи.

12. *Первообразы смешанных модусов мы ищем только в уме; это также показывает, что они продукт разума.* Сообразно со сказанным выше о *сущностях видов смешанных модусов*, что они являются скорее творениями разума, нежели произведениями природы, сообразно, говорю, этому мы находим, что *их названия направляют наши мысли к уму, а не дальше.* Когда мы говорим о *справедливости* или *благодарности*, мы не воображаем себе никакой существующей вещи, которую мы бы постигли; наши мысли кончаются отвлеченными идеями этих добродетелей и не идут дальше, как это бывает при разговоре о лошади или железе, видовые идеи которых мы рассматриваем не только в уме, но и в самих вещах, дающих нам первоначальные образцы этих идей. Но для смешанных модусов, по крайней мере для самой значительной части их, касающейся нравственности, мы рассматриваем первоначальные образцы в уме и на них ссылаемся для различения отдельных предметов по названиям. Вот почему, думается мне, *сущности видов* смешанных модусов более специально называются *понятиями* как имеющие прямое право на то, чтобы их связывали с разумом.

13. *То, что разум создает их без образцов, указывает на причину такого их составления.* Отсюда мы также можем узнать, *почему сложные идеи смешанных модусов вообще больше, чем идеи естественных субстанций, отличаются своей сложностью.* Идеи смешанных модусов суть продукт разума, преследующего только свои собственные цели: ради удобства краткого выражения идей, которые он желает сообщить другим, он часто соединяет очень свободно в одну отвлеченную идею вещи, по своей природе ничем не связанные, и таким образом под одним терми-

ном связывает вместе великое множество разных сложных и составных идей. Таково, например, слово «процессия». Какая смесь независимых идей лиц, одежды, факелов, приказаний, движения, звуков содержится в этой сложной идее, которую человеческий ум составил произвольно для выражения ее одним этим названием! Между тем сложные идеи видов субстанций обыкновенно состоят из небольшого числа простых идей, а в *видах* животных обыкновенно две идеи — идеи формы и голоса — составляют всю номинальную сущность.

14. *Имена смешанных модусов всегда обозначают их реальную сущность.* Кроме того, из сказанного мы можем заметить, что *имена смешанных модусов всегда обозначают* (когда они имеют определенное значение) *реальные сущности своих видов.* Так как эти отвлеченные идеи суть продукт ума и не имеют отношения к реальному существованию вещей, то нельзя предполагать, чтобы такое название обозначало что-нибудь, кроме созданной самим умом сложной идеи. Только ее хотел ум выразить этим именем, от нее зависят все свойства *вида*, и из нее одной они выводятся. Таким образом, в смешанных модусах *реальная* и *номинальная сущности* тождественны. Какое значение это имеет для достоверного познания общей истины, мы увидим потом [19]

15. *Почему имена смешанных модусов обыкновенно приобретаются раньше их идей?* Это также может разъяснить нам, *почему имена смешанных модусов по большей части приобретаются раньше, чем становятся вполне известными обозначаемые ими* идеи. Из всех видов смешанных модусов внимание обращают обыкновенно только на те, что имеют имя, причем эти *виды*, или скорее их сущности, суть сложные отвлеченные идеи, произвольно образованные умом, а потому удобно, если не необходимо, знать имена этих сложных идей, прежде чем пытаться образовать их, если только не хотят забивать себе голову целым рядом сложных отвлеченных идей, которые из-за отсутствия у других людей имен для них можно только отложить и опять позабыть. Я считаю, что при возникновении языков необходимо было иметь идею, прежде чем дать ей имя; так бывает и теперь всякий раз, когда, составляя новую сложную идею и давая ей новое имя, образуют новое слово. Но это не касается языков сложившихся, обыкновенно в достаточной мере снабженных идеями, которые людям необходимо часто получать и сообщать. И я спрашиваю, разве не обычным в таких языках

является то, что дети узнают названия смешанных модусов прежде, чем получают их идеи? Составляет ли хоть один человек из тысячи отвлеченную *идею славы* и *честолюбия* раньше, чем он услышит их имена? С простыми идеями и субстанциями, я признаю, бывает иначе: так как такие идеи имеют реальное бытие и связь в природе, они приобретаются то раньше имен, то наоборот, как случится.

16. *Почему я так подробно рассматриваю этот вопрос.* Сказанное здесь о смешанных модусах с весьма небольшой разницей применимо и к отношениям. И так как каждый может сам это заметить, я могу избавить себя от труда распространяться об этом, тем более что сказанное мною в этой третьей книге о словах некоторые, возможно, найдут гораздо более многословным, чем требовал столь незначительный вопрос. Я допускаю, что можно было бы написать более сжато, но мне хотелось остановить внимание своего читателя на аргументе, который кажется мне новым и немного необычным (одно несомненно, что я не думал о нем, когда начал писать), чтобы при тщательном исследовании и всестороннем рассмотрении вопроса та или другая сторона его встретилась с мыслями каждого и подала повод самым нерасположенным к размышлению и самым легкомысленным людям подумать об общей ошибке, на которую обращают мало внимания, хотя она и имеет большое значение. Когда поразмыслят, какая сумятица возникла из-за *сущностей* и как сильно всякого рода познание, рассуждение и общение страдают и приходят в расстройство от небрежного и беспорядочного употребления и приложения слов, то, возможно, признáют стóящим делом подробное раскрытие этого и меня простят за то, что я надолго остановился на аргументе, который считаю необходимым втолковать, потому что ошибки, обычно совершаемые здесь людьми, не только являются величайшей помехой для истинного познания, но и пользуются [в то же время] таким признанием, что их считают за познание. Если бы люди смотрели дальше модных слов и замечали, какие идеи подразумеваются или не подразумеваются под теми словами, которыми они так вооружены во всех пунктах и которыми так уверенно сражаются, они часто видели бы, что в заносчивых мнениях, которыми они гордятся, содержится лишь небольшая, а может быть и вовсе никакая доля разума и истины. Я буду считать себя оказавшим некоторую услугу истине, миру и просвещению, если подробным рассмотрением этого вопроса я буду в состоянии заставить людей подумать об употреб-

лении ими языка и дам им повод подозревать, что коль скоро это часто бывает с другими, то и они могут иногда в своих речах и писаниях употреблять прекрасные и всеми одобряемые слова, но с очень неопределенным, небольшим значением или вовсе без значения и что поэтому у них есть основание быть в этом осмотрительными и не относиться недоброжелательно к исследованию этих слов другими. С таким намерением я продолжу свое изложение этого вопроса.

Глава шестая
ОБ ИМЕНАХ СУБСТАНЦИЙ

1. *Обычные имена субстанций обозначают виды.* Подобно другим общим терминам, *обычные имена субстанций обозначают виды*, т. е. они сделаны знаками таких сложных идей, которым соответствуют или могут соответствовать разные единичные сущности, вследствие чего их можно охватить одним общим представлением и обозначить одним именем [20] Я говорю «соответствуют или могут соответствовать». В самом деле, хотя в мире только одно солнце, но если так абстрагировать идею солнца, чтобы ей могло соответствовать несколько субстанций (если бы их было несколько), получится вид, [согласно которому] солнц будто бы столько, сколько звезд. У тех, кто думают, что солнц много и что для человека, находящегося на надлежащем расстоянии, каждая неподвижная звезда соответствует идее, обозначаемой словом «солнце», есть свои основания. Это, между прочим, может показать нам, насколько виды, или, если вам угодно, genera и species, вещей (эти латинские слова имеют для меня то же самое значение, что и слово «вид») зависят от составленных людьми совокупностей идей, а не от действительной природы вещей, ибо нет ничего невозможного в том, что, собственно говоря, для одного солнце то, что звезда для другого.

2. *Сущность каждого вида есть отвлеченная идея.* Мера и граница каждого вида, или species, которыми устанавливается данный отдельный вид и которые отличают его от других, есть то, что мы называем его *сущностью*; она *представляет собой* не что иное, как *отвлеченную* идею, *с которой связано имя*, так что все заключающееся в данной идее существенно для данного вида. Хотя это и есть вся известная нам *сущность* природных субстанций, по которой мы различаем их по видам, однако я даю ей особенное название «номинальная сущность»,

чтобы отличить ее от того реального строения субстанций, от которого зависят и *номинальная сущность*, и все свойства данного вида и которое можно поэтому, как было сказано [21], назвать *реальной сущностью*. Так, например, *номинальная сущность золота* — это та сложная идея, которую обозначает слово «золото», пусть это будет для примера желтое тело определенного веса, определенной ковкости, плавкости и твердости. *Реальная* же *сущность* — это строение незаметных частиц этого тела, от которого зависят эти и все другие свойства *золота*. Насколько различны эти две вещи, хотя они обе называются *сущностью*, легко обнаружить с первого взгляда.

3. *Номинальная и реальная сущности отличаются друг от друга.* Если произвольное движение вместе с чувством и разумом присоединить к телу определенного облика, то получается сложная идея, которой я вместе с другими даю название «человек» и которая является, таким образом, *номинальной сущностью вида*, который мы так называем. Но никто не скажет, что эта сложная идея есть *реальная сущность* и источник всех действий, которые можно встретить у каждого индивида данного вида. Основой всех качеств, входящих в состав нашей сложной идеи, является нечто совсем иное. Если бы мы обладали таким знанием того строения *человека*, из которого проистекают его способности движения, ощущения, мышления и другие его возможности и от которого зависит его столь привычный облик,— если бы мы обладали таким знанием этого строения, каким обладают, быть может, ангелы и, без сомнения, обладает творец, то, какова бы ни была тогда наша идея *сущности* человека, она была бы совершенно отлична от теперешнего содержания определения этого *вида*. Между полученной нами в этом случае идеей отдельного *человека* и теперешней разница была бы так же велика, как велика она между идеей знаменитых страсбурских башенных часов [22] у человека, знающего все их пружины, колеса и другие части механизма, и идеей этих часов у глазеющего на них крестьянина, который видит лишь движение стрелки, слышит бой часов и замечает только нечто внешнее.

4. *Нет сущностного в единичных вещах.* То, что «сущность» в обычном значении слова относится к *видам*, а у единичных предметов она принимается во внимание, лишь поскольку их причисляют к тому или другому *виду*, явствует вот из чего: стоит только устранить те отвлеченные идеи, по которым мы под обычными назва-

ниями распределяем особи по видам, и мысль о чем бы то ни было *существенном* для какой-нибудь из этих особей сейчас же исчезает: об одном мы не имеем понятия без другого, и это ясно указывает на связь между ними. Для меня необходимо быть тем, что я есть: *бог* и природа создали меня таким; но во всем, что у меня есть, нет ничего существенного для меня. Какое-нибудь происшествие или болезнь могут сильно изменить цвет моей кожи и мой облик; лихорадка или падение могут отнять у меня рассудок или память или то и другое; апоплексический удар может лишить меня чувств или разума или даже жизни. Другие существа моего вида могут быть созданы по сравнению со мной с бóльшими или лучшими или с меньшими и худшими способностями, иные же могут обладать разумом и чувствами, имея внешний вид и тело, совершенно отличные от моего. Ничто из перечисленного не существенно ни для того, ни для другого индивида, ни для какой-нибудь особи вообще, пока ум не отнесет это к некоторому виду, или species, вещей; и тогда сейчас же что-нибудь становится *существенным*, согласно с отвлеченной идеей данного вида. Пусть кто-нибудь обратит внимание на свои собственные мысли; он найдет, что, когда он думает или говорит о *существенном*, на ум ему сразу же приходит некоторый *вид* или сложная идея, обозначаемая каким-нибудь общим именем, и что именно в отношении к ней о том или о другом качестве говорится как о *существенном*. Так что, если спросят, *существенно* ли для меня или для другого отдельного телесного существа обладание разумом, я отвечу: нет, столь же мало, сколь для этого белого предмета, на котором я пишу, иметь на себе слова. Но если это отдельное существо причислить к виду «человек» и дать ему имя «человек», то тогда разум будет входить в его *сущность*, так как предполагают, что разум есть часть сложной идеи, обозначаемой словом «человек», точно так же как для предмета, на котором я пишу, *существенно* содержать слова, если я дам ему имя «трактат» и причислю его к этому *виду*. Таким образом, «существенное» (сущностное) и «несущественное» (несущностное) *относятся лишь к нашим отвлеченным идеям и к связанным с ними именами* и сводятся лишь к тому, что, раз какая бы то ни было единичная вещь не обладает теми же качествами, которые заключаются в отвлеченной идее, обозначаемой каким-нибудь общим термином, она не может быть причислена к этому *виду* и называться его именем, потому

что эта отвлеченная идея и есть сама *сущность* этого *вида*.

5. Таким образом, если *идея тела*, по мнению некоторых, есть одна лишь протяженность, или пространство, то плотность *несущественна* для тела. Если же другие составляют идею, которой они дают имя «тело», из плотности и протяженности, то тогда плотность существенна для *тела*. Значит, *только то* считается *существенным*, что *составляет часть сложной* идеи, *которая обозначается именем вида*, так что без этой части никакая отдельная вещь не может быть причислена к данному виду и называться его именем. Если бы нашли частицу материи, имеющую все другие качества железа, кроме свойства притягиваться к магниту и получать от него устремление, то разве можно было бы считать, что ей недостает чего-нибудь *существенного*? Разве не нелепо было бы спрашивать, недостает ли реально существующей вещи чего-нибудь *существенного*? Или разве можно было бы доискиваться, составляет ли эта особенность *сущностное* и *видовое* отличие или нет? Ведь у нас нет другого мерила для *сущностного*, или *видового*, кроме наших отвлеченных идей. А говорить о видовых отличиях в природе без отношения к общим идеям и названиям — значит говорить невразумительно. Я хотел бы всякому поставить вопрос: что же является достаточным для образования в природе *существенного* различия между двумя отдельными предметами, не касаясь отношения [этого различия] к некоторой отвлеченной идее, которая считается сущностью и мерилом *вида*? Если совсем отбросить все такие образцы и мерила, то в отдельных предметах, рассматриваемых лишь сами по себе, все качества окажутся одинаково *существенными*, и в каждом отдельном предмете все будет *существенно* для него или, скорее, вообще ничего не будет существенно. Возможно, что вопрос, *существенно* ли для железа свойство притягиваться к магниту, вполне разумен. Но я думаю, очень неподходящим и пустяковым будет вопрос о том, *существенно* ли это для отдельного кусочка материи, которым я чиню свое перо и не рассматриваю его [при этом] под названием «железо», или как относящееся к [этому] определенному *виду*? И если, как было сказано, наши отвлеченные идеи со своими названиями являются границами *вида*, то *существенным* может быть только то, что содержится в этих идеях.

6. Я, правда, часто говорил о *реальной сущности* субстанций, отличной от их отвлеченных идей, которые

я называю их *номинальной сущностью*. Под *реальной* же *сущностью* я подразумеваю реальное строение вещи, представляющее собой основание всех тех свойств, которые соединены в *номинальной сущности* и обнаруживаются постоянно существующими вместе с нею,— то особое строение, которое каждая вещь имеет внутри себя, без всякого отношения к чему-нибудь внешнему. Но даже и в этом смысле *сущность относится к виду* и предполагает *вид*: будучи реальным строением, от которого зависят свойства, она необходимо предполагает вид вещей, потому что свойства принадлежат только *видам*, а не отдельным предметам. Если, например, считать номинальной сущностью золота то, что оно есть тело с таким-то особенным цветом и весом, с ковкостью и плавкостью, то его реальная сущность — строение частиц материи, от которого зависят эти качества и их соединение; оно же является основанием растворимости золота в царской водке и других свойств, сопутствующих данной сложной идее. Здесь есть *сущности* и *свойства*, но лишь при предположении вида или общей отвлеченной идеи, которую считают неизменной; однако нет отдельной частицы материи, с которой какие-нибудь из этих качеств были бы так связаны, чтобы были *существенны* для нее и неотделимы от нее. *Существенное* относится к ней как условие, в силу которого она принадлежит к тому или другому виду; но если перестают рассматривать ее под именем некоторой отвлеченной идеи, то не остается ничего необходимого для нее, ничего неотделимого от нее. Действительно, что касается *реальных сущностей* субстанций, то мы только предполагаем их бытие, не зная в точности, что они такое; но то, что связывает их с *видом*,— это номинальная сущность, предполагаемым основанием и причиной которой они являются.

7. *Номинальная сущность определяет виды.* Следующим предметом исследования является вопрос: какая из этих сущностей *разделяет субстанции на виды*, или species? Ясно, что *номинальная сущность*, ибо только ее одну обозначает имя, признак вида. Поэтому ничто не может определять виды вещей, распределяемых нами по общим именам, кроме той идеи, знаком которой является данное имя; а это, как было показано, и есть то, что мы называем *номинальной сущностью*. Почему мы говорим: «Это лошадь, а это мул; это животное, а это трава»? Разве не потому всякая отдельная вещь причисляется к тому или другому *виду*, что обладает данной номинальной

сущностью, или, что то же самое, соответствует отвлеченной идее, с которой связано данное имя? Мне хотелось бы, чтобы каждый, кто хочет узнать, какого рода *сущности* обозначаются именами субстанции, исследовал бы собственные мысли тогда, когда он слышит или произносит то или другое имя [некоторой] субстанции.

8. Что *виды вещей для нас представляют собой лишь распределение их под отдельными именами в согласии с нашими сложными* идеями, а не в согласии с точными, отличными друг от друга реальными *сущностями* самих вещей, очевидно из того, что многие отдельные предметы, которые причислены к одному виду, имеют одно общее имя и, таким образом, принимаются за принадлежащие к одному *виду*, обладают качествами, зависящими от их реального строения и отличными друг от друга настолько же, насколько и от других качеств, которые считаются отличными от них *по виду*. Это легко заметить всем имеющим дело с природными телами. Особенно часто печальный опыт убеждает в этом химиков: они иногда безуспешно ищут в некотором количестве серы, сурьмы или купороса [23] те же свойства, которые нашли в другом их количестве. Хотя это тела одного и того же *вида*, с одной и той же номинальной *сущностью*, с одним и тем же именем, однако при точном исследовании они часто обнаруживают столь различные между собой качества, что обманывают ожидания и сводят на нет труды самых осторожных химиков. Между тем, если бы вещи разделялись на *виды* согласно своей реальной сущности, найти разные свойства в двух отдельных субстанциях одного и того же *вида* было бы так же невозможно, как найти разные свойства у двух окружностей или двух равносторонних треугольников. *Сущностью* для нас является, собственно, то, благодаря чему каждую особь относят к тому или другому *классу*, или, что то же самое, к тому или другому общему имени. А этим может быть только отвлеченная идея, которой дается данное имя. Таким образом, сущность имеет отношение в действительности не столько к бытию отдельных вещей, сколько к их общим наименованиям.

9. *Виды определяются не реальными сущностями, которых мы не знаем. Распределять вещи на разряды* и виды и, следовательно, давать им названия (а в этом цель распределения на разряды) *по их реальным сущностям* мы тоже *не можем*, потому что не знаем их. Наши способности доводят нас в познании и различении субстанций

только до совокупности тех чувственных идей, которые мы в них замечаем. А с какой бы тщательностью и точностью ни способны мы были составлять эту совокупность, она дальше от истинного внутреннего строения, определяющего качества вещей, чем идея крестьянина, о котором я упоминал, от внутреннего механизма знаменитых страсбурских башенных часов, в которых он видит только внешние очертания и движения. Нет такого ничтожного растения или животного, которое не могло бы привести в смущение самый широкий ум. Хотя привычное пользование окружающими нас вещами и приводит к тому, что мы перестаем удивляться, это не избавляет нас от нашего невежества. Когда мы начинаем исследовать камни, по которым ступаем, или железо, которое ежедневно держим в руках, мы сейчас же убеждаемся, что не знаем их строения и не можем объяснить различные качества, которые мы в них находим. Ясно, что внутреннее строение, от которого зависят их свойства, нам неизвестно. Чтобы не ходить дальше самых простых и бросающихся в глаза примеров, какие мы можем найти среди вещей, спросим себя, какое сцепление частиц, какая реальная *сущность* делает свинец и сурьму плавкими, а дерево и камни неплавкими? Что делает свинец и железо ковкими, а сурьму и камни нековкими? А как еще бесконечно далеки эти предметы от тонкого устройства и непостижимой *реальной сущности* растений и животных, известно каждому. Искусство премудрого и всемогущего бога в великой мастерской мира и во всех частях его превышает способности и понимание самого пытливого и проницательного человека в гораздо большей степени, чем лучшее изобретение самого даровитого человека превышает понятия самого невежественного из разумных существ. Поэтому совершенно тщетны наши намерения разделять вещи и по названиям распределять их на определенные классы по их *реальным сущностям*, которые совершенно не выявлены или не поняты нами. Распределить вещи на разряды по внутреннему строению, которое неизвестно, так же легко, как слепому распределить их по их цвету и утратившему обоняние отличить розу от лилии по их запаху. Кто считает себя в состоянии отличить овец от коз по их реальным сущностям, неизвестным ему, тот пусть, если ему угодно, испытает свое умение на *видах*, называемых «казуары» и «кверичинчии» [24], и по их внутренней реальной сущности определит пределы этих *видов*, не зная сложной идеи чувст-

венных качеств, которую обозначают оба этих слова в тех странах, где встречаются указанные животные.

10. *И не субстанциальными формами, которые мы знаем еще меньше.* Поэтому тех, кого учили, что у различных *видов* субстанций есть свои особые, внутренние *субстанциальные формы* и что именно эти *формы* распределяют субстанции на их истинные *роды* и *виды*, еще больше ввели в заблуждение бесплодными вопросами о совершенно непонятных *субстанциальных формах*, о которых мы едва ли имеем хотя бы смутное и путаное общее представление.

11. *Что номинальная сущность есть то, благодаря чему мы различаем виды, ясно, далее, из идей духов.* Что наше *распределение* и различение естественных *субстанций по видам происходит по их номинальным сущностям*, которые образует ум, а не по реальным сущностям, которые нужно искать в самих вещах, видно, далее, из наших *идей духов*. Ум получает те простые идеи, которые он приписывает *духам*, только путем размышления о своей собственной деятельности. Поэтому он имеет или может иметь понятие о духе только благодаря тому, что он приписывает некоторому разряду существ всю ту деятельность, которую находит в себе самом, не принимая во внимание материи. Даже самое возвышенное наше понятие о боге возникает лишь через приписывание ему тех самых простых идей, которые мы приобрели путем размышления о том, что мы находим в самих себе, и которые, как мы считаем, дают больше совершенства, чем могло бы быть без них. При том, говорю я, эти простые идеи, когда мы получаем идею бога, приписываются ему в неограниченной степени. Таким образом, если мы приобрели путем размышления о самих себе идеи существования, знания, силы и удовольствия и считаем, что лучше иметь их, чем не иметь, и что, чем больше [от содержания] каждой из них мы имеем, тем лучше, то, соединяя вместе все эти идеи и приписывая каждой бесконечность, мы получаем сложную идею существа вечного, всеведущего, всемогущего, бесконечно мудрого и блаженного. И хотя нам говорят, что есть различные *виды ангелов*, однако мы не знаем, как образовать отличные друг от друга видовые идеи их, не потому что мысль о существовании более одного *вида духов* невозможна, а потому что к таким существам приложимо лишь небольшое число простых идей (мы не в состоянии образовать их больше), которые мы заимствуем от себя самих, от деятельности нашего собствен-

ного ума при мышлении, переживании восторга и приведении в движение разных частей нашего тела. Поэтому в своих представлениях мы можем отличить друг от друга различные *виды духов*, только приписывая им в большей или меньшей степени ту деятельность и те силы, которые мы находим в себе самих; таким образом, у нас нет очень четких видовых *идей духов*, за исключением идеи *бога*, которому мы приписываем как продолжительность, так и все те другие идеи в бесконечной степени, а другим *духам* — ограниченно. Но и между *богом* и другими духами, насколько я скромно представляю себе, мы в своих идеях проводим различия не с помощью какого-то числа простых идей, какие имели о нем, но не имели о других духах, а только с помощью идеи бесконечности. Так как все отдельные идеи существования, знания, воли, силы, движения и т. п. заимствованы от деятельности нашего ума, то мы приписываем все их всем видам *духов* с единственным различием в степени, до самой высшей, доступной нашему воображению, даже до бесконечности, когда мы хотим, насколько можно, составить идею первого существа. А оно по действительному превосходству своей природы, несомненно, бесконечно дальше от высшего и совершеннейшего из всех сотворенных существ, чем величайший человек, даже чистейший серафим от самой презренной части материи, и, следовательно, должно бесконечно превысить то, что наш ограниченный разум может представить себе о нем.

12. *Вероятно, существуют бесчисленные виды духов.* Нет ничего невозможного и противного разуму в представлении, что может быть много *видов духов*, настолько же отделенных и отличающихся друг от друга разными свойствами, идей которых у нас нет, насколько *виды* чувственных вещей отличаются друг от друга качествами, которые мы знаем и наблюдаем в них. Что *видов* разумных существ выше нас должно быть больше, чем чувственных и материальных предметов ниже нас, кажется мне вероятным потому, что во всем видимом телесном мире мы не замечаем разрывов или пустых промежутков. Нисхождение от человека идет малыми ступенями и представляет собой непрерывный ряд вещей, на каждой ступени весьма мало отличающихся друг от друга. Есть рыбы с крыльями, чувствующие себя нечужими в воздухе; есть птицы, живущие в воде, у которых кровь так же холодна, как у рыбы, а мясо по вкусу столь похоже на рыбье, что даже щепетильные люди разре-

шают их себе в постные дни. Есть животные, столь близкие по своей природе и к птицам и к зверям, что занимают среднее положение между теми и другими. Амфибии образуют связь между земными и водными существами; тюлени живут на земле и в воде; у морских свинок теплая кровь и внутренности свиньи; мы не упоминаем о том, что с такой уверенностью рассказывают о сиренах, или о морских людях. У некоторых животных, кажется, столько же знания и разума, сколько у некоторых из тех, кого называют людьми. Животное и растительное царства так тесно связаны между собой, что если взять низший вид первого и высший вид второго, то едва ли можно будет усмотреть между ними сколько-нибудь значительную разницу. И так далее, до низших и самых неорганических частиц материи, мы найдем повсюду, что различные *виды* связаны вместе и отличаются друг от друга в почти незаметной степени. А если мы обратим внимание на бесконечную силу и мудрость творца, у нас будет основание думать, что величественной гармонии вселенной, великой цели и бесконечной благости ее строителя соответствует то, чтобы *виды* сотворенного восходили от нас к его бесконечному совершенству точно так же плавными переходами, как они постепенно нисходят от нас. Если же это вероятно, то мы имеем основание быть убежденными в том, что *видов* существ выше нас имеется гораздо больше, чем ниже нас; ибо по степени совершенства мы гораздо дальше от бесконечного бытия божьего, чем от низшей ступени существования вещей, которая всего больше приближается к небытию. И тем не менее по указанным выше причинам у нас нет ясных и отличных друг от друга идей всех этих различных *видов*.

13. *Доказательство того, что номинальная сущность есть сущность вида, на примере воды и льда.* Однако возвратимся к видам материальных субстанций. Если бы я спросил кого-нибудь, составляют ли лед и вода два различных *вида* вещей, то я не сомневаюсь, что получил бы положительный ответ; и нельзя отрицать, что считающий их двумя различными *видами* прав. Но если бы выросший на Ямайке англичанин, который, быть может, никогда не видел льда и не слышал о нем, приехал в Англию зимой и утром нашел, что значительная часть воды в тазу замерзла за ночь, то, не зная особенного названия, он назвал бы ее «затвердевшая вода»; и я спрашиваю, будет ли это для него новый *вид*, отличный от воды? Я думаю, здесь нужно ответить: нет, это не

составит для него нового *вида*, все равно как замороженное холодное желе не представляет собой другой *вид*, отличающийся от того же самого желе в жидком и теплом состоянии, или как жидкое золото в тигле не есть другой *вид*, отличающийся от твердого золота в руках работника. А если это так, то ясно, что наши *различные виды есть не что иное, как различные сложные* идеи *с различными данными им именами*. Правда, каждая существующая субстанция имеет свое особое строение, от которого зависят замечаемые в ней чувственные качества и силы; но мы причисляем вещи к *видам*,— что представляет собой лишь распределение их на разряды под разными именами,— и осуществляем это согласно нашим о них идеям. Этого достаточно для различения вещей по именам, так что мы можем говорить о них, не имея их перед собой; но если мы предположим, что это делается на основании реального внутреннего строения вещей и что существующие вещи по своей природе разделяются на виды благодаря своим реальным сущностям сообразно с тем же, как мы разделяем их на *виды* по именам, то это поведет нас к большим ошибкам.

14. *Возражения против наличия определенного числа реальных сущностей.* Для того чтобы, согласно обычному предположению о существовании определенных точных *сущностей*, или *форм*, вещей, которыми все существующие особи от природы распределяются на *виды*, различать по *видам* отдельные субстанции, необходимо следующее.

15. Во-первых, необходимо быть уверенным в том, что природа при создании вещей всегда имеет в виду сделать их причастными определенным упорядоченным, установленным *сущностям*, которые должны быть образцами для всех создаваемых вещей. Это положение в том неуточненном смысле, в каком оно обыкновенно выставляется, нуждается в несколько лучшем объяснении, прежде чем можно будет полностью согласиться с ним.

16. Во-вторых, необходимо знать, всегда ли природа достигает той *сущности*, которую она имела в виду при создании вещей. Рождение уродцев, которое наблюдается [иногда] у различных пород животных, всегда даст нам основание сомневаться в том, имела ли природа намерение [породить их], или в том, способна ли она это намерение осуществлять, или же подвергнуть сомнению и то и другое вместе.

17. В-третьих, нужно определить, действительно ли эти так называемые *уроды* составляют особый *вид*, согласно

схоластическим понятиям слова «вид». Ведь несомненно, что каждая существующая вещь имеет свое особое строение; и тем не менее мы находим, что некоторые подобные уродливые порождения или имеют мало, или совсем не имеют качеств, проистекающих, как полагают, от *сущности* и сопутствующих сущности того *вида*, от которого эти уроды производны и к которому, вероятно, принадлежат по своему происхождению.

18. В-четвертых, *реальные сущности* тех вещей, которые мы распределяем на *виды* и называем согласно такому различию, должны быть известны, т. е. мы должны обладать их идеями. Но так как то, о чем говорится в этих четырех пунктах, нам неизвестно, то *предполагаемые реальные сущности вещей не могут быть помимо их учета основанием для различения субстанций по видам.*

19. *Наши номинальные сущности субстанций суть неполные совокупности свойств.* В-пятых, единственное средство, которое можно представить себе в данном случае, состоит в том, чтобы составить полные сложные *идеи свойств* вещей, вытекающих из различных реальных сущностей последних, и по ним распределять сущности на *виды*. Но и этого сделать нельзя. Не зная самой реальной сущности, нельзя знать все те свойства, которые из нее вытекают и так с ней связаны, что с устранением какого-нибудь из них мы можем с уверенностью заключать, что сущности здесь нет и что вещь не принадлежит к данному *виду*. Мы никогда не можем знать точного числа тех свойств золота, зависящих от его реальной сущности, с устранением хоть одного из которых исчезает реальная сущность золота и, следовательно, оно само, если мы не знаем этой реальной сущности и не определяем по ней данного *вида*. Под словом «золото» здесь нужно понимать некоторое количество материи, например последнюю, только что вычеканенную гинею. Ибо если бы оно в своем обычном значении обозначало здесь сложную идею, которую я или кто-нибудь еще называем «золотом», т. е. номинальную сущность золота, то возникла бы *путаница в языке*, ведь так трудно указать различное значение и несовершенство слов, коль скоро мы можем сделать это только при помощи слов.

20. Из всего этого ясно, что наше *разделение субстанций на виды* по названиям *основано* вовсе *не на их реальной сущности* и что мы не можем претендовать на точное распределение и определение вещей по видам согласно внутренним существенным различиям.

21. *Номинальная сущность субстанции есть совокупность ее свойств, которая обозначается нашим именем.* Но так как, несмотря на свое незнание реальной сущности вещей, мы нуждаемся, как было отмечено, в общих словах, все, что мы можем сделать,— это собрать такое число простых идей, какое мы путем исследования находим соединенными в существующих вещах, и составить из них одну сложную идею. Не будучи реальной сущностью никакой существующей субстанции, эта совокупность, однако, есть *видовая сущность*, к которой относится наше имя, и может поменяться местами с последним; этим путем мы по крайней мере можем проверять истинность этих номинальных сущностей. Например, некоторые люди утверждают, что сущность *тела* — протяженность. Если так, то мы никогда не сможем ошибиться, заменяя саму вещь ее сущностью. В таком случае заменим в разговоре *тело протяженностью*. И когда нам нужно сказать, что тело движется, скажем, что протяженность движется, и посмотрим, что получится. Если бы кто-нибудь сказал, что одна протяженность толчком приводит в движение другую протяженность, то одним этим выражением он в достаточной мере раскрыл бы нелепость подобной [замены] понятий. *Сущностью* всякой вещи является в отношении нас вся сложная идея, охватываемая и обозначаемая данным названием; а в случае субстанций помимо составляющих сложную идею данной субстанции нескольких отличных друг от друга простых идей в нее входит еще смутная идея субстанции, или идея неизвестной основы и причины их соединения. Согласно с этим сущность тела есть не просто протяженность, а протяженная плотная вещь. Сказать: «Протяженная плотная вещь приводит в движение, или толкает другую» — все равно что сказать: «Тело приводит в движение, или толкает», и это будет столь же понятно. Точно так же сказать: «Живое разумное существо, владеющее даром речи» — все равно что сказать: «Человек». Но никто не скажет, что разумность владеет даром речи, потому что она составляет не всю сущность, которой мы даем название «человек».

22. *Наши отвлеченные идеи для нас — мерила видов. Пример: человек.* В мире есть существа, подобные нам по внешнему виду, но покрытые волосами и лишенные дара речи и разума. Среди людей есть идиоты, совершенно сходные с нами по внешнему виду, но лишенные разума, а некоторые из них — и языка. Есть, говорят, такие существа (sit fides penes authorem [25], но нет ничего

противоречивого в том, что такие могут быть), которые при сходстве с нами в языке, разуме и остальном внешнем виде имеют волосатые хвосты; есть другие существа, где у мужчин нет бороды, и третьи, где бороды есть у женщин. Если спрашивают, все ли эти существа *люди* или нет, все ли принадлежат к человеческому *виду*, то ясно, что вопрос относится только к номинальной сущности, ибо те из них, которым соответствует определение слова «человек» или обозначаемая этим словом сложная идея, суть *люди*, а другие нет. Но если вопрос касается предполагаемой реальной сущности, а также того, есть ли в видовом отношении различие во внутреннем строении и телосложении этих разных существ, мы совершенно не можем ответить, потому что это совсем не входит в нашу видовую идею; у нас есть только основание думать, что внутреннее строение не вполне одинаково там, где есть такая большая разница в способностях или наружности. Но бесполезно исследовать, какая разница во внутреннем реальном строении образует видовое отличие, поскольку *наши мерила видов суть лишь* известные нам *отвлеченные* идеи, а не внутреннее строение, которое не является частью этих идей. Разве одна лишь разница в волосистости кожи есть признак различия во внутреннем видовом строении между идиотом и бесхвостой обезьяной, когда они сходятся во внешнем виде и в отсутствии разума и дара речи? И разве отсутствие разума и дара речи не является для нас признаком различия в реальном *видовом* строении между идиотом и разумным человеком? То же самое и в других случаях, если мы будем утверждать, что различие *видов*, или разрядов определенным образом основано на реальной форме и скрытом строении вещей.

23. *Виды не различаются по происхождению.* И пусть не говорят, что предполагаемые реальные *виды* сохраняет цельными и отличными друг от друга сила размножения — у животных через совокупление самца и самки, а у растений при посредстве семян. Это положение, даже если признать его верным, поможет нам различать *виды* вещей только в семействах животных и растений. Что же нам делать с остальными? Но и для животных и растений этого недостаточно. Если история не лжет, у женщин бывало зачатие от обезьян; возникает новый вопрос: каким реальным *видом* по этому мерилу будет в природе подобное потомство? А у нас есть основание не считать это невозможным, потому что на свете весьма часто встречаются мулы от помеси осла и кобылы и

ублюдки от помеси быка и кобылы. Я сам раз видел существо — помесь кошки и крысы, с очевидными признаками обеих, причем природа, по-видимому, не следовала ни тому, ни другому образцу в отдельности, а перемешала оба вместе [26]. Если прибавить сюда так часто встречающееся в природе рождение уродов, то окажется трудным, даже у животных, определить по родословной, к какому *виду* относится каждое поколение животных. И в затруднении будет тот, кто считает несомненным, что реальная сущность передается из поколения в поколение и что она одна имеет право на видовое имя. Кроме того, если *виды* животных и растений должны различаться только по своему размножению, то для того, чтобы узнать, есть ли это тигр, а это чай, неужели я должен отправляться в Индию смотреть на родителя и родительницу тигра и на растение, с которого собрали семя, произведшее этот чай?

24. *И не по субстанциальным формам.* После всего сказанного очевидно, что люди делают сущностями разных видов субстанций имеющиеся у них [,людей,] совокупности чувственных качеств и что бóльшая часть людей при распределении вещей на виды не принимает во внимание их реального внутреннего строения. Еще менее думает о каких-то *субстанциальных формах* кто-нибудь, кроме тех, кто именно в нашей части света научился языку схоластики. И неученые люди, которые не претендуют на проникновение в реальные сущности, не беспокоятся о субстанциальных формах, а довольствуются различением вещей одной от другой по их чувственным качествам, оказываются часто лучше знакомыми с их отличительными признаками, в состоянии точнее различать их для своей пользы и знают лучше, чего могут ожидать от каждой из них, чем те ученые и проницательные люди, которые так глубоко проникают в вещи и так уверенно толкуют о более скрытом и существенном.

25. *Видовые сущности создает ум.* Если даже предположить, что *реальные сущности* субстанций могли бы быть выявлены теми, кто очень усердно занимался бы их исследованием, все же у нас нет оснований думать, что *при делении вещей на виды под общими именами руководствуются* внутренним реальным строением или чем-нибудь, кроме *очевидных проявлений* [этого строения у разных вещей]: ведь языки во всех странах образовались гораздо раньше наук. Так что общие названия, которые в ходу у различных народностей, созданы не

философами, не логиками и не теми, кто беспокоился о *формах* и *сущностях*. Во всех языках более или менее широкие термины по большей части получили свое начало и значение от людей неученых и необразованных, распределявших и называвших вещи по тем чувственным качествам, которые они в них находили, для того чтобы, в случае если этих вещей нет налицо, обозначать их для других, когда необходимо было говорить о виде или об отдельной вещи.

