



КОНДИЛЬЯК

СОЧИНЕНИЯ



# **Ф**ИЛОСОФСКОЕ **Н**АСЛЕДИЕ

**ТОМ ВОСЕМЬДЕСЯТ ШЕСТОЙ**

ЭТЬЕНН БОННО ДЕ  
**КОНДИЛЬЯК**

**СОЧИНЕНИЯ  
В ТРЕХ ТОМАХ**

**ТОМ 2**

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО**

**« МЫСЛЬ »