26. *Поэтому видовые сущности очень разнообразны и неопределенны.* Так как очевидно, что мы распределяем на виды и называем субстанции по их *номинальным*, а не реальным *сущностям*, то необходимо рассмотреть следующий вопрос: как и кем создаются эти *сущности*? Что касается последнего вопроса, то очевидно, что *их создает ум*, а не природа: если бы они были произведением природы, они не могли бы быть так разнообразны у различных людей, как нам это показывает опыт. При исследовании мы найдем, что номинальная сущность какого-нибудь одного *вида* субстанций не одинакова у всех людей, даже для тех видов, с которыми мы знакомы всего ближе. Если бы отвлеченная идея, которой дается название «человек», была создана природой, то она не могла бы быть различна у разных людей и не могла бы быть для одного animal rationale, а для другого — animal implume, bipes, latis unguibus [27] Кто связывает название «человек» со сложной идеей, состоящей из чувства и самопроизвольного движения, сообщенного телу известной формы, тот имеет одну сущность *вида* «человек»; кто при дальнейшем исследовании прибавит разумность, тот имеет другую сущность *вида*, который он называет *человеком*; таким образом, один и тот же индивид будет настоящим *человеком* для одного и не будет таковым для другого. Я думаю, едва ли кто-нибудь признает, что существенное отличие *вида* «человек» есть столь хорошо известное вертикальное положение; и тем не менее совершенно очевидно, что люди часто определяют разряды животных более по [внешнему] облику, чем по происхождению. О некоторых человеческих *новорожденных существах* не раз спорили, нужно ли их сохранять и крестить или нет, только потому, что их внешние очертания отличались от обычного сложения детей, и не было известно, одарены ли они разумом в такой же степени, как дети, созданные по другому образцу, из которых иные, несмотря на нормальный облик, всю свою жизнь не обнаруживают хотя

бы столько разума, сколько можно найти у обезьяны и слона, и никогда не обнаруживают признаков того, что ими управляет разумная душа. Отсюда ясно, что сущностью человеческого *вида* делали [определенный] внешний облик, так как только его отсутствие принималось во внимание, а не способность разума, про которую никто [заранее] не мог знать, проявится ли она в должный срок или нет. Ученый теолог и правовед должен в таких случаях отказаться от своего богословского определения animal rationale и заменить его какой-нибудь другой сущностью человеческого *вида* [28] Господин Менаж (с. 278—280) приводит нам по этому поводу заслуживающий внимания случай [29]. «Когда,— говорит он,— родился этот аббат монастыря Сен-Мартен, он по своему внешнему виду был так мало похож на человека, что его скорее считали уродом. Некоторое время колебались, крестить его или нет. Тем не менее, его окрестили и объявили человеком, условно, [пока время не покажет, что из него выйдет]. Природа скроила его так неловко, что его всю жизнь называли аббатом Malotru, т. е. «образина». Был он из Кана». Мы видим, что этого ребенка чуть ли не исключили из *человеческого рода* только за его облик. Он едва спасся со своей наружностью. И нет сомнения, что если бы его облик был еще немного более странным, то его отвергли бы и умертвили, как существо, которое нельзя признавать за человека. И однако, нельзя указать причину, почему бы разумная душа не могла находиться в нем, если бы черты его лица были немного иные, почему бы несколько более длинное лицо, более приплющенный нос, более широкий рот не могли ужиться, так же как и остальные части его нескладного облика, с такой душой, с такими способностями, которые сделали его, хотя и обезображенного, способным стать прелатом церкви.

27. В чем же, хотелось бы мне знать, состоят точные и *неподвижные границы* этого *вида*? При исследовании становится очевидным, что *они не созданы* и не установлены среди людей *природой*. Ясно, что мы не знаем реальной сущности ни этого, ни какого-либо другого рода субстанций; и потому в наших номинальных сущностях, которые мы сами образуем, она так неопределенна, что если бы разных людей спросили о нескольких *новорожденных* со странным обликом, *люди* это или нет, то, несомненно, получили бы различные ответы. Этого не могло бы случиться, если бы номинальные сущности, по которым мы разграничиваем и различаем *виды* суб-

станций, не были в некоторой степени свободно образованы человеком, а были точно скопированы с установленных природой границ, по которым природа распределяет все субстанции на определенные *виды*. Кто бы взял на себя определение того, к какому *виду* принадлежало чудовище, упоминаемое Лицетом (lib. I, с. 3) [30], с головой человека и телом свиньи или другие, с человеческим телом и головой животных — собак, лошадей и т. д.? Если бы некоторые из этих существ жили и могли говорить, это увеличило бы трудность. Если бы верхняя часть до половины была человеческого облика, а нижняя — как у свиньи, то было ли бы убийством уничтожение такого существа? Нужно ли было бы советоваться с епископом, допускать ли такое существо до купели или нет, как, мне рассказывали, случилось во Франции несколько лет тому назад при подобных до некоторой степени похожих обстоятельствах. Столь неопределенны для нас границы *видов* животных, и у нас нет другой меры для них, кроме составленных нами сложных идей; и столь далеки мы от достоверного знания того, что такое *человек*, хотя, быть может, всякое сомнение в этом сочтут большим невежеством. И тем не менее я, кажется, могу сказать, что верные границы этого *вида* настолько неопределенны, а точное число простых идей, составляющих его номинальную сущность, так далеко от того, чтобы быть установленным и вполне известным, что на этот счет могут все еще возникать весьма существенные сомнения. И я думаю, ни одно из уже существующих у нас определений слова «человек» или описаний этого рода живых существ не отличается таким совершенством и такой точностью, чтобы удовлетворить рассудительного, пытливого человека, а тем более получить всеобщее признание, и чтобы люди повсюду держались его при разборе сомнительных случаев и при решении вопроса о жизни и смерти, крещении или некрещении созданий, которые могут появиться.

28. *Но, создавая сущность вида, мы поступаем не столь произвольно* (arbitrary), *как в случае смешанных модусов.* Хотя *номинальные сущности субстанций* образует ум, однако он их *образует не так произвольно, как сущности смешанных модусов.* Для образования номинальной сущности необходимо: 1) чтобы составляющие ее идеи были так соединены, чтобы образовали одну идею, как бы сложна она ни была; 2) чтобы соединенные таким образом отдельные идеи были точно одни и те же, не больше и не меньше. Ибо если две отвлеченные слож-

ные идеи различаются или числом, или родом своих составных частей, они образуют две разные сущности, а не одну и ту же. Что касается первого условия, то при образовании своих сложных идей субстанций ум только следует природе и не связывает вместе идей, которые не считаются объединенными в природе. Никто не соединяет голоса овцы с внешним видом лошади, а цвета свинца с весом и твердостью золота для образования сложных идей каких-либо реальных субстанций, если не хочет наполнить свою голову *химерами*, а свою речь — непонятными словами. Наблюдая некоторые качества постоянно связанными и существующими вместе, люди подражали в этом природе и образовали свои сложные идеи субстанций из соединенных таким образом идей. Люди, правда, могут образовать какие угодно сложные идеи и дать им какие угодно названия, но если они хотят быть поняты, когда говорят о реально существующих вещах, они должны в некоторой степени сообразовывать свои идеи с вещами, о которых они говорят, иначе человеческая речь походила бы на речь строителей вавилонской башни. Слова каждого человека, понятные только ему самому, перестали бы служить общению и обычным житейским нуждам, если бы обозначаемые ими идеи до некоторой степени не отвечали обычным проявлениям и отношениям между субстанциями, как они существуют в действительности.

29. *Однако номинальные сущности субстанций очень несовершенны.* Во-вторых, хотя человеческий ум, *при образовании* своих *сложных идей субстанций*, никогда не связывает идей, которые не существуют вместе в действительности или не предполагаются таковыми, и потому точно заимствует это соединение у природы, однако *число* идей, которые он сочетает, *зависит от заботливости, трудолюбия и силы воображения составителя.* Люди обыкновенно довольствуются немногими очевидными чувственными качествами и часто, если не всегда, упускают другие, не менее важные и столь же прочно связанные, как и взятые ими. Есть два рода чувственных субстанций. Один род — органические тела, размножающиеся семенем; у них основным качеством, наиболее характерной стороной, определяющей *вид*, является внешний облик. Поэтому для растений и животных мы обыкновенно довольствуемся идеей протяженной и плотной субстанции определенной формы. И как бы высоко некоторые, как им кажется, ни ценили свое определение animal rationale,

я все же уверен, что едва ли они признают за *человека* существо, которое обладало бы речью и разумом и было бы в высшей степени animal rationale, но не имело бы обычного внешнего вида человека. И хотя бы Валаамова ослица всю свою жизнь говорила с хозяином так же разумно, как она сделала это один раз [31], сомневаюсь, чтобы кто-нибудь считал ее достойной названия «человек» и согласился ли бы признавать ее одного *вида* с собой. Как у растений и животных внешний облик, так у большей части других тел, не размножающихся семенем, цвет есть то, на чем мы останавливаемся, чем мы более всего руководствуемся. Так, где мы находим цвет золота, мы склонны представлять себе и все другие качества, охватываемые нашей сложной идеей [золота]. Мы обыкновенно принимаем эти два бросающихся в глаза качества, а именно внешний вид и цвет, за идеи столь подходящие для [выделения] различных *видов*, что тут же говорим про хорошую картину: «Это лев, а это роза; это золотой, а это серебряный кубок» — только на основании различия формы и цвета, представляемых глазу рисунком.

30. *Тем не менее они служат общению людей.* Но хотя этого вполне достаточно для грубых и путаных понятий и неточной речи и мышления, однако *люди довольно далеки от согласия относительно точного числа простых* идей или качеств, *принадлежащих роду вещей, обозначаемых именем этого рода.* И это не удивительно, потому что нужно много времени, труда, умения, строгого исследования и долгого наблюдения для того, чтобы выявить, каких и сколько имеется простых идей, которые постоянно и неразрывно соединены в природе и которые всегда должны находиться вместе в одном и том же предмете. У большинства людей не хватает ни времени, ни склонности, ни усердия, чтобы сделать это сколько-нибудь удовлетворительно; поэтому они довольствуются немногими очевидными и внешними проявлениями вещей, чтобы по ним легко различать и разделять вещи на виды для обычных жизненных потребностей, и таким образом без дальнейшего исследования дают им названия или заимствуют уже употребляемые. В обычном общении эти названия достаточно хорошо сходят за знаки немногих очевидных качеств, существующих вместе; но эти названия далеко не охватывают в определенном значении точно установленного числа простых идей, тем более всех идей, соединенных в природе. Кто после такого шума о *виде* и *роде* и стольких разговоров о видовых отличиях иссле-

дует, как мало слов у нас имеют строго установленное определение, тот может не без основания представить себе, что наделавшие столько шуму «формы» суть лишь простые *химеры*, нисколько не объясняющие нам видовой природы вещей. А кто исследует, как далеки названия субстанций от того, чтобы иметь общепризнанное значение, тот будет иметь основание заключить, что все или большинство номинальных сущностей субстанций, хотя и считаются копиями с природы, очень несовершенны, потому что состав этих сложных идей у разных людей очень различен; поэтому границы *видов* таковы, как устанавливают их люди, а не природа, если только в природе есть какие-либо предустановленные границы. Правда, многие единичные субстанции так созданы природой, что соответствуют друг другу и сходны друг с другом и таким образом дают основание для своего деления на разряды. Но так как производимое нами деление вещей на разряды или образование определенных *видов* делается для того, чтобы дать им наименование и охватить общими терминами, то я не вижу, как можно, собственно говоря, утверждать, что природа устанавливает границы для *видов* вещей; или же, если это так, наши границы для *видов* не вполне сообразуются с природными. Нуждаясь в общих названиях для немедленного употребления, мы не ждем полного раскрытия всех тех качеств, которые могли бы нам показать всего лучше самые существенные различия и сходства вещей; мы сами делим их на *виды* по некоторым бросающимся в глаза проявлениям, чтобы нам можно было легче под общими именами передавать свои мысли о них. Не имея другого знания о какой-либо субстанции, кроме объединенных в ней простых идей, и замечая соответствие некоторых единичных вещей с другими вещами в отношении некоторых из этих простых идей, мы делаем эту совокупность видовой идеей и даем ей общее имя. Благодаря этому, вспоминая свои мысли или разговаривая с другими, мы можем, не перечисляя составляющих сложную идею простых идей, обозначить одним коротким словом все соответствующие ей отдельные предметы и таким образом не терять времени и слов на скучные описания, к которым, как мы видим, вынуждены прибегать те, кто хочет говорить о каком-нибудь новом виде вещей, для которого у них нет еще имени.

31. *Сущности видов, имеющих одно и то же имя, бывают очень различны.* Но как бы ни были достаточны эти *виды* субстанций для обыкновенного разговора, ясно,

что сложную идею, которой, как замечают, соответствуют некоторые отдельные предметы, разные люди образуют очень различно, одни — более, другие — менее тщательно. У одних в этой сложной идее больше, у других — меньше качеств; она, очевидно, такова, какой ее образует ум. Для детей золото — это блестящий желтый цвет; другие добавляют вес, ковкость и плавкость; третьи — еще другие качества, которые они находят в таком же постоянном соединении с желтым цветом, как и вес и плавкость, ибо что касается всех этих и подобных качеств, то одно имеет такое же право, как и другое, войти в сложную идею данной субстанции, где все они соединены. Поэтому *различные люди* в зависимости от своего исследования, умения или наблюдения данного предмета, устраняя или вводя некоторые простые идеи, чего другие не делают, *получают различные сущности золота*; значит, последние должны быть образованы только людьми, а не природой.

32. *Чем более общими являются наши идеи субстанций, тем более они носят неполный и частичный характер.* Если даже *число простых* идей, *составляющих номинальную сущность* низших *видов*, или начальных [рубрик] распределения особей на разряды, *зависит от* человеческого *ума*, различным образом соединяющего эти идеи, то еще очевидней, что так обстоит дело с более обширными *классами*, которые у учителей логики называются *родами* (genera). Эти сложные идеи преднамеренно несовершенны: с первого взгляда видно, что некоторые из тех качеств, которые можно найти в самих вещах, умышленно исключаются из *родовых идей*. Как для образования общих идей, обнимающих собой много отдельных предметов, ум исключает идеи времени, места и подобные им другие, которые не дали бы такой общей идее охватить больше одной особи, точно так же для образования других, еще более общих идей, обнимающих собой различные виды, ум исключает различающие их качества и вводит в свою новую совокупность только такие идеи, которые являются общими для разных видов. То же самое соображение удобства, которое заставило людей выразить одним названием разные партии желтого вещества, доставляемые из Гвинеи и Перу, приводит их к образованию одного названия, охватывающего и золото, и серебро, и некоторые другие тела различных видов. Достигается это путем исключения тех качеств, которые свойственны лишь отдельному виду, и путем сохранения тех общих каждому виду качеств, которые и составляют сложную идею. Если

дать ей имя «металл», то *род* создан. Его сущность составляет отвлеченная идея, содержащая только ковкость и плавкость, определенные вес и твердость, в чем сходятся некоторые тела разных видов, охватываемых именем «металл», причем опущены цвет и другие качества, присущие только золоту, серебру и другим видам. Отсюда ясно, что при образовании своих общих идей субстанций люди не следуют в точности образам, предоставляемым им природой, ведь нет тела, обладающего только ковкостью и плавкостью без других качеств, таких же неотделимых, как эти. Но так как при составлении своих общих идей люди при помощи кратких и понятных знаков добивались более удобства речи и быстроты, чем [знания] истинной и точной природы вещей, как они существуют, то при образовании этих отвлеченных идей они главным образом преследовали [иную] цель — составить себе запас общих имен различного объема. Во всем этом вопросе о *родах* и *видах род*, или более обширное понятие, есть лишь часть того, что содержится в *виде*, а *вид* — частичная идея того, что можно найти в каждой особи. Если поэтому кто-нибудь подумает, что человек, лошадь, животное, растение и т. д. различаются по реальным сущностям, установленным от природы, то он должен считать природу весьма щедрой на эти реальные сущности, раз она дала одну — телу, другую — животному, третью — лошади, а Буцефала щедро наделила всеми этими сущностями. Но если мы как следует рассмотрим, что происходит при образовании всех этих *родов* и *видов*, или разрядов, мы найдем, что при этом не создается ничего нового, кроме знаков большего или меньшего объема, с помощью которых мы можем обозначить немногими слогами большое число единичных вещей, поскольку они соответствуют более или менее общим представлениям, составленным нами для этой цели. Во всем этом мы можем заметить, что более общий термин бывает всегда именем менее сложной идеи и что каждый *род* есть лишь частичное представление охватываемых *видов*. Так что, если эти отвлеченные общие идеи можно считать полными, то лишь в отношении известной связи, установившейся между ними и определенными именами, которыми пользуются для их обозначения, а не в отношении какой-нибудь существующей вещи, созданной природой.

33. *Все это приспособлено к цели языка. Это приспособлено для истинной цели языка*, т. е. для легчайшего и кратчайшего способа передачи наших мыслей. Так,

желающий понять вещи и говорить о них, поскольку они соответствуют сложной идее протяженности и плотности, должен употребить лишь слово «тело», чтобы обозначить все такие вещи. Тот, кто хочет присоединить к этим идеям другие, обозначаемые словами «жизнь», «чувство» и «самопроизвольное движение», должен употребить лишь слово «животное», чтобы обозначить все, что причастно этим идеям. А тот, кто образовал сложную идею *тела* вместе с жизнью, чувством, движением, способностью рассуждения и определенным внешним видом, должен употребить лишь короткое трехсложное слово «человек», чтобы обозначить все частности, соответствующие этой сложной идее. Вот собственное назначение *рода* и *вида*; и люди делают это, не принимая во внимание *реальных сущностей* и *субстанциальных форм*, которые не входят ни в область нашего знания, когда мы думаем об этих вещах, ни в значение наших слов, когда мы говорим с другими.

34. *Пример с казуарами.* Если бы нужно было говорить с кем-нибудь о породе птиц, которых я недавно видел в Сент-Джемском парке, то, чтобы другие могли понять меня, я должен был бы сделать следующее описание: это птицы ростом в три или четыре фута, покрытые чем-то средним между перьями и волосами, темно-коричневого цвета, без крыльев, а на их месте два или три небольших отростка, спускающихся вниз подобно побегам испанского дрока; у них длинные большие ноги, только с тремя когтями [каждая], хвоста нет. Но когда мне сообщат, что название этой породы — «казуары», я могу потом употреблять это слово для обозначения в речи всей своей сложной идеи, упомянутой в приведенном описании, хотя с помощью этого слова, ставшего теперь названием вида, я знаю о реальной сущности или о строении этого вида животных не больше, чем раньше, и хотя, вероятно, до того, как узнал это название, я знал о природе этого *вида* птиц столько же, сколько знают многие англичане о «лебедях» и «цаплях» — хорошо известных названиях птичьих пород, часто встречающихся в Англии.

35. *Люди определяют виды.* Из сказанного явствует, что *люди образуют виды вещей.* Так как только различие в сущностях создает различие в *видах*, то ясно, что те, кто образуют эти отвлеченные идеи, представляющие собой номинальные сущности, образуют тем самым *вид*, или разряд. Если бы нашли тело, обладающее всеми свойствами золота, кроме ковкости, то, несомненно, поставили бы вопрос, золото это или нет, т. е. принадлежит ли

оно к этому *виду*. Определить это можно было бы только по той отвлеченной идее, с которой каждый связывает название «золото». Вот почему это тело будет настоящим золотом и будет принадлежать к этому *виду* для человека, который не включает ковкости в его номинальную сущность, обозначаемую словом «золото»; с другой стороны, оно не будет настоящим золотом (и не будет принадлежать к этому *виду*) для человека, который включает ковкость в свою идею вида. Кто же образует эти различные *виды* даже под одним и тем же названием, если не люди, которые образуют две различные отвлеченные идеи, состоящие не из вполне одинаковых совокупностей свойств? А предположение о существовании тела, в котором есть все другие явные свойства золота, кроме ковкости, не есть чистое воображение. Ибо само золото, несомненно, бывает иногда так «хрупко» (как говорят ремесленники), что оно так же ма́ло, как и стекло, выдерживает удары молота. То, что мы сказали о включении ковкости в сложную идею, с которой каждый связывает название «золото», и об исключении ковкости из нее, можно сказать об особенном весе, твердости и других подобных свойствах золота. Что бы ни было исключено или включено, всегда именно сложная идея, с которой связывается данное имя, образует *вид*; поскольку какая-нибудь отдельная частица материи отвечает этой идее, постольку имя вида действительно относится к ней, и она принадлежит к данному *виду*. И тогда она есть настоящее золото, чистый металл. Ясно, что всякое такое определение *видов* зависит от человеческого разума, образующего ту или другую сложную идею.

36. *Сходства — продукт природы.* Дело вкратце состоит в следующем. *Природа создает много единичных вещей, совпадающих* друг с другом многими чувственными качествами, и, вероятно, также внутренней формой и строением. Но не эта реальная сущность разделяет их на *виды*. *Люди* на основании качеств, которые они находят соединенными в вещах и в которых различные отдельные предметы, как замечено, совпадают, *распределяют вещи на виды с целью их наименования*, ради удобства получения знаков, охватывающих собой значительное количество предметов; отдельные предметы сообразно с той или другой отвлеченной идеей ставятся под эти знаки, как под знамена: это синего, а это красного полка; это человек, а это обезьяна. В этом, я полагаю, состоит вся задача *рода* и *вида*.

37. Я не отрицаю, что природа при постоянном созидании единичных предметов не всегда делает их новыми и разнообразными, а часто — подобными и родственными друг другу. Но тем не менее я считаю верным, что именно *люди устанавливают границы видов, согласно которым они их разделяют,* ибо сущности *видов*, различаемые по разным названиям, как было доказано, суть продукты человеческой деятельности и редко бывают адекватны внутренней природе вещей, от которой они заимствуются. Поэтому мы действительно можем говорить, что такой способ распределения вещей на виды есть дело человека.

38. *Каждая отвлеченная идея представляет сущность.* Я не сомневаюсь, что одно покажется очень странным в этом учении, а именно то, что из сказанного следует, что *каждая отвлеченная* идея *вместе со своим названием образует отдельный вид.* Но как помочь этому, если такова истина? Так это должно остаться до тех пор, пока что-нибудь не покажет нам, что *виды* вещей отграничиваются и различаются чем-либо иным и что общими терминами обозначаются не наши отвлеченные идеи, а нечто от них отличное. Мне бы хотелось знать, почему пудель и гончая не такие же отличные друг от друга *виды*, как болонка и слон. О различной сущности слона и болонки мы имеем такую же идею, как о различной сущности пуделя и гончей: вся существенная разница, по которой мы знаем и отличаем одного от другой, состоит лишь в различной совокупности простых идей, которым мы дали эти различные имена.

39. *Роды и виды существуют для наименования.* В какой степени *виды и роды образуются для общих имен* и в какой степени общие имена необходимы если не для существования, то по крайней мере для полноты *вида* и признания его таковым обнаружится помимо сказанного выше о льде и воде [32] из очень простого примера. *Часы* без боя и с боем составляют лишь один *вид* для людей, имеющих только одно название для тех и других; но это разные *виды* для того, у кого есть название «watch» для одних и «clock» для других, а также отличные друг от друга сложные идеи, к которым относятся эти названия. Быть может, скажут, что у них различны внутренний механизм и устройство, ясная идея которых есть у часовщика. И тем не менее очевидно, что и для него эти двое часов составляют только один *вид*, когда у него только одно название для них. В самом деле, что же во внутреннем устройстве необходимо для образования нового *вида*?

В одних *часах* четыре колеса, в других — пять. Разве это составляет видовое отличие для мастера? У одних часов есть цепочки и валики, у других нет; у одних маятник свободен, у других регулируется спиральной пружиной, у третьих — свиной щетиной. Достаточно ли какого-нибудь одного или всех этих различий, чтобы составить видовое отличие для мастера, знающего все эти и другие разные приспособления во внутреннем устройстве *часов*? Несомненно, каждые из таких часов обладают реальным отличием от остальных; но будет ли это существенное, видовое отличие или нет,— это относится только к сложной идее, которой дается имя «часы». Поскольку все часы соответствуют идее, обозначаемой этим именем, и поскольку это имя, как родовое имя, не объемлет различных *видов*, они не отличаются друг от друга ни по своей сущности, ни по облику. Но если кто-нибудь произведет более мелкие деления на основании известных ему различий во внутреннем строении часов и даст таким точным сложным идеям имена, которые получат распространение, то это будут новые *виды* для тех, у кого есть эти идеи вместе с их именами и кто на основании таких различий в состоянии распределять часы на разные виды; тогда слово «часы» будет родовым именем. Но все эти часы не будут различными *видами* для людей, не знающих механизма боя и внутреннего устройства часов и имеющих лишь идею внешней формы и размера вместе с циферблатом и стрелкой. Для таких людей все другие названия будут лишь синонимами той же самой идеи и будут обозначать только «часы», и ничего больше. Совершенно то же, по моему мнению, бывает с природными вещами. Никто не усомнится, что колеса и пружины (если можно так выразиться) различны внутри у *разумного человека* и *идиота*, так же как есть разница в строении между *обезьяной* и *идиотом*. Но будут ли эти различия — одно или оба — существенными или видовыми? Это мы можем узнать по их соответствию или несоответствию со сложной идеей, которую обозначает слово «человек», ибо только по ней можно определить, является ли одно из этих двух существ, или они оба, или же ни одно из них человеком.

40. *Виды искусственных вещей менее запутаны, чем виды вещей природных.* Из вышесказанного мы можем понять причину того, *почему в видах искусственных вещей обыкновенно бывает меньше путаницы и неопределенности, чем в видах вещей природных.* Так как *искусствен-*

ная вещь есть произведение человека, который ее задумал и поэтому хорошо знает ее идею, то полагают, что ее имя обозначает только такую идею и выражает такую сущность, которая, несомненно, известна и довольно легко постижима. Ибо идея, или сущность, различных видов *искусственных* вещей по большей части состоит лишь из определенной формы видимых частиц, а иногда и из зависящего от нее движения, которое тот, кто создает вещь, придает материалу, так как находит это для себя удобным. Поэтому в пределах наших способностей — получить определенную идею подобной вещи и таким образом установить значение имен, по которым и различаются виды *искусственных* вещей, с меньшими сомнениями, с меньшей неясностью и двусмысленностью, нежели мы можем установить это для вещей природных, различия и действия которых зависят от устройства, находящегося вне пределов нашей досягаемости.

41. *Искусственные вещи бывают различных видов.* Пусть меня извинят за мнение, что *искусственные вещи бывают различных видов* точно так же, как и природные. Я нахожу, что они так же ясно и в таком же порядке распределяются на виды с помощью различных отвлеченных идей вместе с данными им общими именами, которые столь же отличны друг от друга, как и виды природных субстанций. Почему, в самом деле, не считать нам часы и пистолет такими же отличными друг от друга видами, как лошадь и собака, коль скоро они выражены в нашем уме разными идеями, а для других — разными наименованиями?

42. *Только субстанции имеют собственные имена.* О *субстанциях* следует далее заметить, что из всех наших различных видов идей *только* у них одних *есть* особенные, или *собственные, имена*, которыми обозначается только одна единичная вещь, ибо с простыми идеями, модусами и отношениями редко случается так, что людям приходится упоминать их в отдельности в случае их отсутствия. Кроме того, бóльшая часть смешанных модусов, будучи действиями, которые исчезают, как только они произведены, не способна к продолжительному существованию — не так это бывает с субстанциями, которые сами действуют и в которых простые идеи, составляющие сложные идеи, обозначаемые данным именем, создают прочный союз.

43. *Трудность рассуждения о словах с помощью слов.* Я должен попросить читателя извинить меня за то, что я так долго остановился на этом вопросе и, быть может,

говорил не совсем ясно. Но пусть обратят внимание на то, как *трудно с помощью слов сообщить другому мысли о вещах, лишенных тех видовых отличий*, которые мы даем им. Если я не называю вещей, я не говорю ничего, а если я даю им имя, я тем самым причисляю их к тому или другому виду и внушаю уму обычную отвлеченную идею данного *вида* и таким образом действую наперекор своей цели. Если, например, говорить о *человеке*, и в то же время оставить в стороне обычное значение имени «человек», т. е. нашу сложную идею, обыкновенно связанную с ним, и требовать от читателя, чтобы он рассматривал *человека*, как он есть сам по себе и как он реально отличается от других вещей своим внутренним строением или реальной сущностью, т. е. чем-то неизвестным читателю, то это похоже на насмешку. И тем не менее так должен поступить всякий, кто станет говорить о предполагаемых реальных сущностях и *видах* вещей, как будто они созданы природой, хотя бы он имел в виду лишь разъяснить, что нет ничего такого, что выражено теми общими именами, которыми [номинально] субстанции обозначаются. Но так как это трудно сделать с помощью известных, обычных имен, разрешите мне попытаться на одном примере сделать немного понятнее различие в способах воззрения ума на видовые имена и идеи и показать, как сложные идеи модусов иногда относятся к прообразам в уме других разумных существ, или, что то же самое, к значению, которое другие связывают с их обычными именами, а иногда вообще не относятся ни к каким прообразам. Позвольте мне также показать, как свои идеи субстанций ум относит как к *прообразам* всегда или к самим субстанциям, или к значению их имен, а также разъяснить природу *видов*, или деления вещей на разряды, как мы его понимаем и как мы им пользуемся, и природу сущностей, относящихся к этим *видам*. Для установления объема и достоверности нашего знания это, быть может, важнее, чем мы сначала представляем себе.

44. *Примеры смешанных модусов: «кинэа» и «нуф»* [33] Представим себе Адама взрослым, с развитым разумом, но в чуждой ему местности, где все вокруг для него ново и незнакомо, и представим себе, что он обладает такими способностями для приобретения знания этих вещей, какие теперь бывают у людей его возраста. Он замечает, что Ламех печальнее обыкновенного, и приписывает это его подозрениям насчет его жены Ады (которую Ламех страстно любит), будто бы она слишком благосклонна к

другому мужчине. Адам сообщает эти мысли свои Еве и просит ее постараться, чтобы Ада не делала глупостей; в этих беседах с Евой он употребляет два новых слова — «кинэа» и «ниуф». Со временем обнаруживается ошибка Адама; он узнает, что беспокойство Ламеха произошло оттого, что он убил человека. Тем не менее эти два слова — «кинэа» и «ниуф», из которых одно обозначает подозрение мужа в неверности жены, а другое — сам акт неверности, не потеряли своих отличных друг от друга значений. Ясно, что здесь были две различные сложные идеи смешанных модусов с именами для них, два отличных друг от друга вида действий, различных по своему существу. Я спрашиваю, в чем состояла сущность этих двух отличных друг от друга видов действий? Очевидно, что она состояла в точном сочетании простых идей, отличных друг от друга. Я спрашиваю, адекватна была сложная идея в уме Адама, которую он называл «кинэа», или нет? Очевидно, была. Что она была адекватной идеей, это с необходимостью следует из того, что она была сочетанием простых идей, которые Адам безотносительно к какому бы то ни было прообразу и без всякого сравнения с чем-нибудь как образцом соединил, абстрагировал и назвал произвольно «кинэа», для того чтобы одним этим словом вкратце обозначить для других [людей] все простые идеи, содержащиеся и соединенные в данной сложной идее. Его собственный выбор создал это сочетание, эта идея включила в себя все, что он намерен был включить, и поэтому она не может не быть совершенной, не может не быть адекватной, так как она не находится в связи ни с каким другим прообразом, который она должна была бы представлять.

45. Эти слова — «кинэа» и «ниуф» — постепенно вошли в общее употребление, и тогда дело несколько изменилось. Дети Адама обладали теми же самыми способностями и, следовательно, той же силой, что и он, образовывать в своих умах какие угодно сложные идеи смешанных модусов, абстрагировать их и делать какие угодно звуки их знаками. Но польза от названий, состоящая в сообщении наших идей другим [людям], возможна только тогда, когда один и тот же знак обозначает одну и ту же идею у двух людей, которые хотят сообщать друг другу свои мысли и вести беседу. Поэтому те из детей Адама, которые застали эти два слова — «кинэа» и «ниуф» — в обычном употреблении, не могли принять их за ничего не значащие звуки, но должны были необходимо прийти к выводу, что, будучи общими названиями, они обозначают

что-то — определенные идеи, отвлеченные идеи; эти отвлеченные идеи есть сущности видов, различаемых этими названиями. Поэтому, если бы они хотели употреблять эти слова как названия видов, уже установленных и признанных, они были бы вынуждены сообразовать обозначаемые этими названиями идеи в их уме с идеями, которые были обозначены ими в уме других людей как с их образцами и *прообразами.* В этом случае их идеи данных сложных модусов могли бы быть неадекватными, потому что они (в особенности те, которые состояли из сочетаний многих простых идей) очень легко могли бы быть лишенными точного соответствия идеям в уме других людей, употреблявших те же самые названия. Впрочем, против этого обыкновенно имеется под рукой средство, а именно нужно спросить значение непонятного нам слова у того, кто его употребляет, ибо знать с достоверностью, что обозначают в уме другого человека, с которым я буду беседовать, слова «ревность» и «прелюбодеяние» (этим словам, я думаю, соответствуют древнееврейские  и ) так же невозможно, как невозможно было, когда язык начинал [возникать], знать, не получая объяснения, что обозначают «кинэа» и «ниуф» в уме другого человека, потому что у каждого они — знаки произвольные.

46. *Пример с субстанциями: «захаб».* Теперь рассмотрим таким же образом и имена субстанций в их первом применении. Один из сыновей Адама, бродя в горах, наталкивается на блестящую субстанцию, которая услаждает его взор. Он приносит ее домой Адаму, который после рассмотрения ее находит, что она тверда, блестящего желтого цвета и очень большого веса. В первый раз он, быть может, обратит внимание только на эти качества и, абстрагируя эту сложную идею, которая объемлет субстанцию с особой блестящей желтизной и очень большим для данного объема весом, дает ей название «захаб», для того чтобы наименовать и обозначать все субстанции с такими чувственными качествами. В данном случае Адам, очевидно, поступает совершенно не так, как прежде, при образовании тех идей смешанных модусов, которым он дал названия «кинэа» и «ниуф». В тот раз он соединил идеи только силой своего воображения, а не на основании существования какой-нибудь вещи; он дал им названия, для того чтобы наименовать все, что окажется соответствующим этим его отвлеченным идеям, не рассматривая того, существует ли такая вещь или нет: образец был его собственным творением. Но при образовании своей идеи этой

новой субстанции он идет прямо противоположным путем; здесь образец для него создан природой. Поэтому, когда он должен представить себе его посредством своей идеи даже в его отсутствие, он вводит в свою сложную идею лишь те простые идеи, которые он воспринял от самой вещи. Он старается, чтобы его идея была сообразна этому *прообразу* и чтобы название обозначало такую сообразную идею.

47. Так как эта частица материи, названная Адамом «захаб», совершенно отлична от всего виденного им прежде, то, я думаю, никто не станет отрицать, что это определенный вид с особой сущностью и что слово «захаб» есть знак вида и имя, относящееся ко всем вещам, причастным этой сущности. А здесь ясно, что сущность, которую Адам обозначил словом «захаб», была лишь твердым, блестящим, желтым и очень тяжелым телом. Но пытливый человеческий ум, не довольствуясь знанием этих, я бы сказал, поверхностных качеств, побуждает Адама к дальнейшему исследованию этого вещества. Он стучит и бьет его кремнем, чтобы видеть, что можно обнаружить внутри; он узнает, что оно поддается ударам, но нелегко делится на части; он узнает, что оно гнется, но не ломается. Разве не нужно теперь к прежней идее прибавить гибкость и сделать ее частью сущности вида, который обозначается словом «захаб»? Дальнейшие опыты обнаруживают плавкость и стойкость. Разве не нужно и их ввести в сложную идею, обозначаемую словом «захаб», на том же основании, как и другие свойства? Если же нет, то разве для одного свойства можно указать больше оснований, чем для другого? А если эти свойства должны войти в состав сложной идеи, обозначаемой словом «захаб», и, следовательно, составить сущность вида, отмеченного этим названием, то на том же самом основании нужно сделать это со всеми другими свойствами, которые будут открыты в этом веществе дальнейшими опытами. Но так как этих свойств бесконечное множество, то ясно, что идея, составленная таким путем по этому *прообразу*, никогда не будет адекватной.

48. *Идеи субстанций несовершенны и потому разнообразны.* Но это не все. Далее следует, что *имена субстанций* не только должны были бы иметь (как они действительно имеют), но и считаться *имеющими различные значения, когда их употребляют разные люди.* А это сильно затруднило бы употребление речи. Ибо если бы каждое отдельное качество, которое обнаруживается кем бы то ни было в каком-нибудь веществе, считалось необхо-

димой частью сложной идеи, обозначаемой ее обычным именем, то люди необходимо должны были бы предполагать, что одно и то же слово у разных лиц обозначает различные вещи, ибо они не могут сомневаться в том, что разные лица в субстанциях одного и того же наименования могли открыть разные качества, о которых другие ничего не знают.

49. *Поэтому для установления видов субстанций предполагается реальная сущность.* Чтобы избежать этого, *для каждого вида предположили реальную сущность*, из которой вытекают все эти свойства и которую обозначают названиями видов. Но так как у людей нет никакой идеи этой реальной сущности в субстанциях, а их слова обозначают только имеющиеся у них идеи, то эта попытка привела лишь к тому, что на место обладающей реальной сущностью вещи ставят название или звук, не зная, что такое реальная сущность. Вот что делают люди, когда говорят о видах вещей, считая, что они созданы природой и отличаются реальными сущностями.

50. *Но это предположение бесполезно.* Ибо, ведь когда мы утверждаем, что всякое золото [химически] устойчиво (fixed), это имеет или тот смысл, что [химическая] устойчивость — часть определения, часть номинальной сущности, обозначаемой словом «золото» (тогда утверждение «всякое золото [химически] устойчиво» заключает в себе только значение термина «золото»), или же это имеет тот смысл, что [химическая] устойчивость, не будучи частью определения слова «золото», есть свойство самой этой субстанции; в таком случае слово «золото», очевидно, стоит вместо субстанции, обладающей реальной сущностью одного вида вещей, созданного природой. При такой замене его значение так путанно и неопределенно, что хотя положение «золото [химически] устойчиво» есть в этом смысле утверждение о чем-то реальном, однако в отдельном применении эта истина всегда будет изменять нам и потому не имеет ни реальной пользы, ни достоверности. Как бы ни было верно то положение, что всякое золото, т. е. все, обладающее реальной сущностью золота, [химически] устойчиво, какая польза от этого, если мы не знаем, что́ в этом смысле золото и что́ нет? Ведь если мы не знаем реальной сущности золота, то мы не можем знать, какая частица материи обладает этой сущностью и, следовательно, является ли она действительно золотом или нет.

51. *Заключение.* Итак, ту же самую свободу, которую

вначале имел Адам,— свободу создавать всякие сложные идеи смешанных модусов, не руководствуясь никаким образцом, кроме собственных мыслей, имеют все люди, вслед за Адамом. Так же как Адам, который, не желая преднамеренно обманывать самого себя, вынужден был сообразовать свои идеи субстанций с окружающими вещами как с созданными природой *прообразами*, вынуждены делать это с тех пор и все люди. Ту же самую свободу, которую имел Адам,— свободу давать всякое новое имя всякой идее — до сих пор имеют все люди (особенно создатели языков, если мы можем предположить таковых), но с тем различием, что там, где люди в обществе уже установили у себя язык, значения слов могут быть изменены лишь с большой осторожностью и экономностью. Дело в том, что после того как люди уже запаслись именами для своих идей и общее употребление связало известные имена с определенными идеями, умышленно неправильное употребление слов может быть только очень смешным. У кого есть новые понятия, тот, возможно, иногда решается изобрести новые термины для их выражения; но это считают дерзостью, и неизвестно еще, станут ли они когда-нибудь общеупотребительными. Но при общении с другими необходимо сообразовать идеи, которые мы обозначаем общераспространенными словами какого-нибудь языка, с их известным собственным значением (я это уже подробно объяснил) или же указать, какое новое значение мы им даем.

Глава седьмая
О СЛОВАХ-ЧАСТИЦАХ

1. *Слова-частицы связывают или части предложений, или целые предложения.* Кроме тех слов, которые являются именами идей в уме, есть много других слов, употребляемых для обозначения *связи*, которую ум устанавливает *между идеями или предложениями.* Сообщая свои мысли другим, ум должен иметь знаки не только для своих идей, но и другие, чтобы показать или намекнуть на то или иное собственное действие, в данное время относящееся к данным идеям. Он достигает этого различными способами. Так, слова «есть» и «не есть» представляют собой созданные умом общие знаки утверждения или отрицания. Но кроме утверждения и отрицания, без которых в словах нет ни истины, ни лжи, ум при высказы-

вании своих мыслей другим для образования связной речи соединяет друг с другом не только части предложений, но и целые предложения с их различными отношениями и зависимыми предложениями.

2. *В этом состоит искусство хорошо говорить.* Слова, при помощи которых обозначается связь между различными утверждениями и отрицаниями, соединяющимися в одно непрерывное рассуждение или повествование, обыкновенно называются *частицами*, и от их правильного употребления зависят преимущественно ясность и красота хорошего стиля. Для правильного мышления человеку недостаточно иметь в мыслях ясные и отличные друг от друга идеи и замечать соответствие или несоответствие некоторых из них, но ему необходимо мыслить связно и соблюдать взаимную зависимость своих мыслей и рассуждений. А для того чтобы хорошо выразить такие строго последовательные и целесообразные мысли, ему необходимо иметь слова, *показывающие*, какого рода *связь, ограничение, различение, противоположение, подчеркивание* и т. д. он придает каждой данной *части своей речи.* Ошибиться в чем-нибудь из этого — значит сбить с толку своего слушателя, вместо того чтобы осведомить его. Вот почему эти слова, которые в сущности сами по себе не являются названиями никаких идей, так постоянно употребляются и необходимы в языке и во многом способствуют тому, что люди выражаются правильно.

3. *Частицы показывают отношение ума к своим собственным мыслям.* Этот отдел грамматики, быть может, настолько же был запущен, насколько некоторые другие были чересчур тщательно разработаны. Легко писать (и люди один за другим пишут) о *падежах* и *родах*, *наклонениях* и *временах*, *герундиях* и *супинах* [34]; на эти и тому подобные предметы ушло много усердия; сами частицы в некоторых языках как будто с большой точностью были разделены на различные разряды. Но хотя «предлоги», «союзы» и т. д. — хорошо известные в грамматике названия и хотя причисляемые к ним частицы тщательно распределены по своим различным подразделам, однако тот, кто пожелал бы указать правильное употребление частиц, их значение и важность, должен употребить немного больше труда, вникнуть в свои собственные мысли и тщательно наблюдать различные позиции своего ума при разговоре.

4. Недостаточно также для объяснения таких слов передать их, как обыкновенно делается в словарях, словами

другого языка, всего ближе подходящими по значению, ибо их смысл обыкновенно одинаково трудно понять как в одном, так и в другом языке. Все они суть *знаки какого-нибудь действия или намека ума*, и потому для надлежащего их понимания нужно старательно изучать различные взгляды, позиции, точки зрения, склонности, ограничения, исключения и разные другие мысли ума, для которых у нас или вовсе нет названий, или их очень недостаточно. Таких действий ума весьма много, гораздо больше числа частиц, которыми бóльшая часть языков располагает для их выражения; и потому не удивительно, что бóльшая часть этих частиц имеет различные, иногда почти противоположные значения. В древнееврейском языке есть частица, состоящая только из одной буквы, у которой насчитывается, насколько я помню, семьдесят, во всяком случае более пятидесяти различных значений [35]

5. *Пример с частицей «но».* В нашем языке нет частицы более употребительной, чем «но». И всякий, кто назовет ее разделительным союзом, соответствующим sed по-латыни и mais по-французски, считает ее достаточно объясненной. Но мне кажется, она указывает на различные отношения, которые ум придает различным предложениям или их частям, когда он связывает их этим односложным словом.

Во-первых, «*чтобы, однако* (but), *ничего не говорить больше*». Здесь она указывает на то, что ум останавливается в своем движении, прежде чем он приходит к концу.

Во-вторых, «*Я видел только* (but) *две планеты*». Здесь она указывает, что ум ограничивает смысл тем, что выражено, с отрицанием всего другого.

В-третьих, «*Ты молишься, однако* (but) *не о том, чтобы бог привел тебя к истинной религии...*».

В-четвертых, «*...но* (but) *о том, чтобы укрепил тебя в той, которую признаешь*». Первое из этих (but) указывает на предположение в уме чего-то отличного от того, что должно было бы быть; последнее показывает, что ум прямо противопоставляет данное предыдущему.

В-пятых, «*Все животные ощущают, а* (but) *собака — животное*». Здесь частица обозначает примерно то, что второе предложение связано с первым как *меньшая посылка* силлогизма.

6. *Этот вопрос затронут здесь лишь слегка.* Если бы моя задача заключалась в исследовании этой частицы во всем ее объеме и в рассмотрении ее везде, где можно найти ее, то к указанным значениям, несомненно, можно было бы прибавить очень много других. И если бы кто сделал это,

то я не думаю, чтобы во всех случаях, где она употребляется, к ней подходило название *разделительной*, которое дают ей грамматики. Но я здесь не намерен дать полное объяснение знаков этого рода. Указанные примеры с одной частицей могут натолкнуть на размышления об их употреблении и значении в языке и привести нас к рассмотрению различных действий нашего ума при разговоре, на которые он нашел способ намекнуть другим посредством этих частиц. Некоторые из этих частиц постоянно, а другие в определенных конструкциях содержат в себе смысл целого предложения.

Глава восьмая
ОБ ОТВЛЕЧЕННЫХ И КОНКРЕТНЫХ ТЕРМИНАХ

1. *Отвлеченные термины не могут высказываться один о другом; причина этого.* Обыкновенные слова языка в их обычном употреблении разъяснили бы нам природу наших идей, если бы только подверглись внимательному исследованию. Ум, как было показано, обладает способностью абстрагировать свои идеи; и так последние становятся сущностями — общими сущностями, по которым различаются виды вещей. Так как каждая отвлеченная идея отлична от других, так что из всяких двух идей одна никогда не может быть другой, то ум интуитивным познанием постигает их различие. Поэтому в предложениях никогда одна целая идея не может высказываться о другой. Мы видим это в обычном употреблении языка, которое не допускает, чтобы *какие-нибудь два отвлеченных слова или два имени отвлеченных идей высказывались одно о другом.* В самом деле, как бы ни казались они тесно связанными между собой и как бы ни было достоверно то, что человек — одушевленное существо, что он разумен, бел, однако каждый немедленно, как только услышит, заметит ложность следующих предложений: «Человечность есть одушевленность», или «разумность», или «белизна»; а ведь это так же очевидно, как любое самое общепризнанное положение. Все наши утверждения поэтому неконкретны, т. е. утверждается не то, что одна отвлеченная идея есть другая, а то, что одна отвлеченная идея соединена с другой. И эти отвлеченные идеи, когда речь идет о субстанциях, могут быть всякого вида; во всех остальных случаях едва ли они бывают какими-нибудь иными идеями, кроме как идеями отношений; когда же речь идет о субстанциях,

чаще всего мы имеем дело с идеями сил, или способностей. Так, предложение «Человек бел» обозначает, что вещь, обладающая сущностью человека, заключает в себе также сущность белизны, которая есть не что иное, как сила, вызывающая идею белизны у того, чьи глаза могут обнаруживать обыкновенные предметы; предложение «Человек разумен» обозначает, что та же самая вещь, которая обладает сущностью человека, заключает в себе также сущность разумности, т. е. способность рассуждения.

2. *Отвлеченные термины показывают различие наших идей.* Это различие названий показывает нам также различие наших идей. При исследовании мы найдем, что у *всех* наших *простых идей есть и отвлеченные и конкретные имена.* Первые (если выражаться языком грамматиков) суть существительные, вторые — прилагательные, как, например, «белизна — белый, сладость — сладкий». То же самое относится к нашим *идеям модусов* и отношений, как, например, «справедливость — справедливый, равенство — равный», с той лишь разницей, что некоторые конкретные названия отношений, преимущественно между людьми, суть существительные, как, например, «Paternitas», «Pater» [36], причину чего указать было бы легко. Но для наших *идей субстанций* у нас очень мало или вовсе *нет отвлеченных имен.* Хотя схоласты и ввели слова «Animalitas», «Humanitas», «Corporietas» [37] и некоторые другие, однако они не соответствуют бесконечному числу имен субстанций, относительно которых схоласты никогда не были настолько смешны, чтобы пытаться сочинять для них отвлеченные имена; да и то небольшое количество имен, которое было придумано схоластами и введено в их язык, еще никогда не могло войти в общее употребление или получить общественное признание. Мне по крайней мере кажется, что в этом есть намек на признание всеми людьми, что у них нет идей для реальных сущностей субстанций, раз у них нет имен для таких идей, ибо последние, без сомнения, были бы у них, если бы сознание того, что они не знают таких идей, не удерживало их от столь тщетной попытки. Вот почему, несмотря на то что у людей достаточное число идей для различения золота от камня и металла от дерева, они лишь со страхом отважились бы на такие термины, как «Aurietas», «Saxietas», «Metallietas», «Lianietas» [38] и тому подобные имена, которыми они хотели бы обозначить реальную сущность субстанций, идей которых, по их собственному

признанию, у них нет. И в самом деле, только учение о *субстанциальных формах* и самоуверенность впавших в заблуждение людей, претендовавших на познание, которого у них не было, привели сначала к изобретению, а затем к употреблению слов «Animalitas», «Humanitas» и тому подобных, которые, однако, распространились немного дальше их собственных школ и никогда не могли быть приняты здравомыслящими людьми. Правда, слово «humanitas» было обычным у римлян, но имело совсем другой смысл: оно не обозначало отвлеченную сущность какой-нибудь субстанции, а являлось отвлеченным названием определенного модуса, и конкретным ему соответствующим словом было «humanus», а не «homo» [39].

Глава девятая
О НЕСОВЕРШЕНСТВЕ СЛОВ

1. *Слова употребляются для закрепления и сообщения наших мыслей.* Из сказанного в предыдущих главах легко усмотреть, как несовершенен язык и как вследствие самой природы слов значение многих из них почти неизбежно бывает двусмысленным и неопределенным. Чтобы исследовать совершенство или несовершенство слов, необходимо прежде всего рассмотреть их употребление и цель, ибо слова бывают более совершенны или менее совершенны в зависимости от того, более пригодны они для достижения этой цели или пригодны менее. В предыдущей части настоящего рассуждения мы при случае часто указывали на *двоякое употребление слов*:

во первых, для закрепления наших собственных мыслей;

во-вторых, для сообщения наших мыслей другим [людям].

2. *Всякое слово служит для закрепления наших мыслей.* Что касается первого употребления — *закрепления наших собственных мыслей* в помощь нашей памяти, благодаря чему мы как бы говорим с собой, то годятся для этой цели всякие слова. Так как звуки — произвольные и безразличные знаки для всяких идей, то можно пользоваться какими угодно словами, чтобы обозначать свои идеи для самого себя. И в словах не будет никакого несовершенства, если только один и тот же знак будет употребляться для одной и той же идеи, ибо в этом случае человек не может не понять смысл своих собственных слов. А в

этом и состоит правильное употребление и совершенство языка.

3. *Сообщение посредством слов в гражданской жизни и в философской области.* Во-вторых, что касается *сообщения [через посредство] слов*, оно также *имеет двоякое употребление:*

I. *Гражданское.*

II. *Философское.*

Во-первых, под *гражданским употреблением* слов я подразумеваю такое сообщение мыслей и идей посредством слов, которое служит для поддержания между людьми обычных разговоров и сношений, касающихся обыкновенных дел и интересов гражданской жизни в человеческом обществе.

Во-вторых, под *философским употреблением* слов я подразумеваю такое их употребление, которое служит для передачи точных понятий вещей и для выражения в общих положениях определенных и несомненных истин, на которые ум может полагаться и которыми он может удовлетворяться в своих поисках истинного познания. Эти два вида употребления весьма различны: как мы увидим из последующего, в одном допускается гораздо меньшая точность, чем в другом.

4. *Несовершенство слов состоит в сомнительном их значении.* Так как главная цель языка при сообщении состоит в том, чтобы быть понятным, то слова — и в гражданской и в философской речи — мало годятся для этой цели, когда не возбуждают в слушателе той самой идеи, которую они обозначают в уме говорящего. Но так как звуки не имеют естественной связи с нашими идеями и получают все свое значение от произвольного определения его человеком, то *сомнительность* и неопределенность *их значения*, в котором состоит рассматриваемое здесь *несовершенство*, коренится более в обозначаемых ими идеях, нежели в различной способности звуков обозначать какую-нибудь идею, ибо в этом отношении все звуки одинаково совершенны.

Следовательно, причина того, что в значении одних слов больше сомнительности и неопределенности, чем в значении других, заключается в различии обозначаемых ими идей.

5. *Причины их несовершенства.* Так как слова от природы не имеют значения, то обозначаемая каждым идея должна быть выучена и сохранена в памяти желающими обмениваться мыслями и вести понятный разговор с

другим на каком-нибудь языке. Но это всего труднее сделать,

во-первых, когда обозначаемые ими идеи очень сложны и составлены из большого числа соединенных вместе идей;

во-вторых, когда обозначаемые ими идеи не имеют определенной связи в природе и, таким образом, нигде не существует установленного образца, по которому можно было бы исправлять и сличать их;

в-третьих, когда значение слова имеет подлинную основу в некотором образце, о котором трудно приобрести знание;

в-четвертых, когда значение слова и реальная сущность вещи не вполне тождественны.

Таковы трудности, встречающиеся в значении различных понятных слов. Здесь нет нужды говорить о словах вообще непонятных, каковы имена обозначающие простые идеи, для приобретения которых у другого нет органов или способностей, как, например, названия цветов для слепого или звуки для глухого.

Во всех этих случаях мы найдем в словах несовершенство. Я рассмотрю эти случаи подробнее, в их особом применении к различным видам наших идей, ибо исследование их покажет нам, что *имена смешанных модусов всего более бывают сомнительны и несоверешенны по двум первым из указанных причин, а имена субстанций — главным образом по двум последним.*

6. *Сомнительность имен смешанных модусов.* Прежде всего, значение многих имен *смешанных модусов* бывает очень неопределенным и неясным.

Во-первых, *из-за сложности обозначаемых ими идей.*

1. Часто *из-за очень большой сложности состава* таких сложных идей. Чтобы сделать слова пригодными для цели сообщения, необходимо (как было сказано), чтобы они возбуждали в слушателе точно такую же идею, какую они обозначают в уме говорящего. Без этого люди, правда, наполняют друг другу головы шумом и звуками, но не сообщают своих мыслей и не излагают друг другу своих идей, а ведь именно в этом состоит цель речи и языка. Но когда слово обозначает очень сложную идею, составными частями которой являются другие сложные идеи, то не легко человеку образовать эту идею и удержать ее в памяти с такой точностью, чтобы имя [всегда] обозначало в общем употреблении совершенно ту же самую идею без малейшего отклонения. Отсюда получается, что имена очень сложных

идей, каковы, например, большей частью слова из области морали, редко имеют в точности одно и то же значение у двух различных лиц; ибо сложная идея одного редко совпадает со сложной идеей другого, а часто отличается и от идеи одного и того же лица, от той идеи, которая была у него вчера или которая будет у него завтра.

7. Во-вторых, *из-за отсутствия образцов для них.*

11. *Так как для имен смешанных модусов* по большей части *нет образцов* в природе, по которым можно было бы исправлять и сличать их значения, то имена эти очень разнообразны и сомнительны. Эти модусы суть совокупности идей, соединенных вместе по воле ума, который преследует свои собственные цели в речи, и сообразованных с его собственными понятиями; при этом он имеет в виду не копировать какую-нибудь реально существующую вещь, а наименовать вещи и распределять их на виды по их соответствию с этими прообразами, или формами, им самим сделанными. Кто первый ввел в употребление слова «стыд», «лесть», «насмешка», тот по собственному усмотрению связал идеи, которые он обозначил этими словами. А что происходит с новыми именами модусов, которые теперь введены в язык, то же происходило со старыми словами, когда они впервые вошли в употребление. Поэтому у имен, обозначающих совокупности идей, которые образуются умом по его желанию, значение обязательно должно быть сомнительно, когда таких совокупностей нигде в природе нельзя найти в постоянном соединении и когда нельзя указать образцов, по которым можно было бы сличать их. Значения слов «убийство», «святотатство» и т. д. никогда нельзя узнать из самих вещей. Многие части этих сложных идей не видны в самом действии. Сознательное намерение или отношение к священным предметам, входящие в состав *убийства* или *святотатства*, не стоят в необходимой связи с внешними и видимыми действиями того, кто совершает то или другое преступление. И спуск курка у ружья, которым совершается убийство (быть может, единственное видимое при этом действие), не имеет естественной связи с другими идеями, составляющими сложную идею, именуемую «убийство». Их связывает и сочетает только разум, объединяющий их под одним именем. Но так как соединение происходит без правила или образца, значение слова, обозначающего такие произвольные совокупности, часто не может не быть различным в уме разных людей, едва ли придерживающихся какого-нибудь постоянного правила, которым руковод-

ствовались бы они сами или их понятия в таких произвольных идеях.

8. *Собственное значение слова не есть достаточное средство для уточнения.* Правда, можно подумать, что *обычное употребление*, т. е. правила прямого значения слов, оказывает некоторую помощь в установлении значений в языке, и нельзя отрицать, что в некоторой степени это так. Обычное употребление довольно хорошо *устанавливает значение слов* для обычного разговора; но, так как ни у кого нет такой власти, чтобы устанавливать точное значение слов или определять, с какими идеями следует их связать, обычное употребление недостаточно для приспособления их к философским рассуждениям; ибо едва ли есть имя какой-нибудь очень сложной идеи (не говоря о других), которое не отличалось бы в обычном употреблении очень широким значением и в пределах своего прямого значения не могло быть сделано знаком весьма различных идей. Помимо того, так как нигде не установлены правило и мера для самого прямого значения, часто спорят о том, является ли то или другое употребление слова прямым значением в речи или нет. Из всего этого явствует, что имена очень сложных идей такого рода, естественно, должны быть несовершенны в этом отношении, а значение их — сомнительным и неопределенным и что даже у людей, желающих понять друг друга, они не всегда обозначают одну и ту же идею как для говорящего, так и для слушающего. Хотя слова «слава», «благодарность» тождественны в устах всех людей целой страны, однако сложная собирательная идея, которую все представляют себе и имеют в виду этими именами, очевидно, весьма различна у людей, говорящих на одном и том же языке.

9. *Способ, которым учатся этим именам, также увеличивает их сомнительность. Способ, которым обыкновенно учатся именам смешанных модусов*, также немало *содействует сомнительности их значения.* Действительно, если мы будем наблюдать, как дети учатся языку, то найдем, что для объяснения того, что обозначают имена простых идей или субстанций, им обыкновенно показывают вещь, идею которой хотят сообщить им, и потом повторяют обозначающее ее название, например: «белый», «сладкий», «молоко», «сахар», «кошка», «собака». Но что касается смешанных модусов, в особенности наиболее важных, а именно слов из области морали, то обыкновенно учатся сначала звукам; затем же, чтобы знать, какие сложные

идеи обозначаются ими, люди должны или получить объяснение от других, или (что случается всего чаще) положиться на свое собственное наблюдение и усердие. И так как они не очень стараются доискаться до истинного и точного смысла слов, то в устах большинства людей эти слова из области морали представляют собой немногим больше, чем простые звуки, и если имеют какое-нибудь значение, то по большей части очень широкое и неопределенное и, следовательно, неясное и путаное. Даже люди, установившие свои понятия с бóльшим вниманием, с трудом избегают неудобства от обозначения ими сложных идей, отличных от тех идей, знаками которых их делают другие люди, даже разумные и усердные. Разве найдется такой *спор* или *дружеская беседа* о *чести, вере, милосердии, религии, церкви*, где трудно было бы заметить, что у людей разные понятия обо всем этом? И это означает лишь, что люди не сошлись в значении этих слов и обозначают ими в уме не одни и те же сложные идеи. Таким образом, все вытекающие отсюда споры идут лишь о значениях звуков. Вот почему нет конца толкованию законов, церковных и светских: комментарии порождают комментарии, объяснения становятся новым материалом для объяснения, и нет конца ограничению, различению, изменению значения этих слов из области морали. Эти созданные людьми идеи умножаются in infinitum людьми, которые в этом наторели. Многие лица, при первом чтении достаточно уяснившие себе смысл текста священного писания или статьи кодекса, после ознакомления с комментариями совершенно утратили этот смысл и этими разъяснениями возбудили или усилили у себя сомнения, сделали место неясным. Я не хочу этим сказать, что комментарии не нужны; но мне хочется показать, как неопределенны по природе названия смешанных модусов даже в устах людей, имеющих намерение и способность говорить с наибольшею ясностью, с которой язык способен выражать их мысли.

10. *Отсюда неизбежные неясности у древних авторов.* Едва ли нужно особо говорить, какую неясность это неизбежно внесло в сочинения людей, живших в отдаленные времена и в разных странах: многочисленные труды работавших в этом направлении ученых приводят более чем достаточно доказательств того, какое требуется внимание, прилежание, какая проницательность и сила рассуждения, чтобы найти истинный смысл *древних авторов.* Но нам очень важно разобраться в смысле только тех писаний,

которые заключают в себе или истины, которым мы должны верить, или законы, которым мы должны повиноваться и непонимание или нарушение которых создает нам неудобства. Поэтому мы можем менее беспокоиться о смысле [сочинений] других авторов, которые излагали лишь свои личные мнения; знать их для нас необходимо не более, чем для них знать наши мнения. Так как наше счастье и несчастье не зависят от их нравоучений, мы можем спокойно не знать их понятий. Поэтому, если мы читаем их, а они употребляют свои слова недостаточно ясно и понятно, мы можем отложить их в сторону и, не оскорбляя их, принять такое решение: Si non vis intelligi, debes negligi [40]

11. Если значение имен смешанных модусов бывает неопределенным оттого, что в природе нет реальных образцов, к которым эти идеи можно было бы относить и с которыми их можно было бы сличать, то *имена субстанций имеют сомнительное значение* по противоположной причине, а именно *потому*, что обозначаемые ими идеи предполагаются соответствующими действительным вещам и *соотносимыми с образцами*, созданными природой. Из наших идей субстанций в отличие от идей смешанных модусов мы не свободны создавать сочетания, способные, по нашему мнению, служить отличительными знаками, по которым мы распределяем вещи на виды и даем им имена. Здесь мы должны следовать природе, сообразовывать свои сложные идеи с реально существующими вещами и регулировать значение их имен в соответствии с самими вещами, если мы хотим, чтобы наши имена были их знаками и обозначали их. Здесь, правда, у нас есть образцы, которым можно следовать, но такие образцы, которые делают очень неопределенным значение их имен, ибо имена должны иметь очень неустойчивое и разнообразное значение, если обозначаемые ими идеи имеют отношение к образцам вне нас, *которые или вообще нельзя знать, или можно знать лишь неполно и недостоверно.*

12. *Имена субстанций относятся, во-первых, к реальным сущностям, которых нельзя знать.* Как было показано, *имена субстанций* в своем обычном употреблении имеют двоякое *отношение.*

Во-первых, иногда ими обозначают *реальное строение вещей*, из которого вытекают и в котором сосредоточиваются все их свойства, и, таким образом, предполагается, что значение имени ему соответствует. Но так как это реальное строение или сущность (как следовало бы называть его) нам совершенно неизвестно, то всякий звук,

которым его обозначают, должен быть очень неопределенным в своем применении. Нельзя знать, что называют или нужно назвать *лошадью* или *сурьмой*, когда этими словами обозначают реальные сущности, идей которых у нас вообще нет. Так как при таком предположении имена субстанций относятся к образцам, которых нельзя знать, то их значения никогда нельзя сличить и установить по этим образцам.

13. *Во-вторых, к существующим вместе качествам, известным лишь неполно.* Во-вторых, имена субстанций обозначают непосредственно *простые идеи, совместное существование* которых мы обнаруживаем *в субстанциях*, а ввиду этого эти идеи, как они соединены в разных родах вещей, *суть* для нас подлинные *образцы*. К ним относятся имена субстанций, и при их помощи можно всего лучше исправлять их значения. Но и эти *прообразы* не могут служить своей цели настолько, чтобы лишить эти названия самых разнообразных и неопределенных значений. Так как простых идей, существующих вместе и объединенных в одном и том же предмете, бывает очень много и так как все они с равным правом входят в сложную идею вида, которую должно обозначать имя вида, то, несмотря на свое намерение рассматривать один и тот же предмет, люди составляют самые различные идеи его, отчего имя, употребляемое ими для него, неизбежно получает у разных людей самые различные значения. Входящие в состав сложных идей простые качества, будучи по большей части силами, способны произвести в других предметах почти бесконечное число изменений; почти бесчисленны и изменения, которым подвергают их [самих] другие предметы. Кто понаблюдает, какое большое число изменений может произойти в любом неблагородном металле от различного применения одного только огня и какому еще большему числу изменений подвергнется металл в руках химика от воздействия других предметов, тому не покажется странным мое утверждение, что доступными нашим способностям приемами исследования нелегко охватить и полностью узнать свойства какого-нибудь вида предметов. Так как их по меньшей мере так много, что никто не может знать их точного и определенного числа, различные люди выявляли их различным образом в зависимости от умения, внимания и образа действия каждого; поэтому они не могут не иметь различных идей одной и той же субстанции, и поэтому значение ее обычного названия не может не быть очень разнообразным и неопределенным. Так как сложные

идеи субстанций составляются из простых идей, которые предполагаются существующими вместе в природе, то всякий вправе включить в свою сложную идею те качества, которые он находит соединенными. Так, для субстанции золота один довольствуется цветом и весом; другой считает необходимым в своей идее золота присоединить к цвету его растворимость в царской водке, а третий — его плавкость, потому что растворимость в царской водке есть качество, которое так же постоянно связано с цветом и весом золота, как плавкость и всякое другое; иные включают ковкость золота, его [химическую] устойчивость и т. д., как их учили традиция или опыт. Кто же из них установил настоящее значение слова «золото» и кто будет судьей для решения этого? У каждого свой образец в природе, на который он ссылается; каждый не без оснований считает, что он имеет такое же право включить в свою сложную идею, обозначаемую словом «золото», те качества, которые он на опыте нашел соединенными, как и другой, менее внимательный наблюдатель — исключить их, а третий, сделавший иные опыты,— включить иные качества. Так как истинным основанием объединения этих качеств в одной сложной идее является их объединение в природе, то кто может утверждать, что у одного качества больше оснований, чем у другого, быть включенным или исключенным? Отсюда всегда и неизбежно получается, что сложные идеи субстанций у людей, употребляющих для них одно и то же название, очень разнообразны и поэтому значения этих названий очень неопределенны.

14. Кроме того, едва ли существует хотя бы одна вещь, которая по одним своим идеям не была бы связана с бóльшим, а по другим — с меньшим числом отдельных предметов. Кто же будет определять в этом случае, какие идеи должны составлять точную совокупность, которая должна быть обозначена именем вида? Кто может с надлежащим авторитетом предписывать, какие очевидные или известные качества следует исключить, а какие более скрытые или более специфические качества следует включить в значение имени какой-нибудь субстанции? Все *это* вместе служит причиной того, что *имена субстанций* всегда или почти всегда *имеют* различное и *двусмысленное значение*, порождающее столько неопределенности, споров и ошибок при их употреблении в философии.

15. *При таком несовершенстве имена субстанций пригодны для гражданского, но не для философского употреб-*

ления. Правда, в *обычной гражданской речи* общие *имена субстанций*, определяемые при их обычном значении некоторыми бросающимися в глаза качествами (как, например, внешним обликом и формой у существ, размножающихся посредством семени, а у других субстанций — большей частью цветом вместе с некоторыми другими чувственными качествами), *достаточно точно* обозначают вещи, в разговоре о которых люди хотят, чтобы их поняли. Так, люди обыкновенно достаточно ясно представляют себе субстанции, обозначаемые словами «золото» или «яблоко», чтобы отличить их друг от друга. *Но в философских исследованиях и спорах*, где *нужно* устанавливать общие истины и делать выводы из выставленных положений, оказывается, что не только *не устанавливается как следует* точное значение имен субстанций, но что его и весьма трудно установить. Например, кто сделает ковкость или определенную степень [химической] устойчивости частью своей сложной *идеи золота*, тот может выдвигать положения о золоте и делать из них выводы, которые верно и ясно вытекают из такого значения слова «золото»; однако никогда нельзя заставить признать их истину и убедить в ней другого человека, у которого ковкость или та же самая степень устойчивости не составляет части сложной идеи, обозначаемой в свойственном этому человеку употреблении слова «золото».

16. *Пример — жидкость*. Это естественное и почти неизбежное несовершенство во всех почти именах субстанций и во всех языках легко заметить, если перейти от путаных или расплывчатых понятий к более точным и тщательным исследованиям. Тогда люди убедятся, как сомнительно и неясно значение тех слов, которые в обычном употреблении кажутся очень ясными и определенными. Я присутствовал однажды на собрании очень ученых и остроумных врачей, где случайно возник вопрос, проходит ли какая-нибудь жидкость через нервные волокна. Спор тянулся долго, и обе стороны приводили множество разных доказательств. Имея обыкновение подозревать, что бóльшая часть споров касается более значения слов, нежели действительной разницы в понятиях о вещах, я высказал пожелание, чтобы прежде, чем продолжать спор, они исследовали и установили между собой значение слова «жидкость». Сначала они были немного удивлены предложением, и, будь они людьми менее остроумными, они, быть может, сочли бы его очень легкомысленным и нелепым, потому что все до одного были уверены, что вполне понимают значение слова «жидкость»,

которое, и по моему мнению, не принадлежит к самым трудным именам субстанций. Как бы то ни было, им было угодно принять мое предложение, и по проверке оказалось, что значение этого слова вовсе не было таким твердым и определенным, как они все представляли себе, и что у них у всех оно было знаком разных сложных идей. Это показало им, что спор главным образом касался значения этого термина и что они расходились очень немного в своих мнениях о текучем и тонком веществе, проходящем по нервным каналам, хотя и нелегко было прийти к согласию, нужно ли его называть *жидкостью* или нет; но, когда поразмыслили, признали, что об этом спорить не стоит.

17. *Пример — золото.* Быть может, у меня будет случай указать в другом месте, в какой степени то же самое бывает в большинстве споров, ведущихся с таким жаром. Здесь мы рассмотрим только немного подробнее упомянутый выше пример со словом «золото» и увидим, как трудно точно определить его значение. Я думаю, все согласятся с тем, что оно обозначает тело определенного желтого, блестящего цвета; такую идею связывают с этим названием дети, и для них блестящая желтая часть хвоста павлина — настоящее золото. Другие, находя, что в некоторых частицах материи с этим желтым цветом связана плавкость, делают из этого сочетания сложную идею, которой они дают название «золото» для обозначения одного вида субстанций; таким образом, они исключают из последнего все желтые блестящие тела, превращаемые огнем в золу, и признают принадлежащими к данному виду или охватываемыми словом «золото» только такие субстанции блестящего желтого цвета, которые в огне плавятся, но не сгорают. Другой на том же основании прибавляет вес как качество, связанное с этим цветом не менее тесно, чем плавкость, и считает, что он имеет такое же право включить вес в идею золота и обозначить его названием золота, признавая тем самым несовершенство другой идеи, составленной из тела такого-то цвета и плавкости. И то же самое со всем остальным. И никто не может здесь указать причины, почему одни неразделимые качества, в природе всегда объединенные, следует включить в номинальную сущность, а другие — исключить. Или почему слово «золото», обозначающее вид вещества, из которого сделано кольцо на пальце человека, определяет этот вид по цвету, весу и плавкости лучше, чем по цвету, весу и растворимости в царской водке, ибо растворимость золота в указанной жидкости так же

неотделима от него, как плавление на огне, и оба качества представляют собой лишь отношения данной субстанции к двум другим телам, способным различным образом действовать на нее. В самом деле, на каком основании следует считать плавкость частью сущности, обозначаемой словом «золото», а растворимость — только свойством ее или цвет — частью сущности, а ковкость золота — только свойством? Я хочу этим сказать, что все это лишь свойства, зависящие от реального строения золота, и не что иное, как силы, активные или пассивные в отношении к другим телам, и потому никто не властен определять значение слова «золото» (поскольку оно должно означать такое существующее в природе тело) одной совокупностью идей, которые можно найти в этом теле, более, чем другой, и поэтому значение этого слова неизбежно должно быть очень неопределенным: как было сказано, разные люди замечают разные свойства в одной и той же субстанции, и, я думаю, что вправе утверждать это, никто не замечает всех. Вот почему наши описания вещей очень несовершенны, а слова имеют очень неопределенные значения.

18. *Имена простых идей всего менее сомнительны.* Из сказанного легко заметить, что *имена простых идей*, как было указано выше, *менее всех других могут ввести в заблуждение*, и вот по каким причинам. Во-первых, так как каждая обозначаемая ими идея представляет собой лишь одно восприятие, эти идеи гораздо легче приобрести и удержать в памяти более ясными, чем более сложные идеи; поэтому они не бывают столь неопределенными, какими обычно бывают сложные идеи *субстанций и смешанных модусов*, где нелегко прийти к соглашению относительно точного числа составляющих их простых идей и не так легко удержать это число в памяти. Во-вторых, их всегда относим как к сущности только к тому восприятию, которое они непосредственно обозначают, и именно это отношение делает значения имен субстанций столь трудными по природе и дает повод для стольких споров. Люди, не употребляющие слов в превратном смысле и не устраивающие намеренно каверзы, на знакомом им языке редко ошибаются в употреблении и значении имен простых идей. Слова «белый», «сладкий», «желтый», «горький» заключают в себе очень ясный смысл; всякий точно понимает его или же легко сознает, что не знает его, и постарается узнать его. Но не с такой достоверностью известно, какую именно совокупность простых идей обозначают в употреб-

лении другим [лицом] слова́ «скромность» или «умеренность». И как ни склонны мы считать, что мы хорошо знаем смысл слов «золото» или «железо», однако точная сложная идея, знаками которой они служат другим, не так определенна; и я думаю, очень редко они обозначают точь-в-точь одну и ту же совокупность [идей] у говорящего и слушающего. Отсюда неизбежно происходят ошибки и споры, когда эти названия употребляются в рассуждениях, где людям приходится иметь дело со всеобщими положениями, устанавливать в своем уме всеобщие истины и делать вытекающие из них выводы.

19. *За ними следуют простые модусы.* По этой же причине *имена простых модусов после имен простых* идей *всего менее бывают сомнительными и неопределенными*, особенно имена модусов формы и числа, для которых у людей есть такие ясные и отличные друг от друга идеи. Кто когда-нибудь ошибался в обычном значении слов «семь» или «треугольник», если он хотел понять их? Вообще названия наименее сложных идей каждого вида являются наименее сомнительными.

20. *Наиболее сомнительны имена очень сложных смешанных модусов и субстанций.* Поэтому смешанные модусы, состоящие из немногих и ясных простых идей, обыкновенно имеют не слишком неопределенное значение. Но имена *смешанных модусов*, заключающих в себе большое число простых идей, как было показано, имеют обыкновенно очень сомнительное и неопределенное значение. Имена субстанций еще более отличаются несовершенством и неопределенностью, особенно при философском их употреблении, потому что они обозначают идеи, которые не являются ни реальными сущностями, ни точными изображениями образцов, к которым их относят.

21. *Почему это несовершенство приписывается словам?* Так как большой беспорядок в наших именах субстанций по большей части происходит от недостаточного знания их и от неспособности проникнуть в их реальное строение, то может показаться странным, *почему я приписываю это несовершенство* более *нашим словам*, чем нашему разуму. Это возражение кажется столь справедливым, что я считаю себя обязанным объяснить, почему я следовал данному методу. Я должен признаться, что, когда я только начинал это рассуждение о разуме, да и долгое время после этого, я даже вообще не думал, что в нем будет необходимо какое бы то ни было исследование о словах. Но когда, исследовав происхождение и состав наших идей, я стал рассматривать

объем и достоверность нашего знания [41], я нашел, что это так тесно связано со словами, что если сначала не рассмотреть как следует их важность и способ их обозначения, то о познании можно сказать очень мало ясного и уместного, потому что, трактуя об истине, оно постоянно имеет дело с положениями. И хотя оно ограничивается вещами, однако по большей части оно так много прибегает к посредству слов, что их, по-видимому, едва ли можно отделить от нашего познания. По крайней мере слова так часто являются посредником между нашим разумом и истиной, которую разум должен рассмотреть и постичь, что, подобно *среде*, через которую зрим видимые предметы, они своей неясностью и беспорядком нередко затемняют наше зрение и обманывают наш разум. Если принять во внимание, что заблуждениями, в которые люди вводят себя и других, и ошибками в спорах и понятиях людей мы во многом обязаны словам и их неопределенным или неправильным значениям, то у нас будет основание считать это немалым препятствием на пути к знанию. И по моему мнению, о несовершенстве слов нужно предупреждать, тем более что [до сих пор] не только не обращали на него внимание как на неудобство, но даже, как мы увидим в следующей главе, искусство увеличивать его стало предметом изысканий и приобрело славу учености и тонкости ума. Однако я склонен думать, что если бы несовершенства языка как орудия познания были взвешены более основательно, то бóльшая часть споров, создающих столько шума, прекратилась бы сама собою, а путь к знанию, а, может быть, также к миру стал бы гораздо более свободным, чем в настоящее время.

22. *Это должно учить нас умеренности, когда мы по-своему интерпретируем то, что писали древние авторы.* Так как во всех языках значение слов сильно зависит от мыслей, понятий и идей того, кто их употребляет, то я не сомневаюсь, что оно неизбежно должно быть очень неопределенным [даже] у людей одного языка и одной страны. У греческих писателей это так очевидно, что тот, кто внимательно будет читать их сочинения, найдет почти у каждого из них особый язык, хотя слова одинаковы. Если же добавить к этому естественному для каждой страны затруднению различие стран и отдаленность эпох, в которые ораторы и писатели имели очень различные понятия, темпераменты, обычаи, речевые украшения и обороты и т. д. (причем каждый из этих моментов оказывал на значение их слов свое влияние, между тем как для нас

теперь все это утрачено и неизвестно), то *мы должны быть снисходительны друг к другу при толковании или недопонимании* этих *древних сочинений*. И хотя понять их очень важно, они заключают в себе неизбежные трудности речи, которая (за исключением названий простых идей и некоторых очень ясных вещей) не способна без постоянного определения терминов передавать слушающему мысль и намерение говорящего, не возбуждая в слушателе каких-либо сомнений и неопределенности. А в рассуждениях о религии, праве и нравственности, представляющих собой наиболее важные предметы, и затруднения самые большие.

23. Книги толкователей и комментаторов Ветхого и Нового завета также являются очевидным тому доказательством. Хотя все сказанное в тексте — непреложная истина, однако читатель, право, не может не ошибаться сильно в его понимании. И нет ничего удивительного в том, что воля божья, облекшись в слово, стала подвержена тем сомнениям и неопределенности, которые неизбежно связаны с этим способом передачи, если сам сын божий, пока он был во плоти, был подвержен всем слабостям и недостаткам человеческой природы, за исключением греха. Мы должны восхвалять его благость за то, что он распространил во всем мире столь четкие знаки своих дел и провидения и дал всем людям столько света разума, что даже те, к кому никогда не доходило его писаное слово, не могли (когда начинали исследовать) усомниться ни в существовании бога, ни в необходимости повиноваться ему. Если, следовательно, предписания естественной религии ясны и очень понятны для всех людей и редко оспариваются, если другие полученные путем откровения истины, сообщенные нам в книгах и посредством речи, подвержены обычной и естественной для слов неясности и трудности, то, мне кажется, в соблюдении первых мы должны быть более старательными и усердными, а в навязывании своего собственного мнения и толкования вторых — менее высокомерными, менее упрямыми и надменными.

Глава десятая
О ЗЛОУПОТРЕБЛЕНИИ СЛОВАМИ

1. *Злоупотребление словами.* Помимо естественного несовершенства языка и той неясности и путаницы, которой трудно избежать при употреблении слов, люди при этом способе общения бывают повинны в разных *преднаме-*

ренных ошибках и упущениях, вследствие которых эти знаки становятся менее ясными и отличными друг от друга по своему значению, чем они должны быть по природе.

2. *Во-первых, слова без всяких или без ясных идей.* Во-первых, первое и наиболее очевидное злоупотребление этого рода состоит в употреблении слов без ясных и отличных друг от друга идей или, что еще хуже, знаков без всякого значения. Такие слова бывают двух видов.

I. Во всех языках можно найти ряд слов, которые при рассмотрении окажутся не обозначающими никаких ясных и отличных друг от друга идей ни при своем возникновении, ни при соответствующем их употреблении. Введены они были по большей части различными философскими и религиозными *сектами*. Создатели и покровители последних, желая либо выразить что-нибудь особенное и выходящее за пределы обычных понятий, либо поддержать какие-нибудь странные мнения, либо прикрыть какую-нибудь слабость своей гипотезы, редко обходятся без *изобретения* слов новых и таких, которые при рассмотрении можно справедливо назвать *терминами без значения*. Так как с ними не связывали определенной совокупности идей, когда они впервые были придуманы, или в лучшем случае связали с ними такую совокупность идей, которая при надлежащем рассмотрении оказывается несостоятельной, то не удивительно, что впоследствии в обычном употреблении данной секты такие слова остаются пустыми звуками с незначительным смыслом или без всякого смысла у тех, кто довольствуется тем, что часто произносит их в качестве отличительных признаков своей церкви или школы, но не ломает голову над вопросом, каковы обозначаемые ими точные идеи. У меня нет надобности громоздить здесь примеры: каждый в достаточной мере будет их иметь из чтения и разговоров. Если же кто желает быть лучше снабжен ими, то великие мастера чеканки такого рода терминов — я имею в виду схоластов и метафизиков (к которым, мне кажется, можно причислить всех спорщиков— натурфилософов и моралистов последних веков) — с избытком удовлетворят это желание.

3. II. Есть другие, которые в своем злоупотреблении словами идут еще дальше. Они так мало стараются избегать слов, с которыми в их первичном обозначении едва ли связаны какие-нибудь ясные и отличные друг от друга идеи, что по непростительной небрежности часто *употребляют* вообще *без всякого определенного смысла слова*, с которыми правильность употребления языка связа-

ла очень важные идеи. «Мудрость», «слава», «милость» и т. д. — все это слова, довольно обычные в устах каждого. Но если бы у тех очень многих лиц, которые их употребляют, спросили, что они подразумевают под ними, они были бы в затруднении и не знали бы, что отвечать,— это ясное доказательство того, что хотя они и выучили эти звуки, которые всегда вертятся у них на языке, однако в их уме нет определенных идей, которые нужно было бы передать другим посредством этих звуков.

4. *Причина в том, что названия заучиваются раньше, чем относящиеся к ним* идеи. *Люди, привыкшие* с колыбели *заучивать* легковоспринимаемые и запоминающиеся *слова раньше, чем они узнают* или составят *сложные идеи*, которые связаны с ними или которые можно найти в вещах, *ими*, как думают, *обозначаемых, обыкновенно продолжают поступать так* всю свою жизнь; и, не давая себе труда, необходимого для установления в уме определенных идей, они пользуются своими словами для обозначения тех нетвердых и путаных понятий, какие есть у них, довольствуясь тем, что употребляют те же слова, что и другие люди, как будто самый звук необходимо заключает в себе один и тот же постоянный смысл. Хотя люди обычно довольствуются этим, однако, когда в обычных житейских обстоятельствах они желают, чтобы их точно понимали, они делают знаки, пока их наконец не поймут. Но, когда люди начинают рассуждать о своих верованиях или интересах, это отсутствие значения в их словах, явно наполняет их рассуждение массой пустого, непонятного шума и говора, особенно в вопросах морали, где слова по большей части обозначают произвольные и многочисленные совокупности идей, которые в природе не связаны между собой регулярно и постоянно, и где поэтому часто думают только о пустых звуках или в лучшем случае связывают с ними очень неясные и неопределенные понятия. Люди берут те слова, которые находят в употреблении среди окружающих, и, чтобы не могло казаться, что они не знают, что ими обозначается, употребляют их уверенно, не ломая себе головы над тем, имеют ли они какой-нибудь определенный, закрепленный за ними смысл, причем помимо этого удобства они достигают и другого преимущества: если они редко бывают правы в таких рассуждениях, то столь же редко их можно уличить в неправде. Ибо стараться вывести из заблуждения тех людей, у которых нет твердых понятий, все равно что отнимать жилище у бродяги, у которого нет определен-

ного местожительства. Мне думается, это именно так. И каждый может наблюдать на себе и других, так ли это или нет.

5. *Во-вторых, неустойчивое употребление слов.* Во-вторых, другое значительное злоупотребление словами — это *непоследовательность* в пользовании ими. Трудно найти рассуждение по какому-нибудь вопросу, особенно по спорному, где при внимательном чтении нельзя было бы не заметить, что одни и те же слова (и обычно самые важные в рассуждении, вокруг которых вращается спор) употребляются то для одной совокупности простых идей, то для другой, а это и есть полное злоупотребление языком. Слова должны быть знаками моих идей и объяснять их другим не в силу какого-нибудь естественного значения, но в силу произвольного назначения. Поэтому, когда я обозначаю ими то одно, то другое, это явный обман и злоупотребление. Если это делается умышленно, то это может быть только большой глупостью или еще большей нечестностью. Обозначать в беседах или рассуждениях одними и теми же словами разные совокупности простых идей было бы так же честно, как в расчетах с другими обозначать одними и теми же цифрами то одну совокупность единиц, то другую (например, обозначать цифрой 3 то три, то четыре, то восемь). Я хотел бы знать, кто стал бы иметь дело с людьми, которые поступали бы так в своих расчетах. Если бы кто говорил так в торговых делах и называл бы восемь то семью, то девятью, смотря по тому, что для него выгоднее, его немедленно заклеймили бы одним из двух имен, постоянно вызывающих у людей отвращение. А в рассуждениях и ученых спорах совершенно такой же образ действия обычно считается остроумием и ученостью, хотя, мне кажется, что это бóльшая нечестность, чем подделка счетов при вычислении долга, и обман больше, поскольку истина важнее и ценнее денег.

6. *В-третьих, намеренная неясность, создаваемая неверным употреблением.* В-третьих, другое злоупотребление языком состоит в *умышленной неясности*, когда употребляют старые слова в новом и необычном значении, или вводят новые и двусмысленные термины без определения их, или так соединяют слова, что можно перепутать их обычное значение. Всего более отличалась в этом направлении перипатетическая философия, но и другие школы были не совсем свободны от этого. Едва ли есть среди них такие, которым, столкнувшись с трудностями (таково несовершенство человеческого познания), не

хотелось бы прикрыть их неясностью терминов и спутыванием значений слов, чтобы, опустив как бы завесу тумана перед глазами, воспрепятствовать этим обнаружению их слабых сторон. Что «тело» и «протяженность» в обычном употреблении обозначают две различные идеи, ясно всякому, кто хоть немного поразмыслит. В самом деле, если бы значения этих слов совершенно совпадали, выражения «тело протяженности» и «протяженность тела» были бы одинаково точны и понятны. И все-таки некоторые люди находят необходимым спутывать их значения. Логика и свободные науки, как они разрабатывались в школах, создали славу этому злоупотреблению и вредному смешению значений слов. Прославленное искусство спорить во многом усилило естественное несовершенство языков, поскольку оно применялось и приспособлялось более к тому, чтобы спутать значения слов, нежели к тому, чтобы приобрести знание о вещах и раскрыть истину о них. И ознакомившийся с учеными сочинениями этого рода убедится, что слова там гораздо более неясны, недостоверны и неопределенны в своем значении, чем в обычном разговоре.

7. *Логика и диспуты во многом способствовали этому.* Так непременно бывает там, где способности и ученость человека оцениваются по его умению *спорить*. И если победам, зависящим здесь более всего от изящества и изысканности слов, сопутствует слава и награда, то не удивительно, что применяемое таким образом остроумие людей так запутывает, затемняет и утончает значения звуков, что всегда найдется что возразить или сказать в защиту какого-либо [решения] вопроса, ибо победу присуждают не тому, на чьей стороне истина, а тому, за кем остается последнее слово в споре.

8. *Называя это утонченностью.* Это искусство, совершенно бесполезное и, по моему мнению, прямо противоположное подлинным путям к знанию, до сих пор выступало под похвальными и почтенными названиями «утонченность» и «проницательность»; его одобряли школы, его поощряла некоторая часть ученого мира. И не удивительно, что философы древности (я имею в виду спорящих и вздорящих философов, которых остроумно и не без основания осуждал Лукиан [42]), а затем схоласты, стремясь к славе и почету за свои великие и всеобъемлющие познания, претендовать на которые гораздо легче, чем действительно их приобрести, нашли очень удобным прикрыть свое невежество искусным и необъяснимым сплетением запутанных слов и возбудить в других восхищение к себе с помощью

непонятных терминов, которыми тем более легко породить изумление, что понять их невозможно. Между тем вся история показывает, что эти глубокие ученые были не умнее и не полезнее окружающих их людей и принесли очень немного выгоды человеческой жизни и тому обществу, в котором они находились, если только не считать делом, полезным для людей и достойным похвалы и награды, изобретение новых слов без новых вещей, к которым можно было бы применять их, запутывание и затемнение смысла старых слов и порождение таким образом всяких сомнений и споров.

9. *Такая ученость приносит очень мало пользы обществу.* В самом деле, вопреки всем этим ученым, спорщикам, всеведущим докторам все государства мира были обязаны мирной жизнью, безопасностью и свободой государственным деятелям, незнакомым со схоластикой, а успехами в полезных искусствах — необразованным и презренным ремесленникам (а это кличка презрительная). Тем не менее это искусное невежество, эта *ученая галиматья* в последние века получила большое распространение благодаря корыстолюбию и ловкости людей, видевших самый легкий путь к той степени влияния и власти, которой они достигли, в том, чтобы людей деловых и необразованных забавлять мудреными словами, а людей остроумных и праздных занимать запутанными спорами о непонятных терминах и постоянно держать их вовлеченными в этот бесконечный лабиринт. Кроме того, самый легкий способ добиться признания или защищать странные и нелепые учения — это окружить их легионами неясных, двусмысленных и неопределенных слов, благодаря которым, однако, такие убежища похожи более на притоны разбойников или на лисьи норы, чем на крепости благородных воинов. И если таких людей трудно выбить из укреплений, то не вследствие прочности последних, а из-за терновников и шипов, из-за темной чащи, которой они себя окружают. Так как неправда неприемлема для человеческого ума, то для защиты нелепости остается только неясность.

10. *Но она портит средства познания и сообщения.* Так ученое невежество и искусство держать подальше от истинного познания даже любознательных людей распространилось в мире и многое запутало, хотя претендовало на обогащение разума познаниями. Мы видим, что другие, благомыслящие и умные люди, которым ни воспитание, ни природные способности не дали такой *остроты ума*, могут

понятно изъясняться друг с другом и пользоваться благами языка в его безыскусном употреблении. Но хотя люди неученые достаточно хорошо понимали слова «белый», «черный» и т. д. и имели твердые понятия идей, обозначаемых этими словами, нашлись философы, у которых хватило учености и *утонченности*, чтобы доказывать, что *снег черен*, т. е. что *белое черно* [43]. При этом их преимущество было в том, что они портили орудия и средства рассуждения, беседы, обучения и общения, с большим искусством и *утонченностью* занимаясь только тем, что запутывали и смешивали значения слов, и таким образом делали язык менее полезным, чем он был в результате своих действительных недостатков,— способность, которая не дана людям необразованным.

11. *Она столь же полезна, как и перепутывание звуков, которые соответствуют буквам.* Эти ученые люди просвещали человеческий разум и улучшали жизнь людей в такой же степени, как тот, кто изменил бы значение общеизвестных букв и благодаря тонкой ученой изобретательности, далеко превосходящей способности необразованных, тупых и простых людей, показал бы в своем способе письма, что он может ставить *А* вместо *Б*, *Д* вместо *Е* и т. д., к великому восхищению и выгоде своего читателя. Ставить слово «черный», которым условились обозначать одну определенную чувственную идею, вместо идеи, отличной от нее или ей противоположной, т. е. называть снег *черным*, так же бессмысленно, как ставить знак *А* — букву, которой условились обозначать одну модификацию звука, производимую определенным движением органов речи,— знаком *Б*, которым условились обозначать другую модификацию звука, производимую другим определенным движением органов речи.

12. *Это искусство внесло путаницу в религию и правосудие.* Это зло не ограничивалось логическими тонкостями и вычурными пустыми умозрениями. Оно вторглось в очень важные дела человеческой жизни и общества, затемнило и запутало существенные истины права и богословия, внесло в человеческие дела путаницу, беспорядок и неуверенность и если не разрушило, то сделало в значительной мере бесполезными два великих руководящих принципа — религию и правосудие. К чему послужила бóльшая часть толкований и споров о законах божественных и человеческих, если не к тому, что сделала содержание их более сомнительным и запутала их смысл? Разве результатом этих разнообразных вычурных дистинкций и тонких ухищрений

не была лишь неясность и неопределенность, делающая слова еще более непонятными и оставляющая читателя в еще большем затруднении? Как еще получается, что государей легко понимают в их обычных приказаниях, когда они говорят или пишут своим слугам, и не понимают, когда они обращаются к своему народу в своих законах? И как я заметил раньше, разве не бывает часто так, что человек средних способностей очень хорошо понимает читаемый им текст или закон, пока не обратится к толкователю или не пойдет к адвокату, который своими объяснениями добьется того, что слова или вообще ничего не будут обозначать, или будут обозначать то, что ему угодно?

13. *Оно не должно считаться ученостью.* Я не буду рассматривать здесь, были ли причиной этого частные интересы этих профессий. Но я ставлю на обсуждение вопрос: не лучше ли было бы для человечества, которому важно знать вещи, как они есть, и поступать, как ему надлежит, а не тратить жизнь на то, чтобы вести разговоры о вещах и швыряться словами,— не лучше ли было бы, говорю я, чтобы употребление слов сделалось ясным и точным, чтобы язык, данный нам для усовершенствования знаний и укрепления связи в обществе, употреблялся не для того, чтобы лишать истину ясности и потрясать права народа, заволакивать туманом и делать непонятными нормы нравственности и религию, а если это и будет случаться, то чтобы подобный образ действий по крайней мере не признавался ученостью и знанием? [44]

14. *В-четвертых, слова принимаются за вещи.* В-четвертых, еще одно значительное *злоупотребление словами состоит в том, что слова принимают за вещи.* В некоторой степени это касается всех названий вообще, но главным образом названий субстанций. Этим злоупотребляют всего более люди, ограничивающие свои мысли какой-нибудь одной системой и проникающиеся твердой верой в совершенство раз принятой гипотезы; они приходят к убеждению, что термины их секты настолько соответствуют природе вещей, что совершенно согласуются с их действительным существованием. Какой питомец перипатетической философии не считает десяти слов, обозначающих десять категорий, в точности сообразными с природой вещей? Какой приверженец этой школы не убежден в реальности *субстанциальных форм*, *растительных душ*, *боязни пустоты*, *интенциональных видов*? Этим словам люди научились при самом вступлении в область знания;

они видели, какое большое значение придают им их учителя и системы; они не могут поэтому отказаться от мнения, что слова эти сообразны с природой и представляют собой нечто действительно существующее. У *платоников* есть своя «мировая душа», у *эпикурейцев* — свое «стремление к движению» в их «атомах, находящихся в покое». Едва ли существует философская школа без определенного ряда выражений, которых другие не понимают. Но эта тарабарщина, которая при слабости человеческого разума так хорошо служит для оправдания невежества людей и для прикрытия их заблуждений, благодаря постоянному употреблению у людей одного и того же племени кажется самой важной частью языка, наиболее значащей из всех его частей. И если бы где-нибудь благодаря преобладанию такой доктрины получили общее признание *воздушные* и *эфирные повозки*, то нет сомнения, что эти термины запечатлелись бы в человеческих умах и настолько же укрепляли бы их убеждения относительно реальности подобных вещей, насколько до сих пор достигали этого *формы* и *интенциональные виды* у *перипатетиков*.

15. *Пример — материя.* Внимательное чтение философских писателей в достаточной мере покажет, насколько *принятие названий за вещи* способно *вводить в заблуждение разум*, и, быть может, в словах, относительно которых едва ли можно было это предполагать. Я приведу только один пример, и очень простой. Сколько было запутанных споров о *материи*, как если бы действительно нечто подобное существовало в природе отдельно от *тела*, так как очевидно, что слово «материя» обозначает идею, отличную от идеи тела! Ведь если бы обозначаемые этими двумя терминами идеи были совершенно тождественны, можно было бы безразлично ставить везде один термин вместо другого. Но мы видим, что хотя утверждение «все тела состоят из одной материи» правильно, но нельзя сказать, что «все материи состоят из одного тела». Мы обычно говорим, что «одно *тело* больше другого...», но утверждение «одна *материя* больше другой» звучит дико (и, по моему мнению, никогда не употребляется). Отчего это? Очевидно, оттого, что хотя *материя* и *тело* в действительности не отличаются друг от друга и где есть одно, там есть и другое, однако слова «материя» и «тело» обозначают два различных понятия, из которых одно неполное и составляет только часть другого. В самом деле, «тело» обозначает субстанцию плотную, протяженную, с определенной формой; «материя» же есть

часть понятия субстанции и понятие более смутное, так как, по моему мнению, оно употребляется для обозначения субстанции и плотности тела без его протяженности и формы. Вот почему, когда мы говорим о *материи*, мы всегда говорим о ней как о чем-то одном: она на самом деле ясно заключает в себе только идею плотной субстанции, которая везде одна и та же, везде однообразна. Раз наша *идея материи* такова, мы так же мало можем представлять себе, или говорить, или мыслить о различных *материях* в мире как о различных плотностях, несмотря на то что мы можем и представлять себе, и говорить о различных телах, потому что протяженность и форма могут изменяться. Но плотность не может существовать без протяженности и формы; поэтому то обстоятельство что [слово] «материя» принимают за имя чего-то реально существующего под таким определением, несомненно, вызвало те непонятные и невразумительные рассуждения и споры о «Materia prima» [45], которыми полны были головы и книги философов. В какой степени подобное несовершенство или злоупотребление может касаться множества других общих терминов, предоставляю обсудить другим. Но мне кажется, я по крайней мере могу сказать: у нас на свете было бы гораздо меньше споров, если бы слова принимались за то, что они есть, [т. е.] только за знаки наших идей, а не за самые вещи. Ведь когда мы спорим о термине «материя» или другом подобном, мы на деле спорим лишь о том, соответствует ли точная идея, которую мы выражаем этим звуком, чему-нибудь реально существующему в природе или нет. И если бы люди указывали, какие идеи они обозначают употребляемыми ими словами, то при исследовании и защите истины не было бы и половины той неясности и тех споров, какие бывают теперь.

16. *Это закрепляет заблуждения.* Каковы бы, однако, ни были неудобства от таких ошибок в словах, я уверен в том, что путем постоянного и привычного употребления они привлекают людей к понятиям, очень далеким от истины вещей. Трудное дело — убедить кого-нибудь в том, что слова, которые употреблял его отец, школьный учитель, приходский священник или другой такой же почтенный наставник, не обозначают ничего реально существующего в природе. В этом, быть может, *не последняя причина того, что людям так трудно отказаться от своих заблуждений*, даже в чисто философских вопросах, где их интересует лишь одно — истина. Так как слова, которые они долгое время употребляли, остаются твердо в их уме, то не

удивительно, что и связанные с ними ложные понятия не могут быть устранены.

17. *В-пятых, обозначают словами то, чего они не могут выразить.* В-пятых, еще одно *злоупотребление словами состоит в обозначении ими вещей, которых они вовсе не выражают или не могут выразить.* Мы можем наблюдать относительно общих имен субстанций, лишь номинальная сущность которых известна нам, что, когда мы вводим их в предложения и что-то утверждаем о них или отрицаем, мы большей частью молчаливо предполагаем или имеем в виду, что они обозначают реальную сущность определенного вида субстанций. Когда кто-нибудь говорит: «Золото ковко», он подразумевает и хочет внушить не одно только утверждение, что *то, что я называю золотом, ковко* (хотя в сущности утверждение сводится к этому), а нечто большее, а именно что *золото*, т. е. *то, что обладает реальной сущностью золота, ковко.* А такое утверждение сводится к тому, что *ковкость зависит и неотделима от реальной сущности золота.* Но так как человек не знает, в чем состоит эта реальная сущность, то ковкость на деле связывается в его уме не с сущностью, которой он не знает, а со звуком «золото», ее обозначающим. Так, когда мы говорим, что «разумное существо» есть хорошее определение человека, а «существо без перьев, двуногое, с плоскими ногтями» — плохое, мы совершенно очевидно предполагаем, что слово «человек» в этом случае обозначает реальную сущность какого-то вида и что мы хотели указать, что слова «разумное существо» описывают эту реальную сущность лучше, чем слова «существо двуногое, с плоскими ногтями, без перьев». Иначе почему же Платон не мог свою сложную идею, составленную из идей некоего тела, отличающегося от других определенной формой и другими внешними признаками, с такой же точностью обозначить словом ἄνθρωπος, или «человек», с какой Аристотель образовал сложную идею, получившую у него название ἄνθρωπος, или «человек», из соединения тела и способности рассуждать, если не потому, что предполагали, будто слово ἄνθρωπος, или «человек», обозначает не то, что оно выражает, а нечто отличное от идеи, которую человек, как он утверждает, хотел бы им выразить?

18. *Например, слова употребляют для выражения реальных сущностей субстанций.* Правда, имена субстанций были бы гораздо более полезными, а предложения с ними гораздо более достоверными, если бы реальные сущности субстанций были теми идеями в нашем уме,

которые обозначаются этими словами. Но именно из-за отсутствия таких реальных сущностей наши слова дают так мало знания или достоверности в наших рассуждениях о них; вот почему для того, чтобы устранить по возможности это несовершенство, мы на основании скрытого предположения обозначаем словами вещь, обладающую данной реальной сущностью, как будто мы этим сколько-нибудь ближе к ней подходим. Слова «человек», «золото» на деле обозначают лишь сложную идею свойств, объединенных в определенном виде субстанций; но едва ли есть люди, которые при употреблении этих слов часто не предполагали бы, что каждое из этих слов обозначает вещь, обладающую реальной сущностью, от которой зависят данные свойства. Однако, когда мы хотим обозначить словами нечто не входящее в нашу сложную идею, знаком чего употребляемое нами имя никак не может быть, это не только не уменьшает несовершенство наших слов, но, как явное злоупотребление, даже увеличивает его.

19. *Поэтому мы считаем, что не всякое изменение в нашей идее субстанций изменяет вид.* Это объясняет нам, почему в *смешанных модусах* при устранении или изменении какой-нибудь идеи, входящей в состав сложной идеи, ее признают другой, т. е. идеей другого вида, как это очевидно из идеи *нечаянного убийства*, *непреднамеренного убийства*, *преднамеренного убийства*, *отцеубийства* и т. д. Причина здесь в том, что сложная идея, обозначаемая данным именем, есть в одно и то же время и реальная и номинальная сущность; и данное имя не приписывают, хотя бы и скрыто, никакой другой сущности. Не то с *субстанциями*. Так, хотя один человек включает в свою сложную идею, называемую золотом, то, что другой исключает, и *наоборот*, но люди обыкновенно не считают, что от этого изменяется вид, потому что в уме своем они тайно относят это название к реальной неизменной сущности какой-нибудь существующей вещи, от которой зависят данные свойства, и считают его связанным с ней. Про того, кто присоединяет к своей сложной *идее золота* идеи [химической] устойчивости, или растворимости в царской водке, которых он раньше не включал в нее, не думают, что он изменил вид, а считают, что у него лишь более совершенная идея благодаря присоединению другой простой идеи, на деле всегда связанной с остальными, из которых состояла его прежняя сложная идея. Но такое отнесение имени к вещи, идеи которой у нас нет, не только не приносит никакой помощи, но даже способствует

созданию еще больших затруднений. В самом деле, благодаря молчаливому отнесению к реальной сущности данного вида предметов слово «золото» (которое как обозначение более или менее полной совокупности простых идей в обычных разговорах довольно хорошо указывает данный вид предметов) вообще теряет всякое значение, поскольку оно обозначает то, идеи чего у нас вообще нет, и потому при отсутствии самого предмета не может выражать ровно ничего. Сколько бы ни считали, что это одно и то же, при надлежащем рассмотрении все же найдут, что рассуждать о «золоте» по названию и рассуждать о частице самого тела, например о лежащем перед нами кусочке *листового золота*,— это совершенно различные вещи, хотя в разговоре мы вынуждены заменять вещь названием.

20. *Причиной злоупотребления является предположение, что природа всегда действует одинаково.* По моему мнению, очень сильно склоняет людей заменять названиями реальные сущности *видов* упомянутое выше предположение, что природа при образовании вещей действует по правилам и устанавливает для каждого из этих *видов* пределы, давая совершенно одинаковое реальное внутреннее строение каждой особи, которую мы причисляем к виду под одним общим названием. Между тем всякий, кто наблюдает их различные качества, едва ли может сомневаться в том, что многие особи, которым дано одно имя, по своему внутреннему строению так же отличаются друг от друга, как и те, что обозначаемы различными видовыми именами. Как бы то ни было, *из-за предположения, что одно и то же видовое имя всегда сопровождает совершенно одно и то же внутреннее строение, люди легко принимают* эти *имена за представителей* этих реальных *сущностей*, хотя на деле они обозначают лишь сложные идеи, которые имеются в уме тех, кто их употребляет. Так что, если можно так выразиться, люди обозначают одну вещь, но считают ее за что-то иное либо подставляют ее вместо чего-то иного; имена же при такого рода употреблении не могут не порождать в рассуждениях большую неясность, особенно у людей, основательно впитавших в себя учение о *субстанциальных формах*, которыми, по их твердому убеждению, определяются и различаются разные виды вещей.

21. *Это злоупотребление заключает в себе два ложных предположения.* Но как бы ни было неразумно и нелепо обозначать нашими именами идеи, которых у нас нет, или (что одно и то же) сущности, которых мы не знаем, так как

на деле это значит превращать наши слова в ничего не обозначающие знаки, для всякого сколько-нибудь размышляющего об употреблении слов людьми очевидно, что нет явления более обычного. Когда кто-нибудь спрашивает, *человек* или нет тот или иной видимый им предмет, положим обезьяна или урод, ясно, что вопрос не в том, соответствует ли данный единичный предмет сложной идее, выражаемой словом «человек», а в том, заключает ли он в себе реальную сущность вида вещей, который, по его мнению, обозначается словом «человек». В таком употреблении имен субстанций заключаются следующие ложные предположения:

во-первых, будто есть некоторые определенные сущности, согласно которым природа создает все единичные вещи и по которым они разделяются на *виды*. Что каждая вещь имеет реальное строение, которое делает ее тем, что она есть, и от которого зависят ее воспринимаемые чувствами качества, это несомненно. Но я думаю, выше было доказано, что это не определяет ни нашего различения и распределения *видов*, ни пределов для их имен;

во-вторых, здесь есть и молчаливый намек, будто у нас есть идеи этих предполагаемых сущностей. К чему, в самом деле, спрашивать, обладает ли та или другая вещь реальной сущностью вида «человек», если бы мы не предполагали, что такая видовая сущность известна? А это совершенно ложное предположение. Поэтому употребление названий в качестве обозначений идей, которых у нас нет, неизбежно должно порождать большую путаницу в наших беседах и рассуждениях о них и быть большим неудобством в общении посредством слов.

22. *В-шестых, предположение, что слова имеют определенное и очевидное значение.* В-шестых, есть еще другое *злоупотребление словами*, более распространенное, но, быть может, обращавшее на себя меньше внимания. Оно состоит в том, что из-за долгой и естественной привычки связывать со словами определенные идеи люди склонны *считать связь между словами и значением*, в котором они употребляются, *столь тесной и необходимой*, что совершенно уверены, что нельзя не понимать их смысл и поэтому следует удовлетворяться передаваемыми словами, как если бы не подлежало сомнению, что при употреблении этих общепринятых звуков говорящий и слушающий необходимо имеют совершенно одни и те же идеи. Предполагая поэтому, что, когда они употребили в разговоре какой-нибудь термин, они тем самым как бы представили

другим самое вещь, о которой говорят, и подобным же образом считая, что слова других так же естественно обозначают именно то, для чего они сами привыкли употреблять их, они никогда не дают себе труда растолковать смысл своих собственных слов или ясно понять смысл слов других. Отсюда обычно происходят толки и споры, не приводящие к успеху и ни для кого не поучительные. А люди принимают за постоянные, обычные признаки согласованных понятий слова, которые на деле представляют собой лишь произвольные и неустойчивые знаки их собственных идей. И все-таки люди находят странным, если кто-нибудь в разговоре или споре (где это часто совершенно неизбежно) иногда спросит о смысле употребленных терминов, хотя споры показывают с очевидностью — и это можно наблюдать в разговоре каждый день,— что мало есть таких имен сложных идей, которые у двух собеседников обозначали бы совершенно одну и ту же совокупность. Почти каждое слово может здесь служить примером. Нет термина употребительнее слова «жизнь». Почти всякий сочтет оскорблением вопрос, что же он под ним подразумевает. И все-таки когда возникает вопрос, обладает ли жизнью растение, находящееся в семени уже в готовом виде, жив ли зародыш в яйце до высиживания или человек в обмороке без чувств и движения, легко заметить, что употреблению такого известного слова, как «жизнь», не всегда сопутствует ясная, отчетливая, установившаяся идея. Правда, у людей обыкновенно бывают некоторые грубые и смутные представления, для которых они употребляют обычные слова своего языка, и такое неопределенное употребление их слов в достаточной мере служит им в обыкновенных разговорах и делах. Но его недостаточно для философских исследований. Познание и рассуждение требуют точных, определенных идей. Хотя люди не так невыносимо тупы, чтобы не понимать того, что говорят другие, не спрашивая у них объяснения терминов, и не так докучливо придирчивы, чтобы поправлять других в употреблении слов, которые они слышат от них, но, где речь идет об истине и познании, я не знаю, какая может быть вина в желании получить объяснение слов, смысл которых кажется сомнительным, и почему стыдно признаться в том, что не знают, в каком значении другой употребляет свои слова, ибо нет другого пути достоверно узнать это, кроме осведомления у другого. Это злоупотребление — принятие слов на веру — нигде не имеет такого широкого распространения и столь плохих последствий,

как среди ученых. Многочисленность и упрямство споров, которые произвели такие опустошения в интеллектуальном мире, есть главным образом следствие этого плохого употребления слов. Хотя обычно полагают, что в книгах и многочисленных спорах, которые возбуждают мир, можно найти огромное разнообразие мнений, по-моему, самое большее, что можно сказать о рассуждениях спорящих между собой ученых разных школ,— это то, что они говорят на разных языках. Ибо я склонен думать, что когда они перестают обращать внимание на термины и думают о вещах и знают, что́ они думают, то они все думают одно и то же, хотя, возможно, желали они разного.

23. *Цели языка. Во-первых, передача наших идей.* Закончим рассмотрение несовершенства языка и злоупотреблений им. Главные *цели языка в наших разговорах с другими* — следующие три. Во-первых, *сообщение* мыслей или идей одного человека другому. Во-вторых, достижение этого со всей возможной легкостью и быстротой. В-третьих, *передача знания* о вещах. Когда не достигают какой-нибудь из этих трех целей, это значит, что речью злоупотребляют или же она имеет недостатки.

Во-первых, слова не достигают первой из этих целей, не представляют идей одного человека пониманию другого: во-первых, когда слова употребляются людьми без определенных идей в их уме, знаками которых они должны быть; во-вторых, когда общепринятые в каком-нибудь языке имена прилагаются к идеям, к которым они не прилагаются в обычном употреблении; в-третьих, когда они употребляются очень неопределенно, обозначая то одну, то другую идею.

24. *Во-вторых, быстрое достижение этого.* Во-вторых, люди не передают своих мыслей со всей возможной быстротой и легкостью, когда у них есть сложные идеи без особых названий для них. Иногда это недостаток самого языка, в котором нет подходящего слова для данного значения; иногда в этом повинен человек, еще не узнавший названия той идеи, которую он хочет объяснить другому.

25. *В-третьих, передача знания о вещах.* В-третьих, слова не передают никакого знания о вещах, когда идеи людей не соответствуют реальности вещей. Хотя этот недостаток коренится в наших идеях, сообразных природе вещей не настолько, насколько их могли бы сделать такими внимание, изучение и прилежание, однако он распространяется и на наши слова, когда мы употребляем их

в качестве знаков реальных вещей, никогда, однако, в действительности не существовавших.

26. *Почему слова у людей не достигают всех этих целей?* Во-первых, тот, у кого есть слова какого-нибудь языка, но нет в уме отличных друг от друга идей, к которым можно было бы их отнести, производит лишь шум без смысла и значения, когда употребляет в разговоре эти слова. И каким бы ученым он ни казался из-за употребления мудреных слов или ученых терминов, он продвигается благодаря этому в познании не больше, чем в обучении тот, кто в своих занятиях ограничился бы одними заглавиями книг, не владея их содержанием. Ибо все такого рода слова равносильны простым звукам, и ничему другому, как бы верно ни применяли при их включении в речь грамматические правила или соразмерность удачных периодов.

27. Во-вторых, тот, у кого есть сложные идеи, но нет отдельных имен для них, не в лучшем положении, чем книгопродавец, у которого на складе книги лежат непереплетенными и без заглавий, так что он может ознакомить других с ними, лишь показывая разрозненные листы и долго о них рассказывая. Такой человек испытывает затруднения в разговоре от недостатка слов для передачи своих сложных идей, с которыми он поэтому вынужден знакомить путем перечисления составляющих их простых идей, и часто он поставлен в необходимость употреблять двадцать слов для выражения того, что другой обозначает одним лишь словом.

28. В-третьих, того, кто не всегда ставит один и тот же знак для одной и той же идеи, а употребляет одни и те же слова то в одном, то в другом значении, следует в [философских] школах и в обычном общении считать таким же честным человеком, каким на рынке и на бирже считают того, кто под одним и тем же названием продает разные вещи.

29. В-четвертых, кто прилагает слова какого-нибудь языка к идеям, отличным от тех, к которым прилагает их обычное употребление данной страны, тот при помощи таких слов не будет в состоянии передать другим без определения своих терминов много истины и света, как бы ни был его собственный разум заполнен ими. Ибо как бы ни были звуки общеизвестны, как бы легко ни воспринимались они слухом привыкших к ним людей, но, обозначая не те идеи, с которыми они обычно связаны, и не вызывая их в уме слушателей, они не могут передавать мысли человека, употребляющего их таким образом.

30. В-пятых, кто выдумал себе субстанции, никогда не существовавшие, кто набил себе голову идеями, которые не имеют никакого соответствия в реальной природе вещей, но которым он дает установившиеся и определенные имена, тот в состоянии наполнить свою речь и, может быть, чужую голову фантастическими вымыслами собственного мозга, но будет очень далек от того, чтобы продвинуться этим хоть на йоту в действительном и истинном познании.

31. У кого есть названия без идей, у того нет смысла в словах, тот произносит лишь пустые звуки. У кого есть сложные идеи, но нет имен для них, тому не хватает свободы и быстроты в его выражениях, тот вынужден прибегать к перифразам. Кто употребляет свои слова вольно и неопределенно, того или не будут слушать, или не поймут. Кто употребляет свои слова для идей не в обычном их значении, тому не хватает точности в языке, тот говорит тарабарщину. А у кого идеи субстанций не согласуются с реальным существованием вещей, у того нет в разуме материала для истинного познания, и вместо этого [он] имеет лишь *химеры*.

32. *Как обстоит дело с субстанциями?* В наших понятиях о субстанциях мы испытываем все указанные неудобства. Например: 1) тот, кто употребляет слово «тарантул», не имея представления или идеи о том, что оно обозначает, произносит хорошее слово, но вообще под этим ничего не подразумевает; 2) кто во вновь открытой стране увидит различные неизвестные ему дотоле породы животных и растений, может иметь такие же верные идеи их, как идеи лошади или оленя, но говорить о них может лишь описательно, пока не узнает имен, которыми обозначают их местные жители, или не даст им имен сам; 3) кто обозначает словом «тело» то одну лишь протяженность, то протяженность вместе с плотностью, тот своей речью вводит в большое заблуждение; 4) кто дает имя «лошадь» идее, которую обыкновенно называют «мул», говорит неточно, и его не поймут; 5) кто думает, что слово «кентавр» обозначает некоторое реальное существо, тот обманывает самого себя и принимает по ошибке слова за вещи.

33. *Как обстоит дело с модусами и отношениями?* В модусах и отношениях вообще мы испытываем лишь первые четыре из указанных неудобств: 1) я могу иметь в своей памяти имена модусов, например «благодарность» или «милосердие», и не иметь, однако, связанных с этими именами точных идей; 2) я могу иметь идеи и не знать относящихся к ним имен. Например, я могу иметь идею о

человеке, пьющем до того, что у него изменяется цвет лица и настроение, язык заплетается, глаза наливаются кровью, ноги изменяют, и тем не менее я могу не знать, что это называется *опьянением*; 3) я могу иметь идеи добродетелей или пороков и имена для них, но употреблять их ошибочно, например когда я даю имя «бережливость» идее, которую другие называют и обозначают словом «скупость»; 4) я могу употреблять эти слова то в одном, то в другом значении; 5) но в модусах и отношениях я не могу иметь идей, не соответствующих существующим вещам. Модусы — это сложные идеи, произвольно образованные умом, а отношение есть лишь мой способ рассматривать вместе две вещи и сравнивать их и, следовательно, тоже идея, образованная мною самим. Едва ли может поэтому оказаться, что эти идеи не соответствуют какой-нибудь существующей вещи: они имеются в уме не как копии вещей, созданных природой по своим правилам, и не как свойства, необходимо вытекающие из внутреннего строения, или сущности, какой-нибудь субстанции, но как своего рода образцы, запечатленные в памяти вместе с названиями, связанными с ними, для наименования действий и отношений, по мере того как последние получают существование. Ошибка обыкновенно состоит в том, что я даю своим представлениям неверное название. И так как я употребляю слова не в том смысле, как другие, меня не понимают и считают, что у меня неверные идеи о вещах, между тем как я даю им неверные названия. Лишь в том случае, когда 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.

34. *В-седьмых, образная речь есть также злоупотребление языком.* Так как остроумие и воображение находят себе доступ в мире легче, чем сухая истина и действительное познание, то едва ли считают, что *образные выражения* и игра слов являются несовершенством языка или *злоупотреблением* им. Я признаю, что в разговорах, где мы ищем скорее удовольствия и наслаждения, чем поучений и обогащения знаниями, едва ли могут считаться недостатками украшения, заимствуемые из этого источника. Но если мы говорим о вещах, как они есть, мы должны признать, что всякое риторическое искусство, выходящее за пределы того, что вносит порядок и ясность, всякое ис-

кусственное и образное употребление слов, какое только изобретено красноречием, имеет в виду лишь внушать ложные идеи, возбуждать страсти и тем самым вводить в заблуждение рассудок и, следовательно, на деле есть чистый обман. Поэтому, как бы ни было похвально или допустимо такое ораторское искусство в речах и обращениях к народу, его, несомненно, нужно совершенно избегать во всех рассуждениях, имеющих в виду научать или просвещать, и нельзя не считать огромным недостатком языка или лица, употребляющего его там, где речь идет об истине и познании. Каковы и сколь разнообразны эти приемы, излишне указывать здесь: книги о риторике, которыми изобилует мир, просветят тех, кто нуждается в поучении. Я не могу не отметить одного: как мало тревожит и занимает человечество сохранение и усовершенствование истины и познания, с тех пор как поощряется и предпочитается искусство обмана! Как сильно, очевидно, люди любят обманывать и быть обманутыми, если риторика, это могущественное орудие заблуждения и обмана, имеет своих штатных профессоров, преподается публично и всегда была в большом почете! И я не сомневаюсь, что с моей стороны признают большой дерзостью, если не грубостью то, что я так много говорил против нее. Подобно прекрасному полу, *красноречие* обладает слишком неотразимой прелестью, чтобы когда-нибудь позволить говорить против себя. И напрасно жаловаться на искусство обмана, если люди находят удовольствие в том, чтобы быть обманутыми.

Глава одиннадцатая
О СРЕДСТВАХ ПРОТИВ УПОМЯНУТЫХ НЕСОВЕРШЕНСТВ И ЗЛОУПОТРЕБЛЕНИЙ

1. *Их стоит искать.* Выше мы подробно рассмотрели естественные и искусственные несовершенства языков. А так как речь — это важные узы, скрепляющие общество, и обычный канал, по которому передаются от человека к человеку и от поколения к поколению успехи знания, то самого серьезного нашего внимания заслуживает рассмотрение того, какие можно найти *средства против* упомянутых выше *недостатков*.

2. *Они не легки.* Я не так тщеславен, чтобы думать, будто можно, не становясь посмешищем, пытаться полностью *преобразовать* все *языки* мира или хотя бы только своей собственной страны. Требовать, чтобы люди

постоянно употребляли свои слова в одном и том же смысле и только для определенных и неизменных идей. все равно что думать, что все люди должны иметь одни и те же понятия и говорить лишь о том, для чего у них есть ясные и отличные друг от друга идеи. А этого нельзя ждать ни от кого, у кого нет столько тщеславия, чтобы воображать, будто он может заставить людей быть либо очень знающими, либо совсем безмолвными. И очень мало знает мир тот, кто думает, будто болтливый язык — спутник лишь глубокого ума и что бóльшая или меньшая разговорчивость людей сообразна только с их знаниями.

3. *Но они необходимы для философии.* Но хотя рынку и бирже следует оставить их собственную манеру говорить и не отнимать у сплетен их старинной привилегии, хотя [философские] школы и спорщики обидятся, если им предложат сократить продолжительность и уменьшить число их споров, однако, думается мне, те, *кто серьезно* желает *искать* или отстаивать *истину*, должны считать своим долгом изучить способы, как избавиться от неясности, сомнительности, двусмысленности, которые, естественно, бывают в словах при отсутствии надлежащего внимания.

4. *Неверное употребление слов — причина серьезных заблуждений.* Тот, кто рассмотрит внимательно *заблуждения* и неясность, ошибки и путаницу, *распространенные в мире от плохого употребления слов*, найдет некоторые основания для сомнения в том, содействовал ли язык в употреблении его людьми больше совершенствованию знания или же служил помехой. Сколько людей при размышлении о вещах сосредоточивают свои мысли на одних словах, особенно когда они занимаются вопросами нравственности! И как после этого удивляться тому, что в результате такие рассмотрения и рассуждения, которые касаются почти только звуков и при которых связанные со звуками идеи очень смутны или очень неопределенны или, быть может, совсем отсутствуют,— как удивляться, говорю я, что подобные мысли и рассуждения приводят лишь к неясности и заблуждению без всякого ясного суждения или знания!

5. *Упорствование в ошибках.* Это неудобство от неправильного употребления слов люди испытывают в своих собственных размышлениях; но вытекающие отсюда недоразумения гораздо очевиднее в разговорах, рассуждениях и спорах с другими. Язык есть великий канал, по которому люди передают друг другу свои открытия, рас-

суждения и знания; и тот, кто плохо им пользуется, если и не портит источников знания, которые находятся в самих вещах, то во всяком случае, поскольку это от него зависит, ломает либо засоряет трубы, по которым знание распределяется для общественной пользы и добра человечества. Разве не вводит себя и других в заблуждение тот, кто употребляет слова без ясного и неизменного смысла? А тот, кто делает это умышленно, должен считаться врагом истины и познания. И как после этого удивляться, что все науки и отрасли знания в такой степени перегружены неясными и двусмысленными терминами, ничего не значащими и сомнительными выражениями, которые очень мало способны или совсем неспособны сделать более знающими и придерживающимися более правильных взглядов даже самых внимательных и проницательных людей, если у тех, кто делает ремеслом преподавание и защиту истины, утонченность столь часто сходила за добродетель? А на деле эта добродетель по большей части состоит лишь в ложном и призрачном употреблении *неясных* либо *обманчивых терминов* и может лишь *сделать людей* еще более *высокомерными* в своем невежестве, еще более *упрямыми* в своих заблуждениях.

6. *И споры.* Заглянем во всякого рода полемические книги. Мы увидим там, что результатом неясных, неустойчивых, двусмысленных терминов является лишь шум и спор из-за звуков, который не убеждает и не совершенствует разума. Ведь если говорящий и слушающий не согласились насчет идеи, которую обозначают слова, спор касается не вещей, а названий. При всяком употреблении такого слова, значение которого у них не установлено, тождественным для их разума является лишь звук, ибо вещи, о которых они думают в это время, что их выражает данное слово, совершенно различны.

7. *Пример — летучая мышь и птица.* Птица ли летучая мышь или нет? Вопрос не в том, есть ли летучая мышь нечто отличное от того, что она есть в действительности, или обладает ли она качествами, отличными от тех, какими она обладает в действительности, ибо сомневаться в этом было бы крайне нелепо. Но либо 1) вопрос возникает у людей, признавших, что их идеи одного или обоих видов животных, которые, как они полагают, обозначаются данными названиями, несовершенны. И тогда это настоящее исследование о природе птицы или летучей мыши с целью сделать свои еще несовершенные идеи более полными путем рассмотрения того, можно ли найти в

летучей мыши все простые идеи, которым в их соединении они оба дают название «птица». Но это есть лишь вопрос исследователей (а не спорщиков), которые не утверждают и не отрицают, а изучают. Либо 2) это вопрос, возникший между спорящими, из которых один утверждает, а другой отрицает, что летучая мышь — птица. И тогда речь идет только о значении одного из этих слов или обоих, о том, что сложные идеи, которым они дают эти два названия, у них не совпадают и поэтому один считает, что оба этих названия могут подтверждать друг друга, а другой это отрицает. При единодушном мнении о значении этих двух названий было бы невозможно спорить о них. Будь у них это согласие, они немедленно и ясно увидели бы, можно или нельзя найти в сложной идее летучей мыши все простые идеи более общего названия «птица»; и, таким образом, не было бы места сомнению, птица ли летучая мышь или нет. И я хотел бы здесь, чтобы рассмотрели и внимательно исследовали, не являются ли споры в мире по большей части спорами лишь о словах и их значении, и не прекратились ли бы они сами собой и не исчезли ли бы немедленно, если бы употребляемые в них термины были определены и их значение сведено (как это должно быть везде, где они что-нибудь обозначают) к определенным совокупностям простых идей, которые они обозначают или должны обозначать. После этого я оставляю на рассмотрение вопрос, что же поучительного в спорах и какую пользу приносят себе и другим те, занятие которых состоит лишь в пустом хвастовстве словами, т. е. те, кто тратит свою жизнь на споры и препирательства. Когда я увижу, что кто-нибудь из таких бойцов освобождает все свои термины от двусмысленности и неясности (а это с употребляемыми им словами может сделать каждый), я буду считать его поборником знания, истины и мира, а не рабом тщеславия, честолюбия или приверженности к какой-либо партии или школе.

8. *Первое средство — не употреблять слово без идеи. Для* некоторого *исправления* вышеупомянутых *недостатков речи* и для предупреждения вытекающих из них неудобств, мне кажется, может быть полезным соблюдение следующих правил, пока кто-нибудь способнее меня не сочтет достойным для себя обдумать этот вопрос более зрело и осчастливит мир своими мыслями об этом.

Во-первых, нужно стараться *не употреблять ни одного слова без значения*, ни одного имени без обозначаемой им идеи. Это правило не покажется совершенно излишним

тому, кто возьмет на себя труд припомнить, как часто в разговоре с другими он слышал слова «инстинкт», «симпатия», «антипатия» и т. д. в таком значении, что можно было бы легко заключить, что употреблявшие их не имели в уме своем относящихся к ним идей, а произносили их только как звуки, которые в подобных случаях обыкновенно заменяют разумные доводы. Хотя эти и подобные слова и имеют совершенно точное значение, в котором можно было бы употреблять их, но, так как нет естественной связи между какими-либо словами и какими-либо идеями, их и всякие другие слова могут вызубрить, произносить и писать люди, не имеющие в уме своем относящихся к ним и обозначаемых ими идей; а они непременно должны были бы иметь такие идеи, если бы хотели говорить понятно даже только для себя.

9. *Во-вторых, для модусов иметь четко разграниченные идеи, связанные со словами.* Во-вторых, недостаточно *употреблять* свои *слова в качестве знаков* каких-нибудь идей. Связанные с ними идеи, если они *простые*, должны быть ясны и отличны друг от друга, если *сложные* — *определенны*, т. е. в уме должна быть установлена точная совокупность простых идей вместе со словом, связанным с нею в качестве знака данной, а не другой, точно определенной совокупности. Это крайне необходимо для названий модусов, и особенно для слов из области морали,— они могут быть очень неясными, так как не имеют в природе определенных объектов, из которых можно было бы как из источников брать их идеи. Слово «справедливость» — на устах у каждого, но большей частью с очень неопределенным, неясным значением; и оно всегда останется таким, если у человека не будет в уме ясного понимания составных частей данной сложной идеи и умения разложить ее до тех пор, пока наконец он не дойдет до составляющих ее простых идей; если же этого не делается, человек неправильно употребляет слово, будь то «справедливость», например, или какое-нибудь другое слово. Я не говорю, что нужно обязательно припоминать и делать этот подробный анализ каждый раз, когда встречается слово «справедливость»; но по меньшей мере необходимо так исследовать значение этого названия и во всех частях закрепить в уме эту идею, чтобы быть в состоянии сделать это когда угодно. Если кто понимает свою сложную *идею справедливости* как сообразное с законом обращение с личностью и имуществом другого, но не имеет ясной и определенной *идеи закона*, составляющего часть его сложной идеи справедли-

вости, то ясно, что сама его идея справедливости будет путаной и несовершенной. Эту точность, быть может, сочтут очень тягостной, и поэтому люди по большей части будут думать, что они вправе избавить себя от такого точного установления в уме сложных идей смешанных модусов. Я должен сказать, однако, что, пока этого не будет, не следует удивляться, что у людей в уме очень много неясности и путаницы, а в разговорах с другими — очень много споров.

10. *Когда речь идет о субстанции, нужно иметь идеи, сообразные вещам.* Для правильного употребления названий *субстанций* требуется нечто большее, чем *определенные идеи,*— их *названия должны быть также сообразны* существующим *вещам.* Но об этом я вскоре буду иметь случай говорить подробнее. Такая точность совершенно необходима в вопросах философского знания и в спорах об истине. Конечно, хорошо было бы распространить ее и на обыкновенные разговоры, на повседневные житейские дела, но, мне кажется, этого едва ли можно ожидать. Обычные понятия соответствуют обычным разговорам, и, хотя в тех и других достаточно много путаницы, они довольно хорошо удовлетворяют рынок и храмовые праздники; у купцов и любовников, поваров и портных есть слова, при помощи которых они могут быстро устроить свои обычные дела; в таком же положении, думается мне, могли бы быть и философы, и участники диспутов, если бы у них было желание понимать и быть ясно понятыми.

11. *В-третьих, следует точно употреблять слова.* В-третьих, недостаточно иметь определенные идеи, обозначаемые данными знаками; *нужно* также стараться *прилагать свои слова* по возможности точнее *к тем* идеям, *с которыми связало их обычное употребление.* Слова, особенно в языках, уже полностью развитых, не частное достояние кого-либо одного, а общее средство обмена и общения; поэтому никто не должен по собственному желанию менять ни чеканку, под которой они обращаются, ни идеи, к которым они прикреплены, а когда сделать это необходимо, он по крайней мере обязан сообщить об этом. В разговоре человек имеет намерение или по крайней мере должен иметь намерение быть понятым, а там, где люди не следуют обычному употреблению слов, этого нельзя добиться без частых объяснений, вопросов и прочих неудобных перерывов подобного рода. Точность речи всего легче и удобнее дает нашим мыслям проникнуть в чужой ум и потому заслуживает часть нашего внимания и

усердия, особенно в названиях слов из области нравственности. Точному значению и употреблению терминов лучше всего учиться у тех, кто в своих сочинениях и речах, по-видимому, имел наиболее ясные понятия и выбирал для них наиболее точные и подходящие термины. Такой способ употребления слов в соответствии с правилами языка не всегда, правда, имеет счастье быть понятым; но большей частью вина падает на того, кто столь несведущ в своем языке, что не понимает его и тогда, когда им правильно пользуются.

12. *В-четвертых, объяснять значения слов.* В-четвертых, обычное употребление связало значения со словами не столь явственно, чтобы всегда было известно, что́ именно они обозначают, а люди, добившись успеха в своем познании, приходят к идеям, отличным от обычных и общепринятых, и *должны* либо образовать для них новые слова (на что решаются редко из страха быть обвиненными в искусственности или новшествах), либо употреблять старые в новом значении. Поэтому при соблюдении предыдущих правил иногда для подтверждения значения слов необходимо *объявлять их смысл*, если обычное употребление оставило его неопределенным и расплывчатым (как это бывает с большей частью имен очень сложных идей), если кто-либо употребляет их в таком значении, которое придает им только сам говорящий, или если очень важные для рассуждения термины, вокруг которых оно главным образом вращается, могут возбудить некоторое сомнение или ввести в заблуждение.

13. *Делать это следует тремя путями.* Поскольку имеются различного рода обозначаемые словами идеи, постольку различен и способ делать их известными, когда представляется случай. Хотя определение считается подходящим *способом объяснения точного значения слов*, но есть слова, которые не поддаются определению, тогда как точный смысл других можно объяснить только через определение и, может быть, через третий способ, имеющий нечто общее с обоими первыми, как мы увидим при рассмотрении названий простых идей, модусов и субстанций.

14. *Во-первых, в простых идеях посредством синонимов или указания на примеры.* Во-первых, когда человек употребляет *имя какой-нибудь простой* идеи и видит, что его не понимают или могут истолковать превратно, то откровенность и желание того, чтобы его верно поняли, обязывают человека объяснить смысл этого имени и разъ-

яснить обозначаемую им идею. Как было показано, путем определения сделать это нельзя. А потому, когда нет синонимичного слова, остается одно из следующих средств: 1) иногда достаточно произнести *название предмета, в котором* можно найти *данную простую* идею, чтобы сделать его понятным для лиц, знакомых с данным предметом и знающих его под данным названием. Так, чтобы разъяснить жителю деревни, какой цвет обозначает feuille-morte, достаточно сказать ему, что это цвет опавших осенью листьев; 2) но единственно верный способ объяснить значение названия простой идеи — *представить чувствам предмет, который может вызвать в уме* обозначаемую данным словом идею, и сделать так, чтобы он действительно имел ее.

15. *Во-вторых, в смешанных модусах — посредством определения.* Во-вторых, *смешанные модусы*, особенно относящиеся к нравственности, по большей части представляют собой такие сочетания идей, которые ум составляет по собственному выбору и для которых не всегда можно найти постоянные образцы. Поэтому значение их названий нельзя объяснить путем какого-нибудь указания, как это бывает с названиями простых идей, но зато его можно *определить* полностью и точно. Так как смешанные модусы суть сочетания разных идей, соединяемых умом произвольно, безотносительно к каким-либо прообразам, то при желании можно точно знать идеи, составляющие каждое сочетание, и, с одной стороны, употреблять эти слова в определенном, несомненном значении, с другой — при необходимости точно указать, что они обозначают. Если принять это как следует во внимание, то большая вина падет на тех, кто не делает своих рассуждений по вопросам нравственности совершенно ясными и четкими. Так как смешанные модусы образованы не природой, а человеком, то может быть известно точное значение их названий, или, что одно и то же, реальная сущность каждого вида. Поэтому большая небрежность и испорченность — рассуждать о вопросах нравственности неопределенно и неясно, что более извинительно в рассуждении о естественных субстанциях, где трудно избежать неясных терминов, а также, как мы вскоре увидим, и по совершенно противоположной причине.

16. *В этике доказательство возможно.* Вот почему я осмеливаюсь думать, что *в этике доказательство* так же *возможно*, как и в математике, ибо точная реальная сущность вещей, обозначаемых словами из области нрав-

ственности, может быть точно известна и, следовательно, может с достоверностью раскрыть соответствие или несоответствие самих вещей, в чем и состоит совершенное познание. И пусть не возражают, что в этике наравне с именами модусов часто приходится употреблять названия субстанций, откуда и возникает неясность, ибо что касается субстанций, затрагиваемых в рассуждениях по вопросам нравственности, то их разнообразная природа не столько исследуется, сколько предполагается. Так, когда мы говорим, что «человек подчинен закону», под словом «человек» мы разумеем лишь телесное, разумное существо; какова в данном случае реальная сущность или другие качества этого существа,— это не рассматривается вовсе. Поэтому натуралисты могут сколько угодно спорить о том, являются ли *человеком* в физическом смысле ребенок или идиот; это нисколько не касается *нравственного человека*, поскольку я бы назвал его, представляющего данную неподвижную, неизменную идею, *телесным и разумным существом.* Если бы можно было найти обезьяну или какое-либо другое существо, одаренное разумом в такой степени, чтобы понимать общие знаки и делать выводы относительно общих идей, оно, несомненно, было бы подчинено закону и в этом смысле было бы *человеком*, как бы ни отличалось оно по своему внешнему облику от других существ с этим названием. При надлежащем употреблении названия субстанций могут мешать рассуждениям по вопросам нравственности так же мало, как математическим: если математик говорит о золотом кубе, шаре или другом теле, у него есть ясная, определенная идея, которая не изменяется, хотя по ошибке ее можно приложить к какому-то отдельному телу, к которому она не относится.

17. *Определения могут сделать ясными рассуждения по вопросам нравственности.* Я упомянул здесь об этом между прочим, чтобы показать, как важно для людей в именах смешанных модусов и, следовательно, во всех рассуждениях по вопросам нравственности давать определения своих слов, когда это требуется, ибо благодаря этому познание нравственности может быть приведено к большей ясности и достоверности. И нужно иметь очень мало искренности (чтобы не выразиться хуже), чтобы отказываться делать это: ведь *определение — единственный способ, при помощи которого можно объяснить точный смысл слов из области нравственности*, и в то же время такой способ, при помощи которого можно объяснить их смысл *с достовер-*

ностью, чтобы не осталось места ни для какого спора о нем. Поэтому нельзя оправдать небрежность и испорченность людей, если их рассуждения по вопросам нравственности немногим яснее, чем рассуждения в естествознании, ведь они касаются идей в уме, которые не являются ложными или несоразмерными, потому что у них нет внешних вещей в качестве *прообразов*, к которым их могли бы отнести и которым они должны были бы соответствовать. Гораздо легче составить в уме идею, которая будет образцом, дать ей название «справедливость» и затем все согласные с нею действия подводить под это наименование, нежели увидать Аристида [46] и составить идею, вполне и во всем похожую на него, ибо он есть то, что он есть, какую бы идею ни имели о нем другие. В одном случае нужно только знать сочетание идей, соединяемых в уме; в другом нужно исследовать всю природу, неясное, скрытое строение и разнообразные качества существующей вне нас вещи.

18. *Это и есть единственный способ.* О другой причине того, почему столь необходимо *определение смешанных модусов, особенно для слов из области нравственности*, я говорил выше: дело в том, что такое [определение] — *единственный способ, при помощи которого* можно с достоверностью узнать *значение большей части* модусов. Так как составные части обозначаемых ими идей по преимуществу нигде не существуют вместе, а бывают разбросаны и перемешаны с другими, то лишь ум связывает их и соединяет в одну идею; и только посредством слов, перечисляющих различные простые идеи, объединенные умом, мы можем показать другим, что обозначают имена [смешанных модусов]. В этом случае чувства не могут путем показа чувственно воспринимаемых предметов помочь нам в объяснении идей, обозначаемых такого рода именами, как они часто помогают при назывании простых чувственных идей и до некоторой степени также при назывании идей субстанций.

19. *В-третьих, в субстанциях — посредством показа и определения.* В-третьих, *чтобы объяснить* значение *имен субстанций*, обозначающих наши идеи различных видов субстанций, во многих случаях *следует прибегать* к обоим упомянутым выше способам — и *к показу, и к определению*. В каждом виде обычно имеются некоторые основные качества, с которыми связаны, как мы предполагаем, другие идеи, составляющие нашу сложную идею данного вида; поэтому мы охотно даем видовое имя предмету, в котором можно найти характерный признак, принимае-

мый нами за наиболее отличительную идею данного вида. Такой ведущей, или характерной (если можно так выразиться), идеей для видов животных и растений обычно является, как было отмечено выше (гл. 6, § 29 и гл. 9, § 15), внешний облик, для тел неодушевленных — цвет, а для некоторых [субстанций] — и то и другое.

20. *Идеи основных качеств субстанций всего лучше приобретаются путем показа.* Эти *основные чувственные качества* составляют *главную часть наших идей вида* и, следовательно, наиболее заметную и неизменную часть в определениях наших видовых имен, приписываемых видам *субстанций*, которые становятся предметом нашего познания. Слово «человек» по своей природе может обозначать сложную идею, составленную из соединяемых в одном субъекте одушевленности и разумности, совершенно так же, как и всякое другое сочетание, однако когда оно употребляется как знак для обозначения одного вида существ — существ нашего собственного вида, то, быть может, в нашу сложную идею, обозначаемую словом «человек», необходимо так же включить внешний облик, как и всякую другую обнаруживаемую в ней идею. Поэтому не легко показать, почему определение Платона — animal implume, bipes, latis unguibus [47] — не будет столь же удовлетворительным определением слова «человек», обозначающего данный вид существ: ибо именно внешний облик, как ведущее качество, определяет, по-видимому, данный вид в большей степени, чем разумность, которая проявляется не сразу, а у иных — никогда. И если с этим не соглашаются, то я не знаю, как можно не обвинять в убийстве людей, умерщвляющих так называемых уродов за необычный вид, не зная, есть или нет у них разумная душа, которую одинаково невозможно различить у нормальных и уродливых новорожденных. И кто учил нас, что разумная душа не может жить в помещении, если у него нет именно такого фасада, или не может соединиться с телом и оживить его, если у того нет именно такой внешней структуры?

21. *Эти основные качества всего лучше познаются посредством показа* и едва ли могут быть познаны иначе. Так, внешний облик лошади или казуара можно запечатлеть в уме словами лишь грубо и несовершенно: если этих животных показать, то это будет в тысячу раз лучше. Идею особого цвета золота можно приобрести только частым наблюдением, а не каким-нибудь описанием его. Об этом ясно свидетельствуют люди, имеющие дело с этим метал-

лом: они обыкновенно на вид отличают настоящее золото от поддельного, чистое от нечистого, в то время как другие лица (обладающие таким же хорошим зрением, но не получившие на практике вполне точной идеи этого желтого цвета) не заметят между ними никакой разницы. То же можно сказать про другие простые идеи, свойственные лишь какой-нибудь одной субстанции, но не имеющие особых имен. Для особого звона золота, отличного от звука других тел, нет особого названия, как нет его и для особого желтого цвета этого металла.

22. *Идеи сил субстанций лучше всего приобретаются посредством определения.* Но многие простые идеи, составляющие наши видовые идеи субстанций, суть силы и способности, которые не являются нашим чувствам в вещах в их обычном виде; поэтому *часть значения* наших *имен субстанций можно выяснить лучше посредством перечисления таких простых* идей, *чем путем показа самой субстанции.* Кто усвоил с помощью зрения блестящий желтый цвет золота и прибавит к нему после того, как я их перечислил, идеи большой ковкости, плавкости, стойкости и растворимости в царской водке, у того будет более совершенная идея золота, чем в том случае, если бы он рассматривал кусок золота и на основании этого запечатлел в уме только его бросающиеся в глаза качества. Если бы действительное строение куска этого блестящего, тяжелого, ковкого вещества (из которого вытекают все эти свойства его) было открыто нашим чувствам так же, как и формальное строение или сущность треугольника, то значение слова «золото» можно было бы установить так же легко, как и значение [слова] «треугольник».

23. *Размышление о познании у духов.* Отсюда можно видеть, в какой степени все *наше познание материальных вещей зависит от наших чувств.* Как познают их духи, не связанные с телом (у которых знание и идеи этих вещей, конечно, гораздо совершеннее нашего), мы не имеем никакого понятия, никакой идеи. Весь объем нашего познания и воображения не выходит за пределы наших собственных идей, ограниченных способами нашего восприятия. Хотя нет сомнения, что духи более высокого порядка, чем духи, погруженные в плоть, могут иметь столь же ясные идеи основного строения субстанций, как мы имеем идею треугольника, и таким образом постигать, как отсюда вытекают все их свойства и действия, но способ, которым эти духи ходят к такому познанию, выше нашего понимания.

24. *Идеи субстанций также должны быть сообразны*

вещам. Но хотя определения служат для объяснения имен субстанций, поскольку они обозначают наши идеи, они тем не менее делают это очень несовершенно, как бывает и тогда, когда имена субстанций обозначают вещи. Так как имена субстанций даются нами не только для выражения идей, но употребляются в конечном счете и для изображения вещей и, таким образом, ставятся на их место, то значение имен должно соответствовать истине вещей точно так же, как и идеям людей. Поэтому мы в отношении субстанций не всегда можем ограничиваться обычной, сложной идеей, составляющей, как это принято, значение данного слова, но должны идти немного дальше — расследовать природу и свойства самих вещей и тем самым по возможности усовершенствовать имеющиеся у нас идеи их различных видов или же учиться им у таких людей, которые имеют дело с данным видом вещей и знают их по опыту. Так как имена [субстанций] должны обозначать не только сложные идеи в уме других людей в своем обычном значении, но и такие сочетания простых идей, какие действительно существуют в самих вещах, то *для правильного определения этих имен нужно обратиться к помощи естественной истории* и обнаружить свойства субстанций путем внимательного их изучения. Чтобы избавиться от неудобств в беседах и рассуждениях о природных телах и субстанциальных вещах, недостаточно взять из повседневного языка обычную, но путаную и очень несовершенную идею, с которой связывают то или другое слово, и употреблять последнее только для данной идеи. Нужно еще, ознакомившись с историей данного вида вещей, исправить и установить для себя сложную идею, относящуюся к каждому видовому имени, а в разговоре с другими (если мы заметим, что те нас не понимают) мы должны указать, какую сложную идею мы обозначаем данным названием. Тем более это необходимо всем, кто ищет знания и философской истины. Дети, учась словам еще тогда, когда имеют несовершенные понятия о вещах, употребляют слова наугад, не очень задумываясь, и редко составляют определенные идеи, ими обозначаемые. И, став взрослыми, они склонны сохранять эту привычку, удобную и в достаточной мере удовлетворяющую обычным потребностям жизни и общению. Таким образом, они начинают не с того конца: словам они учатся сначала и основательно, а понятия, для которых употребляют эти слова, они образуют потом очень поверхностно. Отсюда получается, что люди говорят правильным языком своей страны, т. е. по пра-

вилам его грамматики, но о самих вещах говорят очень неправильно и в своих спорах друг с другом ненамного продвигаются в выявлении полезных истин и в познании вещей таковыми, как они существуют сами по себе, а не в нашем воображении; ибо для успехов нашего знания не имеет большого значения, как вещи называются.

25. *[Идеи субстанций] нелегко сделать такими.* Поэтому было бы желательно, чтобы люди, имеющие опыт в исследованиях природы и знакомые с различного рода естественными телами, изложили те простые идеи, с которыми, по их наблюдению, постоянно согласуются индивиды каждого вида. Это в весьма значительной мере устранило бы путаницу, происходящую оттого, что разные лица употребляют одно и то же слово для совокупности то большего, то меньшего числа чувственных качеств в зависимости от большего или меньшего знакомства с каким-нибудь видом вещей, подходящих под одно наименование, или от точности изучения их качеств. Но словарь такого рода, содержащий в себе как бы всю естественную историю, требует слишком много рук, времени, издержек, труда и проницательности, чтобы можно было когда-нибудь надеяться на него; а пока его нет, мы должны довольствоваться определениями имен субстанций, объясняющими смысл, в котором они употребляются. И было бы хорошо, если бы они, где необходимо, давали нам хоть это. Но и этого обычно не делается: люди говорят и спорят друг с другом словами, смысл которых они не согласовали между собой, исходя из заблуждения, будто значения обычных слов установлены с достоверностью и будто обозначаемые ими идеи совершенно точно известны и стыдно не знать их. Оба этих предположения ошибочны: ни у каких имен сложных идей нет такого установленного, определенного значения, чтобы они постоянно обозначали точь-в-точь одни и те же идеи. И вовсе не стыдно не обладать тем достоверным познанием какой-нибудь вещи, которое достигается лишь одним-единственным возможным путем; поэтому нет ничего позорного в том, что не знают, какую точно идею обозначает звук в уме другого человека, если тот не объясняет мне этого каким-нибудь путем помимо простого произнесения данного звука, ибо нет другого пути достоверно узнать это, кроме такого объяснения. В самом деле, необходимость общения посредством языка приводит людей к соглашению относительно значения обычных слов — в пределах некоторых границ,— удовлетворяющему потребностям обычного разговора; и потому нельзя

предполагать, чтобы кто-нибудь в привычном ему языке совсем не знал идей, связываемых со словами в обычном употреблении. Но обычное употребление дает правила очень неопределенные, сводящиеся в конце концов к идеям отдельных лиц, и оно часто оказывается очень неустойчивым образцом. Хотя упомянутый мною выше словарь потребует слишком много времени, издержек и труда, чтобы надеяться на его составление в настоящее время, однако, думается мне, нельзя назвать неразумным предложение, чтобы слова, обозначающие вещи, известные и различающиеся по своему внешнему виду, были изображены в нем небольшими рисунками и гравюрами. Составленный по такому способу словарь, быть может, легче и скорее всяких пространных и утомительных комментариев ученых критиков научил бы истинному значению многих терминов, особенно в языках отдаленных стран и эпох, и закрепил бы в уме людей более верные идеи различных вещей, названия которых мы вычитываем у древних авторов. Натуралисты, толкующие о растениях и животных, знают выгоды этого приема: кто имел случай обращаться к ним, будет иметь основание признать, что от небольшого рисунка apium или ibex [48] он получил более ясные идеи этого растения и этого животного, чем от любого длинного определения каждого из этих названий. Несомненно яснее стали бы для него и идеи strigil и sistrum, если бы вместо слов «скребница» и «цимбалы», как переводят их словари, он увидел напечатанным на полях небольшой рисунок этих инструментов, как они были в употреблении у древних. Слова toga, tunica, pallium легко переводятся словами «верхняя одежда», «легкое платье», «плащ»; но при помощи этих слов мы приобретаем верные идеи покроя этих римских одежд так же мало, как идеи лиц портных, изготовлявших эти одежды. Подобные вещи, которые глаз различает по их внешнему виду, всего лучше становятся известными уму благодаря их изображениям; последние делают значение таких слов более ясным, чем всякие другие слова, которыми обозначают данные слова и дают их определение. Но об этом лишь между прочим.

26. *В-пятых, постоянством значения слов.* В-пятых, если люди не хотят брать на себя труд указывать смысл своих слов и определения их терминов получить нельзя, то можно по крайней мере надеяться, что во всех рассуждениях, где желают поучать или убеждать, *одно и то же имя будут употреблять постоянно в одном и том же смысле.* Если бы это делалось (а отказаться от этого

можно только при большой недобросовестности), многие теперешние книги стали бы ненужными, многим спорам и диспутам был бы положен конец, много толстых томов, разбухших от двусмысленных слов, употребляемых то в одном, то в другом смысле, сжались бы до очень скромного объема, много философских и поэтических произведений (не говоря о других) уместилось бы в ореховой скорлупе.

27. *Когда нужно объяснять изменение значения?* Но в конце концов запас слов так скуден в сравнении с бесконечным разнообразием мыслей, что при отсутствии терминов для подходящего и точного выражения какого-либо своего понятия люди при всей своей осмотрительности часто будут вынуждены употреблять одно и то же слово в различных до некоторой степени значениях. Но хотя во время рассуждения или при развитии доказательства едва ли остается место для побочных замечаний, чтобы можно было дать отдельные определения при всяком изменении значения данного термина, однако при отсутствии умышленного обмана сам смысл рассуждения по большей части в достаточной мере наводит беспристрастных и понятливых читателей на его истинное значение. А где этого недостаточно для того, чтобы указать читателю путь, там писатель должен объяснить смысл своих слов и показать, в каком значении он здесь употребляет данный термин.

ПРИМЕЧАНИЯ*

Джон Локк, начав работу над «Опытом о человеческом разумении» в 1671 г., завершил ее в основном к концу 1686 г., продолжая далее частичную доработку. В декабре 1689 г. в одном из писем Локк сообщал, что печатание «Опыта...» почти закончено. Книга вышла в Лондоне в издательстве Томаса Бассета и в начале следующего, 1690 г. появилась на книжных прилавках. Второе издание («со значительными поправками и дополнениями») вышло в 1694 г., третье («перепечатка со второго») — в 1695 г., четвертое («с поправками и значительными добавлениями») — в 1700 г. Уже после смерти Локка, в 1706 г. появилось пятое издание («с поправками и добавлениями»). При жизни Локка «Опыт...» в 1700 г. был также издан на французском языке (перевод Пьера Коста) в Амстердаме и в 1701 г. на латинском языке в Лондоне. В посмертном архиве Локка сохранились три черновых наброска «Опыта...», они относятся к 1671 и 1685 гг. Современный исследователь творчества Локка Ричард Аарон дал им условное название «Наброски A, B и C». «Набросок A» вышел в свет в Оксфорде в 1936 г. под названием «An Early Draft of Locke's Essay together with excerpts from his Journals, ed. by R. J. Aaron and Jocelyn Gibb». Новое издание всех набросков «Drafts for an Essay concerning Human Understanding» — осуществлено в Оксфорде в 1980 г.

Для настоящего издания «Опыта...» взят перевод А. Н. Савина (*Д. Локк.* Опыт о человеческом разуме. М., 1898), который был сверен М. И. Иткиным с текстом в лондонском издании «The Works of John Locke» (1854) и опубликован Издательством социально-экономической литературы (*Д. Локк.* Избранные философские произведения, т. 1. М., 1960). Для данного, третьего на русском языке, издания «Опыта...» Е. С. Лагутиным осуществлена новая сверка перевода с оксфордской юбилейной публикацией (*J. Locke.* An Essay concerning Human Understanding, ed. with introduction by Peter H. Nidditch. Oxford, 1975), в основу которой положено четвертое прижизненное издание с учетом уточнений, имеющихся во французском переводе 1700 г. Курсив терминов в настоящем издании воспроизводится в соответствии с данной публикацией. Однако в отличие от последней в настоящем издании курсивом не выделяются: названия произведений, имена, географические названия, слова, обозначающие национальную принадлежность, цитаты, предлоги, названия животных, растений, минералов, химических веществ, слова, данные автором в кавычках, вводные выражения типа «во-первых», «во-вторых», а также термины: «идея», «бог» и «откровение». В настоящем издании даются со строчной буквы слова: «англичане», «дети», «бог», «объекты» и т. п., которые в оригинале в соответствии с языковой традицией того времени пишутся с прописной.

Книга IV «Опыта...» в настоящем издании публикуется во II томе.

---

* Составлены И. С. Нарским и А. Л. Субботиным.

* * *

Перевод титульного листа издания «Опыта...» 1700 г. (см. вклейку):

О П Ы Т
о
человеческом разумении

В четырех книгах

Написано Джоном Локком, дворянином

Издание четвертое, со значительными дополнениями

Еккл. XI 5
«Как ты не знаешь путей ветра и того, как образуются кости во чреве беременной, так не можешь знать дело бога, который всё совершает.

Вот было бы прекрасно, Веллей, лучше признаться, что ты не знаешь того, чего не знаешь, чем болтать этот тошнотворный вздор и самому себе быть противным!

Цицерон. О природе богов I 30, 84

Л о н д о н

Напечатано для Оншема и Джона Черчиля в «Черном лебеде» на Патер-Ностер-роу и Самуэля Мэншипа в «Корабле» на Корнхилле, около Королевской биржи, MDCC

Цитата из Цицерона на титуле дана неточно; перевод ее (с лат.) выполнен Г. Г. Майоровым.

* * *

[1] *Томас Герберт, граф Пемброк* (1606—1682) — друг Локка и один из первых читателей «Опыта...» еще в рукописи.—*78.*

[2] «Письмо к читателю» объединяет авторские предисловия прижизненных публикаций «Опыта...» и в настоящем его виде появилось в пятом издании.—*80.*

[3] Имеется в виду кружок близких друзей Локка, в котором велись философские и политические беседы. Разговор, побудивший Локка к работе над «Опытом...», состоялся в начале 1671 г. и имел темой выяснение возможностей установления исходных принципов нравственности, права и религии. В этот кружок кроме Локка входили Антони Эшли (будущий граф Шефтсбери), Томас Сиднэм (Сиденгем), Джеймс Тиррел, Давид Томас, Томас Фирмин, Натаниэль Ходжес (*M. Cranston.* John Locke. A Biography. London, 1959).— *82.*

[4] Речь идет об участниках философского кружка, перечисленных в предыдущем примечании.—*85.*

[5] Имеется в виду *извлечение* из «Опыта...», которое было опубликовано на французском языке в январе 1688 г. в журнале «Bibliothèque universelle et historique» («Всеобщая историческая библиотека»), издававшемся в Амстердаме швейцарским филологом, историком и теологом Жаном Леклерком (1657—1736). Извлечению было дано название «Extrait d'un livre anglais, qui n'a pas encore paru, intitulé «Essai Philosophique concernant l'Etendement» où l'on montre quelle est l'étendue de nos connaissances certaines, et la manière dont nous y parvenons» (Выдержки из английской книги, которая еще не вышла в свет, озаглавленной «Философский опыт о разуме», где показывается, каков объем наших достоверных знаний и способ, каким мы к ним пришли).— *86.*

[6] Имеется в виду гл. XXVII кн. II.—*86.*

Далее в первых двух изданиях «Опыта...» следовало рассуждение о том, что Лоуд (Lawde), автор книги «Discourse concerning the nature of Man» («Рассуждение о природе человека»), не понял мысли Локка по вопросу о соотношении добродетели и порока, изложенные в § 11 гл. XXVIII кн. II. В более поздних изданиях здесь это рассуждение опущено. Локк излагает свои возражения против Лоуда еще раз в предисловии к четвертому изданию «Опыта...».—*87.*

[8] Здесь Локк использует схоластический оборот «быть в душе (уме) объективно» (esse obiective in anima).—*88.*

[9] Речь идет о гл. XXXIII кн. II и гл. XIX кн. IV.— *90.*

КНИГА ПЕРВАЯ

[1] 2 Пет. 1, 3.— *93.*

[2] «Общие достояния (понятия) ума» (древнегреч.). Вопрос о том, кого имел в виду Локк, критикуя концепцию *врожденности* идей и *принципов*, освещается во вступительной статье к настоящему изданию.—*96.*

[3] В этих «онтологизированных» формулировках даны формальные логические законы тождества и противоречия.—*97.*

[4] Речь идет об интуитивном познании (см. кн. IV, гл. II, § 1,2).— *101.*

[5] См. кн. IV, гл. 6.—*106.*

[6] Следующий далее до конца параграфа текст добавлен во втором издании «Опыта...».—*108.*

[7] Это одно из немногих мест в «Опыте...», где Локк непосредственно затрагивает проблему индукции.—*108.*

[8] «Сызнова» (лат.).—*109.*

[9] См. выше, § 4 данной главы и прим. 3 к с. 97.—*111.*

[10] Библейское чудовище, символизирующее у Т. Гоббса правительственную власть в государстве, обладающую абсолютным авторитетом.—*118.*

[11] [См. ссылку на] Грубера у Тевено, ч. IV, с. 13 (лат.). Жан Тевено (1633—1667) — путешественник, автор книги «Relations de divers voyages curieux...» («Сообщения о различных удивительных путешествиях...»).—*121.*

[12] [См. ссылку на] Ламберта у Тевено, с. 38.—*121.*

[13] *Фоссий.* О происхождении Нила, гл. 18, 19 (лат.). Жерар Жозеф Фоссий (1577—1649) — голландский эрудит.—*121.*

[14] *P[etrus] Mart[yr].* [De orbe novo] dec[ades] I.— *Петр Мартир.* О новом круге декады I (лат.). Протестантский писатель Петр Мартир (1500—1562) был известен как автор многочисленных комментариев к Ветхому и Новому заветам.—*121.*

[15] «История инков», кн. I, гл. XII (лат.). Имеется в виду книга испанского писателя Гарсиласо де ла Вега (Инка) (1539—1616) «Comentarios reales de los Incas». В русском переводе издана под названием «История государства инков» (Л., 1974).— *121.*

[16] [Ж. де] Лери, гл. 16, с. 216, 231 (фр.). Французский кальвинист Жан де Лери (1534—1601) был первым протестантским миссионером на Американском континенте; написал сочинение «Histoire de une voyage fait en la terre du Bresil» («История одного путешествия, проделанного в землю Бразилию», 1578).—*121.*

[17] Имеются в виду записи Мартина *Баумгартена* (1473—1541) о его путешествии в страны Ближнего Востока. Эти записи были изданы пастором Донауэром в 1594 г. в Нюрнберге.—*121.*

[18] «Там (т. е. вблизи Бильбейса в Египте) посреди песчаных холмов мы видели одного святого сарацина, сидевшего в чем мать родила. Как

мы уже сказали, у магометан существует обычай — тех людей, которые помешаны и не обладают полным рассудком, признавать за святых и воздавать им почести. Достойными святости считали также и тех, которые долго вели нечистую жизнь, а потом раскаялись и обрекли себя на жизнь жалкую. Этот род людей пользовался у них какой-то безграничной свободой: они могли входить в любой дом, могли там есть, пить и даже сожительствовать; происходящее от такого сочетания потомство также почиталось святым. Этих людей при жизни окружали большими почестями, а после смерти им сооружали святыни или великолепные памятники; за великое счастье почиталась возможность общаться с ними или хоронить их. Мы слышали эти рассказы через переводчика от нашего Мукреля. А кроме того, [при нас] публично расхваливали еще одного святого, которого мы там видели: его называли святым человеком, боговдохновенным и отличающимся чистотою, так как он сожительствовал не с женщинами и не с мальчиками, но только с ослицами и с самками мулов» (лат.).—*121.*

[19] *Пьетро делла Валле* (1586—1652), итальянский путешественник. Свои странствия и наблюдения описал в сочинении «Viaggi di Pietro della Valle» в форме 54 писем к другу.—*121.*

[20] «Об истине» (лат.). Имеется в виду сочинение известного мыслителя Эдуарда Чербери, *лорда Герберта* (1583—1648) «Tractatus de Veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso» («Трактат об истине, поскольку она отличается от откровения, правдоподобного, возможного и ложного». Париж, 1624). В этом сочинении Э. Чербери изложил основоположения своего философско-религиозного учения.—*126.*

[21] «О естественном инстинкте» (лат.).—*127*

[22] «Общие понятия: 1. Первичность. 2. Независимость. 3. Всеобщность. 4. Определенность. 5. Необходимость... Способствуют сохранению человека. 6. Способ согласования... Немедленное согласие» (лат.).—*127.*

[23] «О мирской религии» (лат.). «Эти истины столь далеко находят всюду признание, что не позволяют заключить себя в пределах какой-либо одной религии. Они запечатлены небом в самом уме независимо от всяких писаных и неписаных традиций». *И* «наши католические истины столь же запечатлены в недрах совести, как и другие не подлежащие сомнению заветы божии» (лат.).—*127*

[24] «1. Существует наивысшее существо. 2. Его следует почитать. 3. Лучшее почитание его — через добродетель, совокупно с благочестием. 4. Грехи подлежат искуплению раскаянием. 5. За поступки существуют воздаяния в жизни будущей» (лат.).—*127.*

[25] Запечатленный в душе (лат.).—*127.*

[26] «Признанию подлежат те только боги, которых почитаешь сам» (*Ювенал.* Сатиры XV 37—38).—*133.*

[27] «Невозможно одновременно быть и не быть» (лат.).—*136.*

[28] Древнегреческому философу *Пифагору* (кон. VI — нач. V в. до н. э.) приписывалось учение о метемпсихозе, т. е. о переселении душ из одного живого тела в другое. Он будто бы утверждал, что сам некогда был Эфалидом и почитался сыном Гермеса, потом его душа, побывав в некоторых растениях и животных, оказалась в теле героя Троянской войны *Евфорба*, а затем в телах еще двух людей (см. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, кн. VIII 1, 4—5).—*136.*

[29] *Солданийский залив* — небольшая бухта на южноафриканском побережье (ныне к северу от Кейптауна).—*138.*

[30] [См. ссылку на] Ро у Тевено, с. 2 (лат.). См. также прим. 11 к с. 121.—*138.*

[31] Ж. де Лери, гл. 16 (фр.). См. также прим. 16 к с. 121.—*138.*

[32] Мартиньер, с. 201—322; Терри, с. 17—545; Овингтон, с. 489—606. Сведения об этих авторах не найдены.— *138.*

[33] Николай дель Техо в «Записках, рассказывающих о Парагвае и Карибских землях...»: «Мы встретили такое племя, у которого не было никаких имен ни для бога, ни для души человеческой, не было ни обрядов, ни идолов» (лат.). Локк ссылается на сочинение миссионера-иезуита (XVII в.), долго жившего в Парагвае и других странах Южной Америки.—*138.*

[34] «Тройное сообщение о делах индейцев [племени] гуарани», 43—70 (лат.).—*138.*

[35] *Ла Лубер.* О Сиамском королевстве, т. I, гл. 9, разд. 15 и сл.; гл. 20, разд. 22 и сл.; гл. 22, разд. 6 (фр.). Путешественник Симон де ла Лубер (1642—1729) опубликовал эту книгу в 1691 г.—*138.*

[36] Там же, т. I, гл. 20, разд. 4 и сл.; гл. 23.— *138.*

[37] Речь идет о книге испанского миссионера-доминиканца Фердинанда *Навaретта* (1620—1689) «История китайской религии».—*138.*

[38] Об этом подробнее см. кн. II, гл. XXIII, § 33 и сл.—*139.*

[39] См. там же и кн. IV, гл. X.—*142.*

[40] Это сочинение было напечатано в издававшемся на французском языке в Париже «Journal des sçavants» («Журнал ученых», 1665 г.— начало XVIII в., издатель Денни де Салло).—*143.*

[41] Книга *аббата* Франсуа-Тимона *де Шуази* (1644—1724) вышла в свет на французском языке в 1686 г.— *143.*

[42] Нумерация этого параграфа и последующих до конца главы исправлена нами. В оригинале ошибка: номер § 15 повторен дважды.—*143.*

[43] См. определение этих понятий в кн. II, гл. I, § 3, 4.— *145.*

[44] См. кн. IV, гл. VII.—*147.*

[45] См. прим. 8 к с. 109.—*148.*

[46] См. кн. IV, гл. VI.—*149.*

КНИГА ВТОРАЯ

Это принципиальное положение Локк вслед за П. Гассенди начал развивать уже в «Наброске А» («An Early Draft...», § 43, p. 67 и сл.).—*154.*

[2] Имеется в виду точка зрения Декарта и ортодоксальных картезианцев.—*158.*

[3] Ис. 120, 4.—*158.*

[4] *Кастор* и *Поллукс* — мифические античные герои-близнецы прозвищу Диоскуры.—*160.*

[5] *Геркулес* (древнегреч. Геракл) — герой древнеримской мифологии.—*161.*

[6] Названия § 15—17, видимо по ошибке, были сдвинуты: § 15 соответствует преимущественно содержанию § 16.—*162.*

[7] Это замечание (как и § 10 гл. X кн. II) направлено против учения Декарта о том, что все животные подобны автоматам.—*166.*

[8] Представители тайного масонского общества, названного по имени его мифического основателя *Розенкрейца* (конец XIV в.), согласно распространенной о них молве, могли использовать сверхъестественные силы.—*166.*

[9] О делении *идей* на *простые* и *сложные* до Локка писал Гассенди в «Syntagma Philosophicum» («Система философии», 1658), ч. I. По сути дела здесь и далее (напр., в гл. XII кн. II «Опыта...») у Локка речь идет не только о собственно сложных, но вообще о производных идеях, так как идеи, образованные посредством сопоставления и сравнения имевшихся до этого идей, не обязательно оказываются по

своей структуре сложными в буквальном смысле слова, хотя по определению они производны. Локк, не сразу придя к зрелой точке зрения, изложил ее только в четвертом издании «Опыта...» (кн. II, гл. XII, § 1): здесь идеи отношений поставлены в один ряд с собственно сложными идеями как особый вид производных идей. Однако Локк не привел в полное соответствие с данной точкой зрения свою прежнюю терминологию, которая имела место в первом издании «Опыта...», где образование идей отношений квалифицировалось всего лишь как один из случаев «сложения» идей.— *169.*

[10] См. кн. II, гл. XIII, § 21—23.— *174.*

[11] Локк, по-видимому, имеет в виду опыты, проведенные во флорентийской Академии опытов. Отчет о них вошел в собрание трудов Академии «Saggi di naturali esperienze fatte neil' Accademia del Cimento» («Очерки о физических экспериментах, произведенных в Академии опытов», 1667).— *175.*

[12] Как и несколько выше, Локк подвергает критике точку зрения картезианцев, не допускавших существования пустого пространства.— *176.*

[13] См. кн. III, гл. IV, § 11.— *176.*

[14] См. кн. III, гл. II.— *177.*

[15] См. кн. II, гл. XIII—XV.— *177.*

[16] Здесь термин «мышление» (thinking) употребляется в довольно широком смысле. В гл. XIX и XXIII кн. II оно понимается еще шире: как совокупность всех познавательных процессов и даже эмоций.— *177.*

[17] См. кн. II, гл. X—XI и кн. IV, гл. XVII, § 14—16.— *177.*

[18] Понимание Локком природы *теплоты* как колебательного движения очень мелких телесных частиц весьма близко воззрениям Р. Бойля, Р. Декарта и Ф. Бэкона. Эта концепция противостояла долго господствовавшей теории о существовании особого теплового вещества — калорика, или теплорода.— *180.*

[19] Пс. 15, 11.— *180.*

[20] Имеется в виду английский алфавит.— *181.*

[21] В основе рассуждений, следующих ниже, использование схоластического понятия, восходящего к Аристотелеву термину στέρησις (лишенность), обозначающему отсутствие качества (или качеств) в предмете согласно самой природе данного предмета.— *181.*

[22] Под *жизненными духами* (бытует также перевод «животные духи») Локк понимал тончайший вид вещества, якобы движущегося внутри нервов, посредством которого внешние телесные воздействия порождают в душе идеи.— *183.*

[23] В трех первых изданиях «Опыта...» ниже следовало возражение по существу против принципа дальнодействия. В четвертом издании оно было опущено, по-видимому, потому, что Ньютон в своей теории всемирного тяготения допустил возможность дальнодействия (хотя и оставил этот вопрос непроясненным).— *185.*

[24] *Порфир* — здесь горная порода вулканического происхождения.— *188.*

[25] Эта проблема, изложенная в письме к Локку от 2 марта 1693 г. ирландским математиком Уильямом *Молинё* (Molyneux, 1656—1698), неоднократно обсуждалась в философской литературе XVII—XVIII вв. Принципиально отличное от Молинё и Локка решение этой проблемы дал Г. В. Лейбниц (см. «Новые опыты о человеческом разумении», кн. II, гл. 9, § 8.—*Г. В. Лейбниц.* Соч. в 4 х томах, т. 2. М., 1982). Э. Б. де Кондильяк в «Опыте о происхождении человеческих знаний» (ч. I, разд. 6) и в «Трактате об ощущениях» (ч. III, гл. IV—VI) уточ-

няет формулировку проблемы и предлагает условия постановки контрольного опыта. Интересна позиция Д. Дидро, который в «Письме о слепых в назидание зрячим» (1749) подошел к данной проблеме наиболее конкретно и обстоятельно. Заметим, что переписка с Молинё вообще сыграла немалую роль в усовершенствовании текста локковского «Опыта...». По совету ученого для второго издания своей работы Локк написал новую главу — «О тождестве и различии» и переделал главу «О силах [и способностях]». В нескольких письмах к Молинё Локк описал эмпирический метод врача Сиднэма.—*195.*

[26] Жидкость, употреблявшаяся как средство против нефрита, т. е. воспаления почек; Локк имеет в виду явление изменения видимой окраски этой жидкости при рассматривании ее под разными углами зрения.—*206.*

[27] Старые английские меры длины: *пёрч* = 5,5 ярда = около 5 *фёрлонг* = $^1/_8$ английской мили = 231,5 м.—*207.*

[28] *Бедлам*, от Bethlehem, первоначально сокращенное название дома для умалишенных — больницы им. Марии Вифлеемской. Впоследствии стало нарицательным именем дома для психически больных.— *210.*

[29] См., напр., кн. II, гл. XIII и сл.; гл. XXXII, § 6—8; кн. III, III.—*211.*

[30] См. кн. II, гл. XXV и сл.—*215.*

[31] *Гросс* = 12 дюжин, мера счета мелких галантерейных, канцелярских и других товаров.—*216.*

[32] «До бесконечности» (лат.).—*217.*

[33] Имеется в виду университетская *библиотека* в Оксфорде, названная по имени ее основателя — английского государственного деятеля и ученого Томаса Бодлея (1544—1612).—*219.*

[34] «Части вне частей» (лат.).—*222.*

[35] Нумерация этого параграфа и последующих до конца главы исправлена нами. В оригинале ошибка: номер § 21 повторен дважды.—*226.*

[36] «Зияющая расщелина» (древнегреч.).—*227.*

[37] Возможно, здесь Локк намекает на Гоббса.—*228.*

[38] 3 Цар. 8, 27 и 2 Пар. 2, 6; 6, 18. Деян. 17, 28.—*229.*

[39] Локк приводит слова из «Исповеди» («Confessiones») Августина Аврелия (354—430). См. «Творения Блаженного Августина, епископа Иппонийского», ч. 1. Киев, 1880, с. 333.—*231.*

[40] Согласно П. Косту, имеется в виду сочинение англиканского теолога Томаса Бернета (Burnet, 1635—1715) «Telluris teoria sacra» («Священная теория земли»), вышедшее в свет в Лондоне на латинском языке в 1684 г. и переизданное на английском языке в 1689 г.—*240.*

[41] «К крайнему пределу» (лат.).—*243.*

[42] *Енох*, согласно библейскому мифу, был одним из ближайших потомков Адама. *Мафусаил* — сын Еноха — прожил якобы на 604 года больше отца.— *245.*

[43] Согласно библейской легенде о сотворении мира, *свет* был создан в первый день и только на четвертый было создано *Солнце.*—*245.*

[44] Ср. кн. II, гл. XIII, § 27.—*247.*

[45] 3 Цар. 8, 27 и 2 Пар. 2, 6; 6, 18.—*248.*

[46] «Продолжаться» (длиться) и «быть длительным» (лат.).—*249.*

[47] Эподы 16, 65: «Железом укрепил века» (лат.).—*249.*

[48] См. Быт. 1, 14.—*251.*

[49] Ср. кн. II, гл. XIV, § 24.—*251.*

[50] Парк в квартале старого Лондона, где находились судебные учреждения.—*252.*

[51] Сочетание библейских выражений (см. Иов. 8, 9 и Притч. 27, 1).—*255.*

[52] Здесь *биллион* — миллион миллионов (10^{12}), *триллион* — миллион миллионов миллионов (10^{18}) и т. д. до *нониллиона* (10^{54}).—*258.*

[53] «Большой круг» (лат.); здесь «экваториальный круг».—*261.*

[54] См. кн. IV, гл. X, § 3 и 8.—*263.*

[55] Таким образом, Локк проводит ясное различение между потенциальной и актуальной *бесконечностями.*—*264.*

[56] Со «стороны до» *и* со «стороны после» (лат.).—*266.*

[57] «Неподвижная точка [времени]» (лат.).—*270.*

[58] Здесь «определенная величина» (лат.).—*270.*

[59] См. § 15 данной главы.—*272.*

[60] Как крестьянин все ждет, чтоб река протекла, а она-то
Все струями бежит да бежит до скончания века.
(*Гораций.* Послания 1, 2, 42—43).—*272.*

[61] *Бушель* — английская мера объема сыпучих и жидких тел, составляет более 36 л.—*273.*

[62] См. кн. III, гл. V—VI.—*277.*

[63] «Мечтательность» (фр.).—*278.*

[64] См., напр., кн. IV, гл. I.—*279.*

[65] Далее в четырех прижизненных изданиях «Опыта...» шел следующий текст: «Если мы приписываем человеку свободу в том смысле, что делаем функцию хотения зависимой от его воли, то мы должны принять тогда еще одну, предшествующую, волю, которая определяла бы акты первой воли, затем третью волю, которая определяла бы вторую, и так далее без конца; и если одной из них не будет, то действия последней воли не смогут быть свободными. Кроме того, насколько я могу себе представить высшее существо, никакое из них не располагало бы такого рода свободой воли, чтобы оно могло захотеть хотения, т. е. захотеть предпочтения бытия или же небытия чего-либо, что содержится в границах своей возможности, когда как таковое уже взято им во внимание». Ср. § 25 этой главы.—*297.*

[66] Рассуждение в духе так называемой гуморальной Гиппократа.—*301.*

[67] В «Письме к читателю» Локк указывает, что данное мнение об *определении воли* в наших добровольных действиях сложилось у него лишь начиная со второго издания «Опыта...».— *301.*

[68] Притч. 13, 12.—*302.* [69] Быт. 30, 1.—*302.*

[70] 1 Кор. 7, 9.—*303.* [71] См. прим. 67 к с. 301.—*303.*

[72] См. Матф. 5, 6.—*304.*

[73] «Благое вижу, хвалю, но к дурному влекусь» (*Овидий.* Метаморфозы VII 20—21).—*304.*

[74] В прижизненных изданиях «Опыта...» в оглавлении в данном параграфе был выделен также § 38б под названием «Но большим беспокойством никогда не пренебрегают». В тексте, однако, такое разделение параграфа на два проведено не было.—*308.*

[75] 1 Кор. 2, 9.—*309.* [76] Пс. 15, 11.—*309.*

[77] Следующий далее до конца параграфа текст отсутствовал и в первом издании «Опыта...», и во французском его переводе 1700 г.—*314.*

[78] «Высшее благо» (лат.).—*319.*

[79] Ис. 22, 13 и 1 Кор. 15, 32.—*320.*

[80] Под *трагедией* Локк имеет в виду преследования и гонения гугенотов во Франции после отмены Нантского эдикта в 1685 г. «Нужда принуждает к постыдным делам» (лат.). Далее приводятся слова из Библии (Матф. 6, 13 и Лук. 11, 4).—*322.*

[81] Рим. 2, 6—8.—*323.*

[82] На этом кончается текст, несколько отличающийся (начиная с § 28) от текста первого издания «Опыта...».—*324.*

[83] В XVII в. в Западной Европе курение табака, распространявшееся как модное поветрие, почиталось некоторыми медиками полезной привычкой, способствующей умственной деятельности.—*330.*

[84] В Древней Греции *остракизм* означал изгнание из отечества (без ущерба состоянию) в результате тайного голосования в народном собрании. В Древнем Риме *проскрипция* — публичное объявление вне закона с конфискацией имущества, осуществляемой в пользу правящего лица или доносчика.—*341.*

[85] См. кн. III, гл. V.—*341.* [86] «Способ действия» (лат.).—*344.*

[87] См. кн. II, гл. XIII, § 19.—*346.*

[88] *Царская водка* (aqua regia, лат.) — смесь насыщенных растворов соляной и азотной кислот в пропорции 3 1.—*351.*

[89] Здесь оканчивался § 15 в первом издании «Опыта...».—*356.*

[90] Это мнение Локка не окончательное. В кн. IV, гл. III, § 6 он выдвигает материалистический тезис о том, что возможно допустить наличие у материи способности к мышлению. Этот же тезис Локк подтвердил во втором ответе епископу Вустерскому (Ворчестерскому) Э. Стиллингфлиту, ссылаясь на то, что всемогущество божие вполне могло придать такую способность материи.—*356.*

[91] «Не в [определенном] месте», *но* «в [некотором] где-то» (non in loco sed in aliquo ubi, лат.). Схоластики признавали три разных способа нахождения. Первый — «описательный», позволяющий точно определить положение некоторого тела относительно точек пространства (мыслившегося как абсолютное). Второй — «определительный», при котором можно лишь указать, в каком некотором объеме пространства находится данное нечто без указания точного его там месторасположения (так определяли положение души в теле). Третий способ — «заполнительный», его приписывали богу, якобы вездесущему, находящемуся во вселенной всюду (ср. *Г. В. Лейбниц.* Новые опыты о человеческом разумении, кн. II, гл. 23, § 21).—*358.*

[92] Концепция мирового *эфира* была, по-видимому, знакома Локку как из специального исследования Якова Бернулли (1654—1705) «De gravitate etheris» («О тяготении эфира», 1680), так и из сочинений Ньютона, который в работе 1675 г. допускал возможность существования эфира как всеобщей очень тонкой и чрезвычайно упругой среды (в последующих работах, однако, он занял в отношении этой гипотезы отрицательную, а затем сдержанную позицию, оставив вопрос без окончательного ответа).—*359.*

[93] «Тонкая материя» (лат.).—*359.*

[94] Микроскопов с силой увеличения более чем в 100 000 раз во времена Локка не существовало. Возможно, он имеет в виду увеличение не линейное, а по площади или, скорее, объему.— *361.*

[95] См. кн. II, гл. XVII, § 8 и сл.—*366.*

[96] Когда Локк пишет, что *отношение может существовать только между двумя вещами,* он имеет в виду лишь те отношения, которые могут быть выражены самое большее парой соотносительных терминов, или имен, как об этом говорится в § 1 и 2 гл. XXV данной книги.— *373.*

[97] Парк в Лондоне в районе Вестминстера. Во времена Локка в нем находился зверинец. О казуарах см. кн. III, гл. VI, § 34.— *374.*

[98] Мнение Локка о причинности, излагаемое в данной главе, не является окончательным: поскольку причинность есть *отношение,* трактовка идеи «причинность» претерпела все те изменения, что и трактовка идеи «отношение» (см. прим. 9 к с. 169).—*375.*

[99] См. кн. II, гл. XIII—XV.—*377.*

[100] Имеется в виду *Елизавета* I Тюдор (1533—1603), королева Англии с 1558 г.—*377.*

[101] *Вильгельм Завоеватель* (ок. 1027—1087) — герцог Нормандии (с 1035 г.), с 1066 г. король Англии, которую завоевал во главе норманд ско-французской дружины.—*377.*

[102] Площадь в западной части Лондона, от которой измеряли расстояния повозочного пассажирского сообщения.—*378.*

[103] Эта глава была добавлена Локком во втором издании «Опыта...» в соответствии с пожеланиями его друга У. Молинё (см. прим. 25 к с. 195).—*380.*

[104] «Принцип индивидуализации» (лат.).—*381.*

[105] *Чезаре Борджиа* (ок. 1475—1507) — сын римского папы Александра VI Борджиа, правитель Сев. Италии. *Сиф, Измаил, Пилат* — библейские персонажи. Среди них Пилат — историческая личность.—*384.*

[106] *Гелиогабал* Варий Авит (ок. 204—222), римский император с 218 г., объявил себя богом-солнцем, отличался крайне разнузданным нравом.—*384.*

[107] Следующий далее рассказ из книги английского дипломата У. Темпла Локк приводит только в четвертом издании «Опыта...».—*385.*

[108] «Откуда ты прибыл?»...— «Из Маринана»...— «Чей ты?»...— «Одного португальца»... — «Что ты там делаешь?»... — «Стерегу кур»... — «Правда, стережешь?»... — «Да, так, и я умею это делать хорошо» (фр.).—*386.*

[109] См. прим. 107 к с. 385.— *386.*

[110] Вопрос о том, способны ли животные мыслить, активно обсуждался в XVII и XVIII вв. Об этой проблеме писали, например, П. Бейль в статье «Рорарий» «Исторического и критического словаря» (1695—1697), Лейбниц в «Новых опытах...», кн. II, гл. 27, Дж. Пристли в «Исследовании о материи и духе» (1777), гл. 18.—*390.*

[111] *Нестор* и *Терсит* — персонажи «Илиады» Гомера, диаметрально противоположные по уму и характеру.— *392.*

[112] 2 Кор. 5, 10 и 1 Кор. 14, 25.—*400.*

[113] Персонаж из рассказа Джефри Чосера (Chaucer, 1340—1400) «Мелибей и Пруденция» (из серии знаменитых «Кентерберийских рассказов» этого автора), добродушный увалень.—*401.*

[114] В средние века высший управитель королевского дворца, или крепости.—*404.*

[115] См. кн. II, гл. XXII.—*404.* [116] См. прим. 7 к с. 87.—*407*

[117] Они сами суть награда славы (лат.). См. *Вергилий.* Энеида I 461. В природе нет ничего более высокого, чем добродетель, чем то, что похвально, чем достоинство, чем лесть (лат.). См. *Цицерон.* Тускуланские беседы II 20, 46.—*408.*

[118] См. § 6 этой же главы.—*408.*

[119] В XVII—XVIII вв. в западноевропейской философии совокупность действий разных лиц, социальные явления и процессы обозначались термином «моральные отношения» (moral relations). Поэтому выражение «moral science» («моральная наука») означало «обществоведение» в современном смысле.—*412.*

[120] См. § 4 этой же главы.—*415.*

[121] «Целого и частей» (лат.).—*423.*

[122] Эти рассуждения Локка приобретают значение в контексте тех дискуссий о природе «бесконечно малых» величин, которые развернулись в то время в связи с открытием Ньютоном и Лейбницем дифференциального и интегрального исчисления. Эти споры не проходили мимо философов. Позднее в дискуссию о характере исходных понятий анализа включился и Дж. Беркли («Аналитик», 1734), стремясь поколебать доверие к новому исчислению с эпистемологической точки зрения.—*424.*

[123] В тексте неточность. В древнегреческой мифологии *кентавры*

изображались как существа с лошадиным туловищем и ногами и верхней частью торса, руками и головой человека.—*428.*

[124] В данном случае Локк использует схоластическую терминологию: идеи *адекватны,* говорит он, в том смысле, что все они имеют некоторую соответствующую себе причину. В то же время он допускает, что идеи вторичных качеств могут быть не похожи на вызывающие их причины (не подобны им).—*428.*

[125] См. кн. II, гл. XXIII.—*432.*

[126] Схоластический термин, использовавшийся средневековыми перипатетиками.—*434.*

[127] См. кн. III, гл. III.—*440.*

[128] См. кн. IV, гл. V. Это определение *истины* восходит к Аристотелю (см. «Метафизика», кн. IV, гл. 5; кн. IX, гл. 10, 1051 b 5; «Об истолковании», гл. 1, 16 a 10).—*447.*

[129] Данная глава появилась в четвертом издании «Опыта...». Сам термин «association of ideas» введен в обращение Локком. Д. Юм и Д. Гартли заимствовали принцип ассоциирования идей у Локка, но превратили его в универсальный способ объяснения мыслительных процессов.—*450.*

[130] Локк воспроизводит здесь мысль Декарта об условных рефлексах, давая таким образом материалистическое объяснение ассоциативным процессам.—*452.*

КНИГА ТРЕТЬЯ

Локк, конечно, придерживается этого правильного мнения, хотя ему и противоречит маловероятный пример с «мудрым» попугаем, приведенный в кн. II, гл. XXVII, § 8.—*459.*

[2] Во времена Локка подобное мнение о возникновении *языка* было господствующим. Лейбниц, возражая Локку в «Новых опытах...» (кн. III, гл. 2, § 1), указывал некоторые естественные основания словотворческого процесса, ссылаясь, в частности, на явления звукоподражания, впрочем довольно редкие.—*462.*

[3] Имеется в виду Гай Юлий Цезарь *Август Октавиан* (63 до н. э.—14 н. э.), внучатый племянник Цезаря, римский император с 27 г. до н. э.—*465.*

[4] *Буцефал* (или Букефал) — боевой конь Александра Македонского.—*467.*

[5] «Живое» (лат.).—*469.*

[6] «Род» и «[видовое] различие» (лат.).—*470.*

[7] Неточная формулировка Локка может создать впечатление, будто он считает общие понятия продуктом конвенциональных (договорных) или даже совершенно произвольных решений человеческого разума. Однако из общего контекста рассуждений следует, что в основе концептуалистского решения Локком проблемы универсалий лежит убеждение в том, что источником их являются объективно существующие сходства и различия между вещами (и классами вещей). Это решение вопроса существенно отличается от средневекового концептуализма.—*471.*

[8] *Два мнения,* излагаемые здесь Локком,— позиция идеалистического «реализма» понятий и противопоставляемое ей учение о реальных сущностях родов вещей, отстаиваемое самим Локком.—*475.*

[9] Имеется в виду Цицерон Марк Туллий. «Движение» (голл.) — «...осуществление сущего в возможности как такового» (лат.) — так определял движение Аристотель («Метафизика», кн. XI, гл. 9, 1065 b 15—20; ср. «Физика», кн. III, 201 a 10—12), а вслед за ним Фома Аквинский («Физика» III, 2, § 285) в своем комментарии к «Физике» Аристо-

теля. Характерно, что это же положение как пример дефиниции, не достигающей своей цели, приводится и в «Логике Пор-Рояля» (1662) (см. La logique ou l'art penser, ch. XII, par. 1; ch. XVI, par. 2).—*480.*

[10] См. *Р. Декарт.* Начало философии, ч. II, § 25.— Избр. произв. М., 1960, с. 477—478.—*480.*

[11] См. *Аристотель.* О душе, кн. II, гл. 7, 418 b 10.—*481.*

[12] См. *Мигель де Сервантес Сааведра.* Хитроумный идальго Дон-Кихот Ламанчский, ч. I, гл. 25 и 30.—*482.*

[13] «В ряду предикаментов» (лат.) — схоластическое выражение, означавшее последовательность имен, наглядно демонстрирующих переход от низших родов к высшим (напр., «Сократ» — «мудрец» — «человек»).—*485.*

[14] «Высший род» (лат.). *485.*

[15] «В природе вещей» (лат.). *487.*

[16] Согласно английскому уголовному законодательству, за нанесение раны рубящим видом оружия полагались более суровые наказания, чем за ранение оружием колющим.—*488.*

[17] Versura — термин римского права, означающий «заем для покрытия долга», сделанный у третьего лица; Corban — термин, относящийся к еврейскому религиозному ритуалу и означающий вещи, предназначенные только для культовых целей. Имеется свыше сотни различных карибских языков, представляющих собой семью языков аборигенов северного побережья Южной Америки и прилегающих островов; *весту* — один из них.—*490.*

[18] Имеется в виду устраивавшееся по решению древнеримского сената торжественное вступление в столицу военного диктатора-победителя со своим войском, пленными и трофеями. В единообразный ритуал *триумфа* особым решением сената могли вноситься изменения.—*492.*

[19] См. кн. IV, гл. XII, § 9; гл. IV, § 5—10; гл. VI.—*494.*

[20] Речь идет об эмпирических *субстанциях* («субстанция человека», «субстанция петуха» и т. п.) в отличие от субстанции в философском смысле («материальная субстанция»). Ср. рассуждения в кн. II, гл. XII, § 6 и в кн. III, гл. VI, § 21.—*496.*

[21] См. кн. III, гл. III, § 15.—*497*

[22] Речь идет о *башенных часах* с астрономическим устройством, которые были установлены на южном трансепте готического собора в *Страсбурге* (строительство окончено в XVII в.). Некоторые фрагменты часов были выполнены математиком Конрадом Дасиподием в 1574 г.—*497.*

[23] Здесь не ясно, имеется ли в виду химический элемент *сурьма* (Sb) или соединение сернистая сурьма (Sb_2S_3), с которым химики XVII в. часто имели дело. Не ясно также, о каком виде *купороса* идет речь.— *501.*

[24] О *казуарах* см. ниже в тексте, с. 519; о *кверичинчиях* сведений не найдено.— *502.*

[25] «Да будет доверие наказанием для автора» (лат.).—*508.*

[26] Видимо, речь идет о каком-то грызуне, отличном от крысы.—*510.*

[27] «Животное разумное...», «животное без перьев, двуногое, с широкими ногтями» (лат.). Историю этого определения излагает Диоген Лаэртский (см. «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», кн. VI 2, 40).—*511.*

[28] Далее до конца параграфа идет текст, добавленный в четвертом издании «Опыта...».—*512.*

[29] Локк цитирует записки («Menagiana», 1694) *Жиля Менажа* (1613—1692), французского филолога и грамматика.—*512.*

[30] Кн. I, гл. III (лат.). Имеется в виду Фортунио *Лицети* (1577—1657), итальянский врач, автор книг на латинском языке «Об уродах» (1616) и «О происхождении, природе и разновидностях уродов» (1634). Какое

именно произведение Лицети цитируется здесь Локком, установить не удалось.—*513.*

[31] По библейскому преданию, *ослица заговорила* с ехавшим на ней вавилонским волхвом *Валаамом* (см. Чис. 22, 28—30).—*515.*

[32] См. § 13 данной главы.—*521.*

[33] Далее Локк излагает миф, скомпонованный по библейским мотивам. *Ламех* — потомок Каина, старшего сына первочеловека *Адама* (см. Быт. 4—5).—*524.*

[34] *Герундий* — именная форма глагола; *супин* — отглагольное образование, обладающее признаками глагола и имени. Термины заимствованы из латинской грамматики.— *530.*

[35] Скорее всего имеется в виду союзная *частица древнееврейского языка*, фонетически близкая русскому «л».—*531.*

[36] «Отцовство», «отец» (лат.).—*533.*

[37] «Одушевленность», «человечность», «телесность» (лат.).—*533.*

[38] «Золотость», «каменность», «металличность», «деревянность» (лат.).—*533.*

[39] В латинском языке слово «Humanitas» имело следующие значения: «человеческая природа», «человеческое достоинство», «человеколюбие», «образованность», «духовная культура»; здесь оно употребляется в значении, близком последнему: «гуманитарный... человек» (лат.).—*534.*

[40] «Если не желаешь, чтобы [тебя] поняли, оставь без внимания» (лат.).—*540.*

[41] Вначале Локк предполагал дать теперешнюю книгу IV непосредственно после кн. II.—*547.*

[42] Сатирический писатель *Лукиан* (ок. 125—190) высмеивал представителей разных философских школ в своих произведениях «Рыбак», «Продажа жизней», «Пир», «О философах, состоящих на жаловании».—*552.*

[43] Локк имеет в виду схоластическое рассуждение: раз вода, образующаяся при таянии снега, не белая, значит, она черная.—*554.*

[44] К § 11 и 13 данной главы у Локка были заготовлены добавления, специально посвященные критике схоластической логики. См. *P. King.* The Life of John Locke with extracts from his correspondence, journals and common-plays books, t. II. London, 1830, p. 222—229.—*555.*

[45] «Первой материи» (лат.).—*557.*

[46] *Аристид* (ок. 540—467 до н. э.) — афинский государственный и военный деятель периода греко-персидских войн (500—449 до н. э.), прозванный Справедливым.—*576.*

[47] См. прим. 27 к с. 511.—*576.*

[48] «Apium... ibex» — сельдерей... козел (видимо, «каменный козел» — carpe ibex) (лат.).—*581.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Август Октавиан 465
Августин (Блаженный) 384
Александр Македонский 245, 477
Апочанкана (король Виргинии) 142
Аристид 576
Аристотель 151, 558

Баумгартен Мартин 121
Бойль Роберт 85
Борджиа Чезаре 384

Вергилий Марон Публий 220, 407, 408
Вильгельм Завоеватель (король Англии) 377

Гарсила́со де ла Вега (Инка) 120
Гелиогабал Варий Авит (римский император) 384
Герберт Томас, граф Пемброк 78
Герберт Чербери Эдуард 126
Гоббс Томас 118
Гораций Флакк, Квинт 249
Гюйгенс Христиан 85

Декарт Рене 481

Елизавета I Тюдор (королева Англии) 377

Ла Лубер 138
Лицет (Лицети) Фортунато 513
Лукиан 552

Маврикий (принц) 385—387
Менаж Жиль 512
Мидас (царь Фригии) 293
Молинё Уильям 195

Наваретт Фердинанд 138
Ньютон Исаак 85

Паскаль Блез 203
Пифагор (Самосский) 136
Платон (Афинский) 161, 397, 558, 577
Помпей Гней (Великий) 419
Понтий Пилат (римский прокуратор Иудеи) 384
Пьетро делла Валле 121

Сиднэм Томас 85
Сократ 160, 161, 384, 391, 392, 395—397

Цезарь Гай Юлий 239, 418, 419
Цицерон Марк Туллий 408, 480

Шуази Франсуа-Тимон 143

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абстрагирование 468, 473, 492, 493 (см. Идеи)
Акциденции
(см. Субстанция)
Антипатия
— естественные 452, 453
— и симпатия 452
Антропоморфисты 144
Атеизм (атеисты) 138, 139
Атом (атомы, атомисты) 170, 382, 480 (см. также Части мельчайшие)
Аффекты 156
Бесконечность (бесконечное) 143, 275, 367
— определение 260, 267, 274, 424
— идея 259—261, 263—269, 271—274, 366, 424
— мнимые идеи 274
— природа 274
— числа, чисел (бесконечное число) 246, 259, 260, 264, 266—268, 271
(см. также Необъятность, Пространство; см. Бог, Вечность, Идеи, Продолжительность, Распространенность, Рассуждение)
Беспокойство 310—312, 318—320, 324, 327, 329
— определение 300, 302, 303, 308
— есть главное побуждение человека к труду и действию 282
— причины 321—323
— устранение 305
— и воля 301—305, 307, 313
— и счастье 305
(см. Душа, Желание, Разум)
Благо (блага) 280, 306, 307, 315, 316, 319, 320, 323, 329, 333
— есть способность вызывать удовольствие 309
— (наи)высшее положительное 303, 310—312 (см. Счастье)
— кажущееся и действительное 322
— отсутствующее 301, 302, 305, 311, 312, 322, 323, 327
— выбор 322, 329
— идея 305
— невозможность или недостижимость 282
— отсутствие 283, 313
— склонность к 318
(см. Действия)
Благодарность 493
— определение 405
Благочестие 321
Блаженство 324
— действительное (истинное) 316, 317
— небесное 311
(см. Надежда, Состояние)
Бог (божество, творец, верховный властитель, законодатель, вечное существо) 126, 128, 129, 132, 133, 148, 163, 170, 186, 223—225, 249, 270, 271, 285, 303, 316, 318, 323, 327, 352—354, 363, 374, 378, 380, 406, 428, 443, 459, 476, 497, 498, 548
— атрибуты 260
— благость 391
— бытие 118, 145, 150, 248, 272
— вездесущность 243
— воля (и закон) 118, 255, 332, 409
— всеведение 203
— доброта 141
— единство и бесконечность 143
— идея (понятие о) 123, 124, 137—144, 365, 366, 368, 456, 503, 504
— имя 140, 142—144
— искусство 502
— мудрость 355
— познание 145
— почитание 180 (см. Идеи)
— свобода 315
— способность уничтожить материю 226
— сущность 367

(см. Сила, Субстанция)
Богословие 87, 143, 345
(см. Истина)
Бодрствование 237, 278
— и сон 159, 160
Величины (величина) 270, 271, 350, 484
— бесконечная 264
— ограниченные 261
— бесконечное нарастание 264
— идея 264, 273, 274
(см. Время)
Вера (мнение) 149, 150, 155
— определение 92
(см. Слова)
Верность (правдивость)
— и справедливость 115, 116
Вечность (бесконечная продолжительность) 143, 232, 248, 422, 424
— определение 266
— есть простой модус продолжительности 231
— бесконечность 246
— идея 226, 231, 244, 246, 247, 259, 261, 262, 267—272, 425 (см. также Продолжительность; см. Мир, Природа, Рассуждение)
Вещи (вещь, предметы, объекты, тела) 157, 159—164, 166—168, 172, 180, 182, 185, 230, 233, 243, 248, 249, 262, 287, 330, 337, 357, 367, 389, 390, 415, 426, 428, 429, 437, 443, 464, 569
— определение 347, 381, 506, 556
— как причины удово: страдания 283
— как прообразы (образцы) идей 445, 446, 449, 450, 529
— бесконечно протяженное (плотное, плотные) 223, 273
— внешние 155, 157, 182, 278, 284 (см. Сила постижения)
— единичные (отдельные) 440, 497—499, 518, 520, 523, 561
— искусственные 369, 370, 377, 523
— находящееся в покое 286, 362
— нематериальная 365
— непрерывное 382
— органические 514
— природные 523
— соотнесенные 370
— хорошие или дурные 324, 327
— виды (разряды) 448, 461, 467, 471—476, 486, 501, 504—507, 519, 520, 524, 528, 540, 580
— восприятие 156, 356
— границы 243
— движение 174, 221, 225, 229, 262, 287, 290, 291, 358, 360, 362, 364, 365, 452
— действие (действия, воздействие) 178, 185, 187, 278, 287, 295, 352, 460
— действительное (реальное) существование 373, 489, 494
— идеи (идея, понятие о) 137, 155, 221, 247, 345, 362, 364, 365, 373, 469, 473, 499, 519, 536, 563
— имена (название, наименование) 417, 420, 429, 430, 520, 524, 540, 574
— источники происхождения 376, 377
— качества (свойства) 169, 170, 228, 229, 436, 448, 475—477, 498, 502, 517, 540, 541, 579
— классификация 430
— начало существования 380
— образцы 506
— отношение 373
— первичные качества (см. Качества первичные)
— порядок, ряд 237, 504
— пределы 262
— природа (внутренняя, истинная природа) 182—224, 305, 321, 362, 365, 469, 521, 555, 579
— продолжительность 245
— различия (различие) и сходства 507, 516
— реальность (существование, реальное существование) 339, 348, 426, 428, 563
— роды 461, 486
— сложение конечных 268
— смена 392, 393
— создание 506
— созерцание 440
— соответствие 516
— сопротивление 173, 175
— сравнение, сопоставление 402, 440
— строение (реальное с., устройство) 201, 352, 365, 448, 474—477, 523, 540, 565
— сущность (реальная сущность) 227—229, 280, 365, 432,

445, 446, 448, 475, 476, 501, 502, 506—510, 515, 516
— сходство (сходные) 205, 472
— тождество и различие 401
— части (плотные части) 260, 350, 359
— награды и наказания 394
— и идеи 186, 261, 425—427, 429, 514, 518, 522, 529, 540
— и названия (имена) 441, 466, 473, 559, 572, 579
— и пространство 225, 229
(см. Вид, Впечатление, Дух, Знание, Материя, Отношение, Протяженность)
Взгляды 142
— общепринятые 152
Вид (виды, разряды) 435, 492, 493, 502—504, 507, 522, 559, 561
— определение 440, 498, 499, 506, 518, 519
— интенциональные 555, 556
— низший (низшие) 485, 517
— границы (пределы) 491, 496, 512, 513, 516, 521, 560
— задача 520
— идея 448, 516, 524, 541, 577
— мера (мерила) 496, 509
— назначение 519
— образование 516, 518
— основное качество 514
— природа 524
— происхождение 509
— свойства 494
— связь в. сущностей и их общих названий 491
— вещей (искусственных и природных вещей) 532, 552, 560, 579
— смешанных модусов 487—489, 492
— существ 505
— сущности 507, 516, 521, 526
— и названия 441
— и реальные сущности 501, 560
(см. Вещи, Восприятие, Душа, Животное, Идеи, Имена, Качества, Различия, Разум, Сущность, Человек)
Вкус (вкусы) 170, 172, 330, 331
(см. Модусы, Ощущения)
Власть
— и воля законодателя 405
(см. Заблуждение, Разум, Человек)
Внимание 199, 200, 278
— степени 279
Воля 117, 141, 201, 299, 303, 307, 311, 312, 318, 321, 323, 324, 334, 358, 452
— определение 287, 288, 292—295, 300, 307, 308, 333
— есть сила желания (хотения) 177, 301
— свободная (свободных существ) 314, 315
— акт (акты, волевой акт) (см. Хотение)
— идея 335
— модусы 344
— мотив (выбор, определение в. к действию, деятельности) 300, 305—308, 312, 313—317, 329, 333, 334
— объект 308
— решение (решения) 305—307, 313, 325, 334
— и желание (хотение) 300, 301, 307
— и знание 317
— и разум 294, 307, 320
— и суждение 315
(см. Беспокойство, Бог, Свобода, Человек)
Воображение 154, 166, 170, 202, 205, 275, 342, 566
— живость 206
— объем 578
(см. Сила)
Воспитание 130, 131, 134, 450, 451, 456, 457
— ложное 331
— детей 452
Воспоминание 168, 202, 277
— определение 147, 201, 278
Восприятие (восприятия) 107, 116, 146, 148, 149, 155, 156, 163, 165, 167, 168, 178, 182, 183, 199, 202, 279, 280, 416, 438—440, 442, 443, 445, 545
— определение 147, 177, 198
— простое 484
— смутное и ясное 204
— чувственное (чувственные) 218, 275, 461
— виды 288
— возможности 423
— действия 294
— идея 177, 356
— органы 429
— причина 481

— рефлектированный акт 390
— способы 355
— действий ума 155
— души 160
— идей 158, 168, 169, 212, 337
— смены вещей 375
— у животных 197, 198
(см. Вещи, Впечатление, Движение, Разум, Сила)
Впечатление (впечатления) 149, 177, 198, 453, 454, 481
— внешнее 148
— произведенные внешними объектами 160, 167, 168
— слабость и беглость 416
— восприятия 429
(см. Сила)
Время 232, 243, 266, 454, 468
— определение 237, 238, 247, 377
— есть простой модус продолжительности 231
— и место суть условия реального существования 208
— настоящее и будущее 525—527
— величины 246
— идея (понятие) 238, 244, 517
— измерение (меры) 238—242, 246, 261, 490
— промежутки (части) 239, 242, 275
и пространство и движение 238, 241, 275
— и продолжительность 249, 254
(см. Измерение, Природа, Продолжительность, Слова)
Врожденность (идей) 104, 105, 107, 146
— сторонники 96, 98, 106, 108, 113
— нравственных принципов 119, 125, 130
Всеобщность согласия
(см. Согласие всеобщее)
Выбор (предпочтение) 292, 293, 299, 314, 317, 320, 322, 323, 332, 336
— как причина мышления 294
— действие 294
(см. Воля, Сила, Человек)
Вывод (выводы) 457
— беспристрастные обоснованные 335
— точные 335
— цепь 317
Гипотеза 159, 165, 166, 475, 549, 555
Глупость 202
Гнев 283
Государство 406, 407
Грамматика (грамматики) 530, 532, 533, 580
Грех (грехи) 128, 406, 411
— определение 129
Движение (подвижность) 158, 176, 178, 184, 185, 187, 188, 201, 227, 233, 239, 245, 248, 264, 272, 273, 300, 335, 337, 343, 347, 350, 362, 479, 519, 554
— определение 222, 336, 363, 429, 480, 481
— произвольное 360 (см. Сила)
— как пассивное состояние 286
— восприятие (ощущение) 234, 237
— идея 174, 176, 187, 237, 275, 276, 286, 357, 481
— измерение 241
— модусы (модификации) 275, 292, 294, 309, 336, 343, 344
— начало 243
— сила (активная и пассивная) 336, 348, 362
— сообщение д. мыслью 362, 363
— сообщение д. толчком 358, 362, 363
— чувство 235, 237
— жизненных духов 182, 183, 185, 201, 452
— Солнца 239—244
— ума 262, 440
— частей (части, частиц) 161, 167, 226, 253, 286, 337, 351, 504
— и идея плотности 229
— и покой 183, 287, 289, 290, 298
— и продолжительность (время) 273
— и пространство 221, 222, 229
(см. Вещи, Время, Дух, Идеи, Материя, Мысль, Разум, Сила, Части)
Действия (действие, деятельность) 303, 307, 311, 315, 317, 318, 320, 324, 406, 407, 410, 412, 442, 523
— определение 299, 336, 344, 345
— как результат активной силы 337
— как средства достижения высшего блага (цели) 317, 330

— добродетельное (хорошее) или порочное (дурное) 405, 410
— настоящее и прошедшее 393
— нравственное (нравственные) 404, 453 (см. Норма)
— привычное 304
— произвольное и непроизвольное 288, 297, 298, 308, 321, 322, 333
— сознательное 410
— желание 296
— идеи (идея, понятие) 277, 335, 342, 344, 345, 405, 412, 413, 427
— изменение 333
— источник 344
— имена (наименование, название) 342, 411, 412, 460, 566
— неправильный способ 328
— осознание д. и ощущений 160
— отношение д. к норме 410, 412, 415
— последствия 327
— роды 286, 289
— суждение о 412
— конечных существ 381
— мышления 178
— сил (и силы) 280, 286, 336
— человека 294, 301, 405, 406 (см. Знание)
— и закон 412
— и покой 296
(см. Беспокойство, Вещи, Воля, Восприятие, Выбор, Добро, Душа, Модусы, Мысль, Разум, Сила, Слова, Сознание, Удовольствие)
Деление (делимость) 425
— бесконечная 267, 272, 424
— предельная 267
— идея 423, 424
— сущность 423
(см. Материя, Продолжительность, Пространство, Сложение)
Деятельность
— определение 155, 156
— продукты человеческой д. 251 (см. также Действия; см. Душа, Принципы, Разум)
Доблесть 411
Добро (благо)
— идея 413
— стремление к 116
— и зло (порок) 284, 302, 317, 318, 315, 326, 328, 389 (см. Суждение)
определение 280, 281, 324, 410
истинное 318
нравственное 405, 406
действия 314
мерила 321, 323
нормы 409
причины 322
(см. Добродетель)
Добродетель (добродетели) 118, 129, 144, 282, 319, 321, 323, 330, 445, 569
— определение 128, 407
— границы д. и пороков 129
— правило 121
— принцип 119
(см. Идеи, Мерила, Норма)
Доказательство (доказательства) 117, 159
— математические д. и аксиомы 100, 108
— и достоверность 94
— в этике 574
(см. Истина, Число)
Долг
— исполнение 406, 411
Достоверность 96, 150
(см. Доказательство, Знание, Положение)
Дух (духи, разумные существа) (mind, spirit) 86, 162, 164, 203, 354, 390, 396
— определение 347, 460
— жизненный (жизненные д., нервы) 171, 188, 391 (см. Движение)
— конечный (конечные и бесконечные) 223, 224, 357, 380 (см. Субстанция)
— разумный 402
— сотворенные 285, 363
— движение (подвижность) 357, 358
— идея (идеи, понятия о) 358, 364, 366, 367, 393, 503
— различие 367
— и тело 221, 223, 384, 387, 392 (см. также Душа; см. Вид, Знание, Качества, Понятие, Продолжительность)
Душа (нематериальный дух) (soul mind) 95—99, 101, 103, 105, 107—109, 116, 130, 133, 136, 144—147, 149, 155, 159, 167, 182, 281, 348, 364, 365, 396
— определение 162, 164, 166
— разумная 167

— растительная 555
— беспокойство 282
— виды деятельности 177
— действие (деятельность) 158, 168, 170, 279, 347, 356
— знание 102
— идея 358
— мышление (размышление) 164, 166, 168
— объект созерцания 168
— расстройства 454
— силы (внутренние силы, способности) 80, 168, 178, 366
— сущность 282
— ребенка 163
— во время сна 161—164
— и ее идеи 158
— и материя (тело) 160, 163, 164, 357, 358, 392, 393, 401
— и чувства 318
(см. Восприятие, Отпечатки, Сознание, Тождество)
Единство 143, 178
— определение 180, 229
— идея 180, 276
— смешанного модуса 339, 340
(см. Бог, Идеи)
Единица (единицы) 253, 257
— неделимая 252
— идея 255, 256
Желание (желания, хотение, наслаждения) (desire) 155, 177, 327
— определение 282, 301, 302
— естественные и усвоенные 312
— ложные 322
— общее и отдельное ж. счастья 333
— исполнение (удовлетворение) 313, 317, 318
предмет (объект) 309, 312, 317, 324
— и беспокойство 302, 307
— и зло 333
(см. также Хотение; см. Воля, Действия, Сила, Страсть, Счастье, Человек)
Животное (животные) 166, 390, 472, 505
— определение 385
— виды 494, 509, 510, 513
— жизнь 383, 388
— идея 469, 485
— способности (способности сравнения, соединения, абстрагирования идей) 206—209
— и растительное царство 505
(см. Восприятие, Память, Тождество, Человек)
Жизнь 383, 519
— определение 562
— вечная (будущая, другая) 332, 333
— добродетельная или дурная (порочная) 332, 333
— общественная 461
— образ 340
— потребности 515, 579
(см. Животное, Идеи, Счастье, Тождество)
Заблуждение (заблуждения и ошибки) 313, 322, 324, 328, 330, 331, 411, 412, 422, 441, 447, 545, 547, 550, 556, 557
— власть 457
— основание 457
— причина 453, 568
Зависть 283
Закон (законы, законодатели) 122—124, 138, 343, 410, 445, 488, 554
— определение 408, 409
— вечный 321
— врожденный 125
— идея 571
— нарушение 540 (см. Удовольствие)
— пределы з. природы 408
— природа 405
— роды: божественный, гражданский (государства, политических обществ), общественного мнения (философский, обычая и частного порицания) 406—409, 411
— толкование 539
— властей 409
— обычая 409
(см. Бог, Власть, Действия, Природа)
Звук (звуки) 203, 460, 463, 549, 554, 569, 580
— как знаки (идей) 367, 459, 462, 466, 534
— пустые 549, 550, 565
— членораздельные 393, 462, 464
— идея 275, 465
— значение (смысл) 223, 465, 539, 550
— употребление 465
— и идеи 462, 466, 535, 568

(см. Модусы)
Зло 554
— есть способность вызывать страдание 309
(см. Добро, Желание)
Знаки 154, 162, 211, 212, 426, 435, 518
— есть или идеи, или слова 447, 471
— внешние чувственные 461
— природные (запечатленные в душе природой) 111, 112, 115, 116, 135
— телесные 367
— значение 288, 549
— употребление 208
— идей 496, 525, 529
— предметов 520
— провидения 548
— утверждения и отрицания 529
(см. Звук, Имена, Слова)
Знание (знания, познание, познавание) 93, 94, 96, 98, 108, 110, 111, 113, 117, 133, 135, 139, 141, 145, 149, 150, 154, 155, 170, 198, 202, 223, 237, 255, (незнание) 328, 344, 348, 356, 404, 440, 458, 467, 475, 495, 501, 524, 562, 563, 566, 567, 569, 570, 579
— определение 279, 414
— адекватное 352
— действительное 151
достоверное 580
— совершенное 354, 575
— философское 572
— достоверность и объем 547
— идея бесконечного (беспредельного) 366, 367, 503
— источник (источники, начало) 151, 168, 211, 460, 569
— материал (материалы и орудия) 168, 169, 181, 343, 374, 457, 565
— недостатки (несовершенство) 209, 552
— правильность 441
— принципы 133, 460
— способности (познавательные) 92, 93
— средства 553
— вещей 366, 580
— всеобщих (общей) истин (истины) 152, 494
— действий людей 276
— идей 450
— максим 108
— нравственности 575
— субстанции 374
— человека и духов 203, 448, 578 (см. Размышление)
— и мнение 92, 151
— и опыт 165
— и утонченность 552
— и чувства 578
— и язык и слова 461, 547
(см. Бог, Воля, Дух, Душа, Мышление, Наслаждение, Понятие, Склонности, Удовольствие)
Идеи (идея, образы, подобия, понятия, представления) 106, 107, 110, 125, 135, 139, 148, 156, 162—164, 166, 263, 363, 379
— определение 154, 419, 426, 438, 439, 457
— есть сущность вида 511
— суть знаки различения вещей 443, 444
— как видоизменения материи в телах 183
— как восприятия, или ощущения, ума 183, 184
— как образцы (прообразы) 203, 379, 487, 566
— как части модусов 342
— абстрактные (номинальные сущности) 437 (см. Идеи отвлеченные)
— адекватные и неадекватные 428—438, 448
— внутренние 208
— врожденные 86, 103, 123, 124, 146, 147, 149, 154
— доставляемые чувствами 167
— единичные 103, 370
— запечатленные раньше 202
— изменчивые и неопределенные 89, 419
— истинные (верные) и ложные (неверные) 438—443, 445—447, 449
— неполные 422
— новые 169
— общие 103, 112, 207—209, 499, 517, 518
— обычная 579
— определенные 572
— отвлеченные (отвлеченная,

общие, номинальные сущности) 208, 458, 460, 467—469, 471—474, 476, 477, 478, 486, 496—499, 508, 509, 511, 518—521, 523, 526 (см. также Максимы; см. Имена)
— относительная 271
— отрицательная 269, 270
— первые (первоначальные, первичные) 158, 387
пределы 365
способ образования 363
тела и духа 356, 357
— положительные 270, 271, 378, 411 (см. Причина)
— полученная через сравнение 269
— постоянные 343
— приобретенные 103
— простые (несмешанные, несложные, ясные, не состоящие из частей) 89, 157, 168, 169, 176, 179, 180, 199, 207, 210—213, 215, 230, 252, 253, 263, 284—286, 364—369, 373, 375, 376, 402, 410, 412, 413, 415, 426—430, 435, 437, 441, 444, 460, 464, 470, 473, 476, 480—484, 487, 489, 494, 495, 503, 508, 515—517, 523, 526, 527, 533, 541, 542, 548, 571, 573, 574, 576, 578, 580 (см. Имена, Понятие, Причина, Рефлексия, Сущность)
определение 181
видоизменения 343
деление 171
модусы 343
природа и причина (скрытая и внешняя п.) 182, 364, 443
сочетания (совокупности, соединения) 340, 341, 343—346, 348, 349, 368, 376, 421, 428, 430, 438, 442, 560, 579
ступени 485
качества 344—347, 349, 350
чувств и рефлексии 177
чувственных качеств (чувственные) 347, 351
и сложные 275, 276, 338—343, 356, 415—418, 420, 421, 446, 448
— реальные и фантастические 425—427, 429
— сложные (состоящие из частей) 89, 169, 181, 207, 210—212, 215, 263, 350, 356, 358, 365, 368, 371, 372, 404, 415, 421, 426, 427, 436, 460, 469, 483, 484, 488, 489, 491, 493, 494, 503, 506, 508, 516—519, 522, 527, 528, 536, 537, 539, 540, 542, 545, 550, 559, 567, 571 (см. Имена, Идеи простые)
определение 579
отвлеченные 440, 441
образование 277, 487, 489
разряды: модусы, субстанции, отношения (см.) 213, 214, 415
связь частей 492
способ приобретения 339
сущность 492
души и тела 358
— характерная и. (признак) видов 576, 577
— частичные 469
— ясные (отчетливые, определенные) и смутные (путаные) 415—418, 420, 421, 423, 424
— ассоциация (соединение, связь) 450—455, 529
— бесконечность 503
— виды 457, 477, 523
— границы распространения 457
— двойная сообразность 411
— единство 369, 493
— значение 529
— источник (происхождение) 52, 154 156, 249, 431, 460, 571
— модификации 215
— начало 158, 167
— несовершенство 205
— образец (образцы) 478, 489
— образование 339
— объем 253
— последовательность 232, 233, 236, 237, 253
— пределы быстроты и медленности следования 235
— причины неясности 416
— путаница (спутанность) 206, 417, 418, 420, 421
— различение (различие) 420, 532, 533
— разряды 425
— расширение, сочетание и абстрагирование 167
— смена (перемена) 284, 285
— совокупность (сочетания) 341, 445, 451, 456, 502, 542, 574

— соответствие и несоответствие 109, 146, 530
— соответствие и. вещам 565, 566
— удержание (сохранение) 198, 199
— цепь (вереница) 231, 232, 234—237, 240, 241, 244, 246, 253, 278, 279 (см. Рефлексия)
— части 265, 268, 369
ясность и определенность 206
— активной силы 285—287
— бесконечно малого тела 267
— бесконечного пространства 271
— бесконечной материи 272
— богопочитания 137, 146
— величины периодических движений, мер, продолжительности 244—246
— видов действий 335
— видов субстанций (видовые) 348, 368, 494, 578
— вторичных качеств 185—188, 350
— движения души (духа) 358, 364
— действий (деятельности) ума, рефлексии 155, 157
— действительного бесконечного числа 264, 271
— длины 253, 261
— добродетелей или пороков 411
— модусов (и отношений) 524, 532, 533
— модусов мышления 364
— модусов числа 256
— мыслящей субстанции 358
— названий 274
— начала движения 286, 287
— непрерывных величин 247
— ничтожно малого 272
— основных качеств субстанций 577
— отдельных вещей 466
— пассивной силы 286
— первичных (первоначальных, очевидных) качеств (свойств) тела (духа) 156, 186, 201, 350, 364
— причины (и следствия) 345, 375
— пространства и плотности 221, 226, 229
— пространственной величины 261
— протяженности (тела) и числа 137, 176, 360, 363
— разумного существа 387
реальной сущности 528
— сил субстанций 578
— силы, способной начать действия, движение или мысль 287, 363, 364
— смешанных модусов 342, 405, 414, 442, 486, 487, 493—495, 526, 529, 540, 545, 571, 572
— соотнесенных предметов 373
— сущности субстанций 434
— сцепленных плотных частиц 356
— телесной субстанции 347
— хаоса 246
— целого и части 137
— человечества 373
— чистого (пустого) пространства (пространства без плотности, тела) 173, 174, 176, 262, 273, 274
— чувственных качеств (чувственные) 156, 241, 338, 350, 460, 502
— и качества тел 189
— и реальное строение (сущность) вещи 440
— и реальное существование 440
— и реальность вещей 449
— в памяти 201
— в разуме (уме) 167, 182, 462, 463, 576
(см. другие рубрики)
Измерение
— вещей 259
— временем и движением 245
(см. Время, Движение, Продолжительность, Протяженность)
Изучение 315, 318
— определение 278
Имена (имя, названия, термины, наименования) 103, 106, 109, 110, 112, 129, 139, 144, 176, 208, 230, 278, 371, 373, 375, 402, 403, 429, 442, 449, 450, 461, 462, 487, 508, 517, 520
— определение 257, 370, 434, 440, 461, 467, 476, 540, 560
— есть признак вида 500
— суть знаки идей 223, 431, 472, 473, 484, 500, 538, 559
— суть знаки качеств 515

— суть обозначения вещей 419
— видовые (см. Имена общие)
— единичные 460
— общепринятые 563
— общие (видовые, видовое, и. видов, вида) 348, 420, 459, 467—473, 485, 486, 488, 492, 498, 499, 500, 501, 510, 516, 518, 521, 523—526, 528, 541, 542, 560, 576, 577, 579
— отвлеченные 534
— отдельные (отдельных вещей, идей) 340, 467, 474
— относительные 370, 379
— отрицательные 183
— постоянные 343
— собственные 467, 471, 523
— значение (смысл) 427, 435, 467, 470, 523, 527, 537, 538, 540—543, 546, 579, 580, 581 (см. Субстанция)
— недостаток 258
— польза 525
— употребление
гражданское и философское 542, 543, 546
неправильное 401
— идей 183, 417, 422, 427, 439, 477, 526, 527, 529, 566, 576
— отвлеченной идеи 500, 521, 532, 533
— простых идей 171, 172, 277, 280, 441, 478, 479, 483—486, 536, 545, 546, 573, 574
— простых модусов 546
— сложных идей 339—341, 343, 345, 478, 483—486, 491, 494, 506, 528, 536—538, 562, 564, 565, 580
— сложных (смешанных) модусов (и отношений) 405, 412, 464, 478, 484—486, 493—495, 536—540, 546, 571, 573—575
— и идеи 418, 421, 466, 471, 472, 491, 518, 522, 529, 550, 561, 570
— и номинальная сущность 475 (см. также Понятие; см. Бог, Вещи, Вид, Действия, Идеи, Субстанция, Число)
Интерес (интересы) 451, 456, 550
Искусство (искусства) 145, 149
— полезные 553
— говорить (риторическое, красноречие) 530, 566, 567
— спорить (утонченность) 552—555
(см. Бог)
Истина (истины, истинность) 96, 98, 99, 102, 104, 105, 116, 123, 132, 133, 151, 211, 421, 449, 456, 457, 529, 547, 557, 562, 566—569, 570, 580
— определение 439, 447
— врожденные (и приобретенные) 112, 126, 148, 150
— всеобщие и несомненные 136 (см. также Максимы; см. Знание)
— достоверные 100
— математические 150
— метафизическая (философская) 439, 579
— неоспоримые 152
— самоочевидные 108
— ясная 165
— открытие и признание 149
— идей 443, 446, 447
— нравственных правил 117
— откровения (богословия) 548, 554
— и достоверность 125
— и ложь 86, 421—447
(см. Положение, Спор)
История 237
— естественная 579, 580
Картезианцы 390, 481
Качества (качество, свойства) 375, 426, 433, 449, 500, 501, 516, 527, 541—543, 560
— определение 183, 184, 186, 364
— вторичные (вторичное, силы) 184, 185, 189, 190, 429, 438
определение 350—352
— осязательные 156, 157
— отличительные с. материи и духа 363
— первичные (первоначальные, реальные): объем, плотность, протяженность, форма, число, движение, строение (см.) 184—187, 189, 190, 286, 350, 361, 368 (см. Идеи)
— положительные 368
— простые 541
— чувственные 155, 286, 348, 349, 350, 356, 377, 442, 464, 475, 511, 514, 520, 561, 577 (см. Идеи)
— виды 189
— идеи 364, 366, 507

— совокупность (совокупности) 434, 435, 438
— к. совокупности 507, 520
(см. Вещи, Вид, Дух, Имена, Материя, Субстанция)
Количество 337
— идеи 269, 270, 275
(см. Модусы)
Конечное
— идея 261
— и бесконечное (см. Модусы количества)
Красота 214
Личность
— определение 387, 400
— тождество 160, 161, 385, 387—389, 391—396, 399, 400
(см. Сознание)
Логика (логики) 511, 552
— правила 471
Ложь (ложность) 457, 529
— определение 281, 342, 439, 447
(см. Истина, Положение)
Любовь
— идея 413
— и ненависть 281
Максимы (общие положения, истины, отвлеченные идеи) 101—106, 109, 111, 112
— врожденные 149
— очевидность 149
— полезность (польза) 107, 113, 149
Математики (математика) 108
(см. Знание, Положение, Принципы, Рассуждение)
Материя (материальная субстанция) 170, 173, 207, 262, 285, 360, 434
— определение 249, 557
— чистая 363
— бесконечность 362
— границы (пределы) 181, 362
— движение 163
— делимость 253, 423
— идея (понятие) 348, 356, 456, 557
— масса 382
— модификации 229, 429
— существование (реальное) 272, 273
— и тело 556
(см. Душа, Качества, Пространство, Распространенность, Части)
Мерила (меры, мера) 240, 241, 247
— года 243
— и границы добродетелей и пороков 406, 407
(см. Вид, Время, Добро, Модусы, Протяженность, Справедливость)
Место 467
— определение 377 (см. Расстояние)
— идея 218, 220, 517
— вселенной 220
— и распространенность 249
(см. Время, Отношение)
Метафизики 549
Мир
телесный 272
— вечность 273
— конечность 243
Мнение (мнения) 131, 133
— общее (общепринятое) 327, 331
— о врожденных принципах 151
(см. Знание)
Модусы (модус, модификации) 372, 373, 376, 381, 401, 534
— определение 214, 566
— безымянные 277
— неадекватные 431
— простые (простых идей) 212, 215, 274—276, 338, 343, 382, 464, 546, 571 (см. Продолжительность)
— смешанные (сложные) 338, 339, 341—343, 345, 404, 411, 427, 430, 431, 447, 488, 492, 495, 513, 523, 524, 537, 559, 566 (см. Вид, Единство, Идеи, Имена, Образцы, Определение, Причина)
определение 574
реальная и номинальная сущности 489, 494
нравственности 574
— собирательный 369
— виды: простые и смешанные 214, 489 (см. Сущность)
— идеи (сложные идеи) и имена 276, 411, 412, 430, 431, 438, 445, 533, 565, 566
— меры различения 276
— вкусов 276
— действий 343, 344
— звуков 275

— количества: конечное и бесконечное 260, 261
— удовольствия и страдания 280, 284
— цветов 276
— числа (чисел) 255—257
(см. Вечность, Воля, Время, Движение, Идеи, Имена, Мышление, Протяженность, Пространство, Тождество)
Момент (мгновение) 235, 305
— есть часть продолжительности, время одной идеи 253, 254
(см. Продолжительность)
Моралисты 549
Мудрецы 143, 144
Мужество 411, 427, 431
Мысль (мысли) 163, 201, 255, 280, 291, 307, 358, 362, 363
— определение 381
— как повод к хотению 294
— движение 265
— закрепление 534
— разнообразие 582
— сила 301
— сообщение (способность сообщать м.) 367, 368, 461
— спящего 162
— и действия 299
— и слова 547
(см. Движение, Разум, Свобода)
Мышление (размышление) 99, 144, 145, 155, 160, 162, 167, 168, 176, 183, 202, 230—233, 271, 347, 348, 355, 359, 388, 390
— определение 158, 165, 278—280, 336, 357
— наличное (действительное) 158, 159
— правильное 530
— границы 364
— идея (идеи) 276, 286, 356, 362, 364
— материал 167, 343
— модусы 277—279, 294, 343, 344, 364
— объекты 199
— сила (активная и пассивная сила) 163, 294, 336 (см. Разум)
— способы 147, 166, 360
— формы 460
— и плотность 365
и протяженность 221
— и сознание 387
(см. Действия, Душа, Привычка, Природа)
Наблюдение 155
— определение 154
(см. Опыт)
Награда (награды) 406
— и наказание 405, 125, 332
(см. Вещи)
Надежда 302
— определение 282
— на будущее вечное блаженство 332
Названия (см. также Имена)
Наказание 129, 397, 406, 409
— идея 123
(см. Вещи, Награда, Страх)
Наслаждение (наслаждения) 308, 309, 324, 566
— отсутствие привычного 304
— стремление к 310
— будущим удовольствием 327
— познанием 310
— телесные 319
(см. Разум, Удовольствие)
Натурфилософы 549
Наука (науки) 149, 151
— свободные 552
Невежество 202
Невнимательность 328
Ненависть (см. Любовь)
Необходимость 280, 315, 317, 323
— определение 291
— идея 288, 289, 335
— основание (основа) 316
(см. Общение, Произвольность, Свобода)
Необъятность (бесконечность) 216, 248
— идея 226
Непрерывность 221, 222
— плотности 249
(см. Существование)
Нервы (см. Духи жизненные)
Несправедливость 412
Несчастье 313, 314, 332, 391
— определение 309, 394
— бесконечное 323, 331
— сиюминутное 322
— отвращение к 116
— степени 325
(см. Природа)
Норма (нормы)
— определение 410
— божественная (высшая) 412
— истинная и ложная 415
— согласие и несогласие с н. 411

— добродетелей и пороков 408
— нравственных действий 410
(см. Действия, Добро, Добродетель, Нравственность, Справедливость)
Нравственность (мораль) 125, 131, 132, 331, 493, 537—539, 550, 568
— определение 410
— великий принцип н. (непоколебимое нравственное правило) 117, 119
— нормы 555
— основание (основа) 118
— и механицизм 126
(см. Знание, Модусы смешанные, Правила, Принципы, Рассуждение, Слова)
Нравы 340
— развращенность 408
Образцы (образы, прообразы) 425—428, 430—432, 438, 442, 472, 475, 486, 491, 524, 526, 527, 529, 536, 537, 540—542, 576
— смешанных модусов 493, 574
(см. Вещи, Идеи)
Обучение 108, 131
— и согласие 109
— и язык 461
Общее
— и всеобщее суть создания разума 471
— и единичное 471
Общение 276, 403, 495, 529, 579
— необходимость о. посредством языка 580
(см. Склонности)
Общество 121, 122, 407
— человеческое 339, 456
— взгляды 409
— испорченность 456
(см. Жизнь, Язык)
Обычай (обычаи) 124, 130, 131, 133, 142, 329, 340, 407, 410, 451
— ложный 331
(см. Закон)
Объекты (см. также Вещи; см. Воля, Душа, Мышление, Ощущения, Рефлексия, Чувство)
Объем 241, 379, 435
— определение 216
— идея 123
(см. Воображен Идеи, Части)
Обязанность (обязанности) 141
— врожденные 124
— идея 123
Определение (определения, установление) 482, 574, 576—579
— есть способ объяснения значения слова 479, 483, 573
— польза и цель 479
— слов 469—471, 516, 575
— смешанных модусов 576
— через перечисление 342, 470
Опыт (опыт и наблюдение) 106, 135, 141, 158, 159, 166, 175, 180, 183, 232, 236, 287, 306, 313, 314, 317, 331, 338, 342, 346, 347, 362, 363, 365, 367, 481, 484, 511
— определение 154, 211, 280
(см. Знание)
Остроумие 551, 552, 556
— определение 205, 206
Осязание 169, 177
— идеи 171
Откровение 406
(см. Истина)
Отличие (отличия, различие)
— сущностное (видовые) 499, 509, 515, 524
Отношение (отношения) 381, 475
— определение 370, 373, 375, 379, 430, 566
— естественные 402, 403
— моральные (нравственные) 404, 412, 415
— соразмерные 402, 413
— установленные и произвольные 403, 404
— виды 412
— идеи (идея, понятие) (и имена) 137, 215, 373, 375, 379, 411—415, 420, 438, 565, 566
— основание 371, 374
— реальность 427
— сущность 372
— времени 377
— места и протяженности 378
— причины и следствия 375
— и соотнесенные вещи 372
— и субстанции 368
(см. Расстояние, Сила, Слова)
Отпечатки (отпечаток, знак, запечатление) 101, 112, 141, 145, 200
— принципа в душе 97, 98
Отрицание 271
— чистое 268
(см. Знаки, Утверждение)

Отчаяние 282
Ошибки преднамеренные 548, 549
(см. Слова)
Ощущения (ощущение) 158, 160, 173, 186—188, 197, 274—277, 280, 283, 356, 416, 426, 437, 484, 555
— определение 155, 182, 278, 287
— вкусовые 482
— внешние и внутренние 211, 212, 281
— повторные 207, 208
— идеи 177, 178, 182, 183, 460
— местонахождение 185
— объекты (объект) 154, 155, 356
— органы 179, 354
— причины 429
— тепла и холода 189
— и рефлексия 145, 148, 163, 164, 166—171, 180, 181, 199, 211—213, 215, 229, 231, 246, 284, 337, 338, 342, 343, 345, 363, 364—368, 374, 375, 377, 379, 387, 402, 410, 411, 413
(см. Действия, Природа, Следствие, Способности, Существо)
Память (запоминание, припоминание) 103, 146—148, 156, 161—166, 200, 201, 204, 205, 241, 252, 257, 259, 277, 340, 343, 388, 421, 462, 466, 482, 492, 534—536, 545, 566
— определение 199, 203, 278, 440
— дело 202
— недостатки 202
— слабость 416
— у животных 203
(см. Идеи)
Печаль 282
Пифагореец 391
Платоник (платоники) 391, 556
Плотность (непроницаемость) 175, 184, 201, 225, 337, 347, 446, 499, 557
— определение 172—174, 176, 429
— идея 173, 174, 176
(см. Движение, Непрерывность, Продолжительность)
Подвижность (см. также Движение)
Познание (см. также Знание)
Покой 184, 201, 218, 222, 226, 233, 236, 245, 253, 300, 323, 357
— идея 177
(см. Движение, Действия)
Положение (положения) (proposition) 98, 105, 107—110, 131, 132, 145, 146, 149, 152, 484, 547
— врожденные 106
— (все) общие 106, 112, 135, 151, 461, 546 (см. также Максимы)
— мысленные или словесные 447, 449
— самоочевидные 106
— смутное (не самоочевидное) 164, 165
— истинность и ложность 438
— очевидность и достоверность 204
— математики 150
Понимание 151, 170, 183, 254
Понятие (понятия, термины) 149, 165, 341, 342, 370, 539, 579
— определение 339
— врожденные 141, 142
— ложные 331, 558
— неясные (неопределенные) 231, 550
— новые 529
— общие 208, 345
— обычные 572
— первичные (первоначальные) 231
— положительное (ясное) 269
— значение 83
— фундамент 168
— видов субстанций 350
— о познании 152
— о простых идеях 414
— о субстанции духа (духовной субстанции), о духе 347, 348, 355, 356, 365
— о субстанции тела (о материальной субстанции, о материи) 348, 356
— и слова 547, 558
(см. также Имена; Время, Протяженность)
Порок (пороки, порочность) 343, 445
— определение 407
(см. Действия, Добродетель, Мерила, Норма)
Последовательность 239, 254, 270
— идея 181, 232, 233, 244, 246
— промежутки 261
— части 238, 241
— чувство 235, 236
— моментов продолжительности 271

(см. Идеи)
Правила (правило) 130, 131, 133, 410
— нарушение нравственного 122—124
(см. также Принципы; см. Добродетель, Логика, Язык)
Правосудие 554
Практика 288, 330, 331
Предложение (sentense) 529, 532
— части 530
Предметы (см. Вещи)
Предположение (предположения)
— истинное и ложные 439, 560
Предпочтение 331, 332
(см. Сила)
Предрассудки 231, 450
Представления (представление) 443, 445
— внутреннее 459
— единообразное 169
— несложные 169
Прибавление (см. также Сложение)
Привычка (привычки) 231, 312, 330, 457, 579
— определение 344
— дурные 331
— мышления (умственные) 452, 454, 456
— решения 452
Принуждение 291 (см. Сила)
Принципы (принцип, правила, правило, основания, понятия, положения) 132, 153, 407
— врожденные (первичные, первые, запечатленные от природы) 96—99, 106, 108, 109, 114, 117, 121, 123, 124, 126, 134, 141, 150, 152, 198 (см. Мнение, Сомнение)
— нравственные (практические, п. нравственности) 114—116, 118, 120—122, 124—126, 129—131, 137, 138, 142, 146, 149, 405
— умозрительные 114, 116, 146, 148
— математические 137
— деятельности 125
— здравого смысла 140
— принципов 151
— и идеи 135
(см. Добродетель, Знание, Нравственность)
Природа 107—109, 111, 116, 132, 133, 163, 179, 199, 399, 340, 406, 472, 473, 487, 488, 490—492, 495, 498, 499, 506, 511—514, 516, 518, 521, 524, 528, 529, 540, 542, 557, 560, 566
— человеческая 132, 409
— закон (законы) 118, 145, 166
— метод 210
— телесная и духовная области 356
— вечности и времени 231
— идей 183, 454, 479, 532
— мышления 363
— ощущения 189
— протяженности 363
— субстанций 348
— счастья и несчастья 311
— человеческой свободы 320
— языка 458
(см. Бесконечность, Вещи, Вид, Закон, Знаки, Знание, Сущность, Сходства, Философия)
Причина (причины) 426
— определение 344, 376, 377
— внешняя и внутренняя 376, 377
— действующие (действующая) 294, 344 (см. Силы)
— отрицательные п. положительных идей 182, 183
— идея 377
— незнание 202
— единства простых идей 348
— злоупотребления словами 560
— идей 182, 338, 429, 452
— образования смешанных модусов 340
— сцепления частиц материи 359
— и следствия 272
(см. Беспокойство, Восприятие, Добро, Заблуждение, Отношение, Ощущения, Страдания, Суждение, Удовольствие)
Провидение 143 (см. Знаки)
Продолжительность 201, 226, 243, 246, 247, 264, 272, 274, 275, 337, 377, 379
— определение 231, 232, 238, 253, 254
— бесконечность (бесконечная п.) 260, 265—267, 272
— идея (идеи, понятие) 231—233, 237, 241—244, 246, 248, 262—265, 268—270, 276, 286, 357, 366, 378, 422, 423
— измерение 259, 261

— конец 268
— модусы (модификации), 231, 261
— части 252—254, 259
(см. Вещи, Вечность, Время, Движение, Момент, Последовательность, Расположение, Сложение, Существо)
Произвольность
— и непроизвольность и необходимость 290, 291
Прообразы (см. Образцы)
Пространство 173, 243, 262, 263, 266, 274, 359
— определение 223, 225, 229
— бесконечное 271—273
— чистое (пустое, простое) 221, 222, 225—227, 230, 262 (см. Идеи)
— бесконечность (бесконечное) 249, 260, 264, 265, 267
— заполненность 227
— идея 174, 177, 216, 225, 229, 249, 261—265, 268, 269
— модусы (модификации) 218, 253, 261
— протяженность 176
— существование 272
— и время 247—252
— без тела (материи) 223, 228 (см. Пустота)
— и время (продолжительность) 247—252
— и духи 254
— и плотность 221, 226
— и протяженность 216, 217
— и тело 223, 227, 228 (см. также Распространенность; см. Вещи, Время, Движение, Сложение)
Протяженность (протяжение) 158, 165, 181, 184, 185, 201, 243, 254, 261, 262, 266, 337, 347, 359—362, 364, 365, 379, 446, 499, 508, 557
— определение 216, 217, 221, 222, 229—231, 247, 429
— бесконечная 424
— плотная 248
— чистая 227
— идея (идеи, понятие) 177, 221, 228, 233, 242, 256, 263, 286, 423, 425
— измерение 238, 259
— меры 242
— модусы 253, 275
— неотделимость п. от тела 228
— части 252, 253, 261
— и распространенность 220, 247, (см. Вещи, Идеи, Материя, Отношение, Продолжительность, Пространство)
Пустота 174, 181, 555
— определение 227
— есть пространство без материи 225, 226
— идея 228
Радость 282
Различение
— есть вид деятельности ума 204, 205 (см. Сущность)
Различия (различие)
— определение 381
— существенные и видовые (видов) 515, 519, 522
(см. Вещи, Дух, Тождество, Форма, Части)
Размышление (рассмотрение) 199, 200, 312, 313, 319, 333, 344, 368, 578
— удовольствие 330
— и рассудок 330
(см. также Мышление; см. Душа)
Разум (разумение, ум) (reason, reasoning, mind, understanding) 81, 91—99, 105—108, 112, 116, 118, 133, 136, 141, 144, 145, 148, 149, 154—156, 158, 162, 165, 168, 170, 171, 173, 182, 183, 185—187, 198—201, 203, 222, 231—233, 236, 254, 255, 269, 278, 280, 285, 287, 288, 294, 305, 307, 318, 325, 356, 363, 370, 387, 451—454, 486, 490, 493, 546, 548, 556, 574
— определение 80, 100, 101, 177, 288, 294, 295
— есть сила мышления 177
— акт 292, 299, 340
— бесконечное движение 264
— беспокойство 284
— виды деятельности 204—208, 210—213, 215
— власть 169, 315
— волнение 301, 302
— восприятие (созерцание) 279, 415
— выбор 290, 297
— действие (действия, деятельность) 100, 155—157, 181, 274, 278, 286, 287, 344, 366, 367, 410, 461, 469, 473, 503, 504, 531

(см. Различение)
— деятельность у. как объект рефлексии 155, 157
— живость 202, 205
— модификации (настроения) 281
— назначение и преимущество 451
— наслаждение 282
— недостатки 205, 209
— острота 553
— пользование 99, 100, 103, 104, 152 (см. Удовольствие)
— предмет 274
— продукт (произведение, творения, результат деятельности р.) 314, 472, 487, 489, 491, 493, 494, 511
— развитие 415
— решение 297, 301
— свет 548
— свобода 426
— сила (умственные силы и способности) 93, 94, 101, 152, 168, 169, 177, 210, 212, 288, 300, 313, 338
— состояния: р. бодрствующего человека и р. во сне 279, 280
— цели (цель) 440, 489
— ясность 205
— конечного существа 352
— ребенка, детей 131, 142
— и свобода 328
(см. Воля, Восприятие, Движение, Идеи, Свобода, Суждение)
Расположение (см. также Строение)
Распространенность (пространство)
— определение 247, 253
— бесконечность (бесконечная) 226, 248, 249
— модификация 261
— сочетание р. и продолжительности 255
— части 253, 254, 259
— и материя 247, 249
(см. Протяженность)
Расстояние 222, 230, 357, 377
— определение 216, 229, 231, 232, 247
— модификации идеи р.: форма и место 217—219
— отношения 218
— перемена 237
Рассуждение (рассуждения, суждение, рассудительность) (reason, reasoning) 99, 100, 154—168, 199, 202, 421, 495, 569
— определение 101, 279, 347
— математические 575
— философские 538
— начало 101, 102
— неясность 478
— процесс 101
— путаница в 442
— трудность р. о бесконечности пространства 274
— о вечности и бесконечности 423
— о естественных субстанциях 574
— о нравственности, праве, религии 491, 548, 574—576
— с помощью слов 523
(см. также Суждение; см. Способности)
Религия 131, 132, 138, 274—276, 278, 280, 283, 321, 323, 554, 555
— естественная 548
— идея 440
(см. Секты)
Рефлексия 154, 207, 232, 244, 286, 300, 335
— определение 155, 287
— идеи (родовые) 157, 168, 517
— недостаток 356
— объект 155, 156
— простые идеи 177, 178
— о цепи идей 233
(см. Ощущения)
Речь
— определение 568, 569
— гражданская 543
— образная 566
— связная 530
— органы 466
— точность и неясность 441, 573
— трудности 548
— употребление 527
— цель 277, 462, 536
(см. также Язык)
Риторика 567
Род (роды) 441, 470, 515, 517, 521
— определение 440, 485, 518
— задача (назначение) 519, 520
— образование 518
— сущности 491
(см. Вещи, Действие, Закон, Субстанция, Сущность)
Самообладание 318

Самоочевидность 106
Свобода 318, 321
— определение 289—293, 297—299, 315, 320, 333, 335, 357
— есть состояние безразличия 334
возможность 317
— идея (идеи) 288, 289, 299, 335, 356
— источник 314, 317
— ограничение 314—316
— отсутствие 315
— применение 329
цель и польза 314, 329
— мысли 318
— разумных существ 317
— и воля 291, 292, 295, 298
— и необходимость 297
— и разум и воля 86, 87, 289
(см. Бог, Разум, Страдания, Существо, Хотение, Человек)
Свойства (см. Качества)
Себялюбие 450
Секты 555
— философские и религиозные 549
Сила (силы, силы и способности) (power) 178, 185, 186, 227, 313, 333—335, 337, 343, 353, 368, 504, 545
— определение 180, 190, 285, 286, 294, 295, 344, 345, 349—351, 435, 436
— активная (активные) и пассивная (пассивные) 285, 286, 336, 337, 349, 351, 363, 436, 448
(см. Движение, Идеи, Мышление)
внешняя 336, 376
— двигательная 350, 357, 362
— действующая (действующие, действенная) 291—293, 296, 344
— деятельные с. человека 300
— избирательная 295
— интеллектуальная 295
— познавательные 100, 355
— свободно действующая 289
— сложные 284, 285
— идея 276, 284—286, 289, 356, 366, 367, 379, 503, 533
— источник 285
— несоразмерность с. бога и людей 379
— применение 287
— воображения 210
— восприятия 198, 288
— выбора и мышления 294
— постижения внешних вещей 365
— предпочтения 314
— принуждения 409
— произвольного движения 355
— сложения 369
— страдания 179
— возбуждать движение мыслью 362
— двигать тело 363
— действовать 314
— действовать или не действовать (откладывать желание) 288, 290—293, 297, 316
— получать впечатление 336
— и действующие причины 293
— и отношение 285
и состояние 352
(см. также Качества вторичные, Способности; см. Вещи, Действия, Душа, Идеи, Мысль, Мышление, Рассуждение)
Скептицизм 94, 95
Склонности (расположение) 146
— определение 117, 344
— естественные 117
— к общению 459
— к познанию 440
(см. Благо, Счастье)
Следствие (следствия) 345
— определение 344, 376, 377
— доступные ощущениям 351
— идея 377
(см. Отношения, Причина)
Слова (слово, термины) 103, 105, 108, 109, 135, 181, 223, 230, 288, 341, 342, 345, 348, 403, 438, 478, 495, 498, 514, 533
— определение 89, 129, 208, 414, 447, 459, 461, 464, 479, 561—563, 566
— суть общее средство обмена и общения 572
— суть звуки 482
— суть знаки идей 110, 462—465, 471, 479, 551, 562, 563, 571
— суть знаки вещей 564
— безотносительные 375, 379
— выражающие отношение 413, 414
— единичные 460
— непереводимые 490, 491

— новые (новое) и старые 494, 573
— обозначающие время 378
— обозначающие действия или результат 344
— отрицательные 460
— общие 458, 459, 470, 471
— отвлеченные 532
— простые 355
— (со)относительные и обозначающие отношения 371—375, 379
— зависимость с. от чувственных идей 460
— запас 139, 582
— злоупотребление словами 421, 548, 549, 551, 555, 558, 561 (см. Причина)
— значение (значения, смысл) 379, 419, 447, 460—462, 464—466, 470, 479, 482, 483, 484, 519, 526, 528, 529, 534—539, 543—545, 547, 550—552, 554, 569, 571, 573, 574, 579, 580—582 (см. Спор)
— игра 566
— идеи 536
— изобретение 549
— недостатки (неясность) 421, 553
— объяснение 339
— ошибки в 557
— польза 459
— применение 442
— природа 479, 534
— употребление 341, 459, 462, 465, 466, 534, 537, 538, 548, 555, 573
гражданское и философское 535
искусственное и образное 567
небрежное 495, 496
неправильное (плохое) 529, 551, 565, 568
обычное 581
способы 464
— связь 465
— совершенство и несовершенство 534, 535, 546, 547, 559
— согласие со с. 146
— соответствие 340
— цель 534
— и вещи 464, 555
— и значение (смысл) 561, 562
— и идеи 384, 458, 465, 482, 547, 550, 564, 569—571, 579
— с. без идей (без смысла, без значения) 549, 550, 553, 565
— с. из области нравственности (морали) 413, 571, 573—576
— с.-частицы 529—532
(см. Знаки, Знание, Мысль, Определение, Понятие, Рассуждение)
Сложение (слагаемость, прибавление) 255, 263, 370
— и деление пространства продолжительности 253
(см. Вещи, Сила, Число)
Совершенство
— высшее с. разумного существа 316
(см. Слова, Человек)
Совесть 121, 123, 124, 397
— определение 119
Согласие (признание) 92, 109, 408, 484
— определение 99, 107, 344
— (все)общее (полное с., всеобщность с.) 96, 97, 104—107, 112, 116, 121, 125, 130, 134, 140, 143—145, 159, 204 (см. Слова)
— и несогласие 373 (см. Норма)
(см. Обучение)
Созерцание 135, 198, 277, 305
— определение 199, 278
— благих целей 303
— вещей 440
— объект (объекты) 157, 177
(см. Душа)
(см. Вещи, Разум)
Сознание (осознание) 147, 391, 392, 394, 400
— определение 165, 388
— тождественное 388, 390, 391
— прошедших действий 390
— и душа 393
— и личность 388, 395—398
(см. Мышление)
Сомнение 133, 150, 348
Сон (сны, сновидения) 232, 233, 253, 388
— определение 278, 279
— без сновидений (глубокий) 278—280
— и идеи 164
(см. Душа)
Соответствие или несоответствие 414 (см. Вещи, Идеи, Слова)
Состояние (состояния)
— безразличия 334

— пассивные (пассивное) 336, 344, 349
— чистое 336
— экстатические 278
(см. Движение, Разум, Сила, Удовольствие)
Спокойствие и безразличие 283
Спор (споры, спорщики) 569
— и исследователи 570
— о словах и их значении 570
— об истине 572
Способности (способность, сила) (faculties) 98, 142, 145, 163, 179, 202, 255, 259, 260, 261, 271, 274, 501
— определение 177, 288
— высшая и низшие 288
— конечная (ограниченная) 270
— природные 96, 125, 141
— различающая 182
— умственные (познавательные, мыслительные, с. разума и воли) 84, 95, 96, 103, 133, 158, 166, 167, 178, 198, 210, 257
— отсутствие или слабость 209
применение (приложение) 144, 149, 150, 152
— пределы 253
— восприятия 416, 443
— суждения (рассуждения, с. к рассуждению) 103, 152, 205, 210, 519
— абстрагировать 532
— воздействовать 190
— вызывать ощущения 186
— начинать движение 356
— повторять идеи 263
(см. также Качества вторичные, Сила; см. Бог, Душа, Животное, Мысль, Разум)
Справедливость 493
— нравственная (мерила и нормы нравственной с.) 410—412
— идея (сложная) 440, 442, 571, 576
Сравнение (сопоставление) 309, 372
— определение 370
— основание или повод к 373
— идеи тела с идеей духа 364
— настоящего с будущим 324
(см. Вещи)
Сторонники (приверженцы, защитники) врожденных идей (принципов) 125, 126, 130, 131, 137
Страдания (страдание, беспокойство) 160, 199, 303, 310, 319, 322, 328, 329, 332, 394, 400, 405, 454
— определение 178, 280, 281, 283, 324, 327
— наличное 311, 324, 326
— настоящее и будущее 326, 327
— преходящее 324
— телесное 307, 309, 321
— умственные 309
— идея (идеи) 178, 180, 228
— отвращение к 326
— польза 179
— причина 309
— свобода от 309
— степени (степень) 178, 180, 309, 325
— устранение (избавление) от 302, 312, 333
— и счастье 305
(см. Вещи, Зло, Модусы, Сила)
Страсть (страсти) 150, 291, 300, 451, 453, 567
— определение 201
— идеи 281, 284
— составные части 283
— управление 318
— и желание 307
Страх 332
— определение 282, 348
— наказания или порицания 120, 122
Стремление (стремления) 117, 125, 327
— предмет 313
(см. Добро, Наслаждение, Счастье)
Строение (внутреннее, реальное с., сущность, расположение, сцепление) (см. Вещи, Идеи, Модусы, Причина, Субстанция, Сущность, Части)
Стыд 284
Субстанция (субстанции) 158, 166, 223, 359, 363, 370, 372, 373, 375, 376, 389, 394, 541, 556, 557, 565
— определение 145, 146, 347, 508
— движущаяся или мыслящая (мыслящие, нематериальная) 336, 361, 363, 390, 391, 398
— единичные 516
— индивидуальная 388
— нематериальная 390

— плотная (протяженная) 173, 336, 358, 361, 363
— природные 434
— простые 382
— телесные 347
— тождественная 388
— виды: бог, конечные духи, тела 346—349, 381, 493, 500, 503, 505, 507, 511, 513, 516, 523, 528, 577
— виды идей с. 214, 215
— идеи (идея, понятия) 145, 214, 224, 285, 286, 346, 347, 349, 356, 365, 368, 369, 373, 384, 430, 432, 434—437, 440, 442, 443, 445, 446, 448, 469, 473, 487, 514, 515, 517, 526, 527, 532, 533, 540, 541, 542, 545, 559, 565, 576, 579, 580
— имена (общие имена) 432, 442, 464, 476, 478, 484—486, 496, 501, 516, 523, 524, 526, 527, 532, 533, 536, 540, 546, 555, 558, 572, 573, 575, 579, 580
— значение имен 576
— качества и силы 344, 435
— номинальная сущность 500, 508, 516, 558
— образование идей 518
— основание различения с. видам 507
— разряды 516
— реальная сущность (сущности, реальное внутреннее строение) 346, 347, 438, 448, 469, 473, 497, 499, 500, 501, 507, 533, 558, 559, 566
— роды 503, 514
— свойства 293, 508, 579
— сложные идеи 338, 345, 346, 349, 350, 355, 356, 369, 437
— смена 389, 390
— способы получения идей 355
— существование 401
— духа 364 (см. Понятие)
— тела 364 (см. Понятие)
— и акциденции 224, 225, 346, 356
— и имена 464
(см. Идеи, Знание, Отношение, Понятие, Природа, Рассуждение, Сущность, Тождество)
Субстрат (носитель) 146, 349
(см. Субстанция)
Суждение (judgment) 315, 407, 439, 447, 449, 453, 457, 458
— определение 279, 328
— ложное (неверные, ложность) 322—327, 330—333
— причины 328, 329
— точность 205
— разума 334
— о добре и зле 314, 322
(см. также Рассуждение; см. Воля, Действия, Способности)
Существенное (сущностное) и несущественное (несущностное) 497—500
Существо (существа)
— высшие 315
— действующие 336
— духовное 356
— живое 396
— разумное (мыслящее конечное и нематериальное) 202, 223, 271, 308, 315, 316, 324, 331, 344, 398, 399 (см. также Личность; см. Идеи, Свобода, Совершенство)
— сотворенные и конечные (конечное). 203, 254, 255, 270 (см. Действия)
— способное к свободе 334
способное к ощущениям 391
продолжительность реального 263
(см. Вид, Воля, Разум, Человек)
Существование 178, 201, 271, 337
— определение 180
— непрерывное (непрерывность) 249, 401
— реальное 439, 478, 486, 487 (см. Материя)
— идея 180, 357, 366, 367, 503
(см. Вещи, Время, Продолжительность, Субстанция)
Сущность (сущности, сущее) 492, 494, 495, 514, 521
— определение 474—477, 501, 511
— мыслящая 394
— общие 532
— отдельные 474
— идеи 438, 456, 477
— природа 524
— различение (разряды) 475, 476
— видов (видовая): реальные (реальное внутреннее строение) и номинальные 433—435, 439, 472—474, 478, 485, 486, 491, 493, 496, 497, 499, 500,

503, 511—514, 517—519, 559
(см. также Идеи отвлеченные; см. Модусы смешанные, Человек)
— видов смешанных модусов 486, 488, 493, 513
— простых идей 486
— рода (родов) 474, 477, 518
— субстанций (природных субстанций) 486, 496
— единичные 496
— и вид 500
(см. Бог, Вещи, Деление, Душа, Имена, Отличие, Отношение, Субстанция)
Сходства
— суть продукт природы 520
(см. Вещи)
Схоласты (схоластика) 480, 481, 533, 549, 553
Сцепление (см. также Строение)
Счастье (счастливые) 118, 150, 180, 307, 308, 314, 320—322, 330, 391, 413
— определение 309, 316
— есть высшее благо 317, 324, 329, 394
— бесконечное 323, 331, 332
— высшее 319
— истинное 316, 317
— желание (стремление, склонность к) 116, 310, 313, 315, 317, 318
(см. Человек)
— идея 366, 367
— необходимая часть (доля) 323, 333
— первое необходимое условие 326
— путь к истинному 318, 319, 321
— степени 309, 311, 326
— шаг к 305, 312, 313, 316
— другой жизни 327
— и несчастье 308, 331
(см. Беспокойство, Желание, Природа, Страдания, Человек)
Счет (исчисление) 258
— определение 257
— правильный 259
Твердость
— определение 174, 175
— идея 174
Тело (см. Вещи)
Теплота (тепло)
— определение 180, 188
— идея 351
— и холод 201 (см. Ощущения)
Термины
— неясные и двусмысленные (неясность и двусмысленность) 569, 570
— новые 529
— общие 418, 466
— значение и употребление 573, 582
(см. также Понятие)
Тождество (тождественность, одинаковость) 382
— определение 380, 381
— идея 135—137
— души 384
— животного (животных) 384, 389, 390
— жизни 390
— жизни растительных организмов 382, 383
— модусов 380
— субстанций (субстанции) 380, 384, 390
— человека 383, 384, 387, 392, 393, 402
— и идея 384
— и различие 380, 381
(см. Вещи, Личность)
Толчок 358, 362, 363
— идея 364
(см. Сила)
Тщеславие 450, 568
Удовольствие (удовольствия, радость, радости) 150, 160, 177, 179, 199, 303, 305, 308, 322, 328, 329, 332, 394, 400, 405, 566
— определение 178, 280, 281, 283, 309, 324
— высшее 319
— кратковременные 333
— мирские и небесные (вечные) 306, 311
— наличное 324
— настоящее и будущее 326, 327
(см. Наслаждение)
— преходящее 324
— чувственные 310
— воздержание от 327
— идея 178, 180, 366, 503
— наслаждение от 302
— причина 309
— степени (степень) 178, 180, 309, 311, 325
— будущего состояния 323
— и знание 310
— от действия 331

— от нарушения закона 125
— от пользования разумом 80, 81 (см. Благо, Вещи, Модусы, Наслаждение, Размышление)
Ум (см. Разум)
Умозрение пассивное 305
Утонченность 569 (см. также Искусство спорить; см. Знание)
Факты 159
Философия (философ, философы, школы, партии) 151, 224, 271, 273, 295, 347, 354, 384, 456, 480, 482, 511, 542, 554, 564, 568, 570, 572
— определение 85
— перипатетическая (перипатетики) 551, 555, 556
— языческие 405
— древних (древности) 319, 552
— природы 189 (см. Знание, Рассуждение, Секты)
Форма (формы) 184, 185, 187—189, 201, 254, 343, 350, 351, 435, 436, 472, 475, 484, 511, 515, 556, 557
— определение 357, 429 (см. Расстояние)
— субстанциальные 347, 434, 503, 510, 519, 534, 555, 560
— идея 177
— различия 292
— вещей 520 (см. Вещи, Мышление, Части)
Хотение (воление, акт воли) (volition) 288—291, 296—298, 308, 320
— определение 279, 282, 287, 292, 297, 299, 300, 301
— идеи 229, 335, 356, 364
— и свобода 289 (см. также Воля, Желание; Момент, Мысль)
Цвет 436
— идея 200 (см. Модусы)
Части (частица, частицы тела, материи, материальные) 184, 187, 227, 230, 247, 249, 253, 262, 267, 271, 351, 361, 381—385, 392, 499, 500, 505, 560
— мельчайшие (корпускулы) 188, 189
— движение 338, 353, 354, 361
— идеи 364, 369
— модификации протяженности и движений 364
— объем 187, 286, 354, 361
— различие 350
— расположение (действительное, внутреннее строение) 188, 337, 350, 353, 354, 402, 433, 434
— связь и сцепление (соединение) 286, 352, 357—362, 433, 434 (см. Причина)
— форма 286, 338, 350, 354, 361, 433, 434 (см. Вещи, Время, Идеи, Последовательность, Предложение, Продолжительность, Протяженность, Распространенность, Страсть, Счастье, Форма)
Человек (люди) 141, 142, 150, 154, 155, 157, 158, 165, 254, 255, 303, 325, 332, 354, 454, 459, 462, 465, 466, 485
— определение 136, 164, 385, 508, 532, 558, 575
— как вид 497, 498, 509, 511—513
— как свободно действующее существо 289—291, 296—298, 314, 316, 329
— бодрствующий и спящий 159—162, 164, 291 (см. Разум)
— нравственный 575
— безразличие деятельных сил 334, 335
— воля 297, 320, 405, 406 выбор 331
— господство и власть (человека над человеком) 152, 169, 170, 330, 331
— желания 311
— идея 214, 215, 372, 373, 384, 387, 393, 401, 402, 413, 468—470, 472, 473, 488, 497, 508, 511, 519, 522, 524, 559, 561, 577
— неразумность 450, 451
— свобода 313, 333, 334
— силы (способности) 212, 292, 497 (см. Силы деятельные)
— совершенство и несовершенство 314
— стремление к счастью 331
— сущность (номинальная и реальная сущность, строение) 497, 498, 513
— счастье 309, 310
— цель 315, 329, 330 и животное 198, 208, 209 (см. также Личность; см. Деятельность, Знание, Обще-

ство, Природа, Существо, Тождество)
Число (числа) 184, 185, 187, 188, 201, 274, 343, 350
— определение 255, 266
— бесконечность (бесконечное сложение, прибавление, увеличение) 259, 260, 262, 264, 266, 267
— доказательства при помощи ч. 256
— идеи (идея) 256, 259, 264, 265, 286, 424
— имена 256, 257, 259
— повторение 266
— ряд 259
(см. Бесконечность, Идеи, Модусы)
Чувство (чувства, чувствование) (sense, feeling) 103, 116, 154, 156, 166—169, 182, 185, 187, 197, 198, 201, 206, 213, 215, 228, 233, 244, 261, 262, 287, 337, 344, 345, 348—352, 356, 365, 366, 375—377, 423, 429, 441, 464, 497, 519, 576
— определение 155
— внешние 278
— идеи 265, 275
— объекты (объект) 168, 229, 255, 274
— органы 183, 186, 205, 278, 279, 354, 416
— соответствие органов ч. телам 353, 354
— детей 157
— слуха 275
— пять ч. 170, 171, 177
(см. Движение, Душа, Идеи, Последовательность)
Эпикурейцы 556
Этика 87
Язык (речь) 342, 348, 371, 460, 463, 465, 471, 490, 491, 496, 507; 511, 531, 534, 537, 539, 579, 581
— есть орудие и связь общества 459
— повседневный 576
— возникновение 339, 459, 460, 494
— злоупотребление языком 85, 551
— значение 458
— несовершенство (несовершенства, естественные и искусственные) 548, 552, 567
— несовершенство я. как орудия познания 547
— польза 461
— пользование (употребление) 458, 463, 532, 535
— правила 573
— преимущества недостатки 461, 554
— создатели 529
— средства против недостатков 567, 570
— цель (цели) 340, 466, 489, 518, 535, 536, 555, 563, 564
(см. Знание, Обучение, Общение, Природа)
Язычество 144

СОДЕРЖАНИЕ

И. С. Нарский. ДЖОН ЛОКК И ЕГО ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА 3

ОПЫТ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ

ПОСВЯЩЕНИЕ 78
ПИСЬМО К ЧИТАТЕЛЮ 80

КНИГА ПЕРВАЯ

Глава первая. Введение 91
Глава вторая. В душе нет врожденных принципов 96
Глава третья. Нет врожденных практических принципов 114
Глава четвертая. Дальнейшие соображения о врожденных принципах как умозрительных, так и практических . . . 135

КНИГА ВТОРАЯ

Глава первая. Об идеях вообще и их происхождении . . . 154
Глава вторая. О простых идеях 169
Глава третья. Об идеях одного чувства 171
Глава четвертая. О плотности 172
Глава пятая. О простых идеях от разных чувств 177
Глава шестая. О простых идеях рефлексии . . . . . —
Глава седьмая. О простых идеях как ощущения, так и рефлексии . . . . . —
Глава восьмая. Дальнейшие размышления о наших простых идеях 181
Глава девятая. О восприятии 192
Глава десятая. Об удержании [простых идей] 198
Глава одиннадцатая. О различении и других действиях ума (mind) 204
Глава двенадцатая. О сложных идеях 212
Глава тринадцатая. О простых модусах, и прежде всего о простых модусах пространства 215
Глава четырнадцатая. О продолжительности и ее простых модусах 231
Глава пятнадцатая. О времени и пространстве, рассматриваемых вместе 247
Глава шестнадцатая. О числе 255
Глава семнадцатая. О бесконечности 260
Глава восемнадцатая. О других простых модусах . . . 275
Глава девятнадцатая. О модусах мышления 277
Глава двадцатая. О модусах удовольствия и страдания 280
Глава двадцать первая. О силах [и способностях] (of power) 284
Глава двадцать вторая. О смешанных модусах . . . 338
Глава двадцать третья. О наших сложных идеях субстанций 345
Глава двадцать четвертая. О собирательных идеях субстанций 369
Глава двадцать пятая. Об отношении 370
Глава двадцать шестая. О причине и следствии и других отношениях 375
Глава двадцать седьмая. О тождестве и различии 380

Глава двадцать восьмая. О других отношениях . . . 402
Глава двадцать девятая. О ясных и смутных, отчетливых и путаных идеях 415
Глава тридцатая. Об идеях реальных и фантастических 425
Глава тридцать первая. Об идеях адекватных и неадекватных 428
Глава тридцать вторая. Об идеях истинных и ложных 438
Глава тридцать третья. Об ассоциации идей 450

КНИГА ТРЕТЬЯ

Глава первая. О словах, или о языке вообще 459
Глава вторая. О значении слов 461
Глава третья. Об общих терминах 466
Глава четвертая. Об именах простых идей 478
Глава пятая. Об именах смешанных модусов и отношений 486
Глава шестая. Об именах субстанций 496
Глава седьмая. О словах-частицах 529
Глава восьмая. Об отвлеченных и конкретных терминах 532
Глава девятая. О несовершенстве слов 534
Глава десятая. О злоупотреблении словами 548
Глава одиннадцатая. О средствах против упомянутых несовершенств и злоупотреблений 567
Примечания 583
Указатель имен 596
Предметный указатель 597

Локк Джон

Л73 Сочинения в 3-х т.: Т. I/Ред.: И. С. Нарский, А. Л. Субботин; Ред. I т., авт. вступит. статьи и примеч. И. С. Нарский; Пер. с англ. А. Н. Савина.— М.: Мысль, 1985.— 621 стр. (Филос. наследие. Т. 93).— В надзаг.: АН СССР, Ин-т философии.

В пер.: 2 р. 90 к.

В первый том сочинений английского просветителя, крупнейшего европейского философа-материалиста, основоположника материалистического сенсуализма Дж. Локка входят три первые книги его основного философского труда — «Опыта о человеческом разумении», одного из важнейших произведений мировой философской мысли.

Для научных работников, а также для преподавателей, аспирантов и студентов.

Л $\frac{0302010000\text{-}167}{004(01)\text{-}85}$ Подписное

ББК 87.3(3)
ІФ

Джон Локк

СОЧИНЕНИЯ В ТРЕХ ТОМАХ

том 1

Заведующая редакцией *Л. В. Литвинова*
Редактор *А. В. Матешук*
Младший редактор *К. К. Цатурова*
Оформление серии художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *Л. П. Гришина*
Корректор *Т. М. Шпиленко*

ИБ № 2275

Сдано в набор 02.09.83. Подписано в печать 13.08.84. Формат 84×108 $^{1}/_{32}$. Бумага типогр. № 1. Обыкн. нов. гарн. Высокая печать. Усл. печатных листов 32,97 (с вкл.). Усл. кр.-отт. 32,87. Учетно-издательских листов 38,7 (с вкл.). Тираж 50 000 экз. Заказ № 1064. Цена 2 р. 90 к.

Издательство «Мысль», 117071, Москва, Ленинский пр., 15.

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 197136, Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15.

2,200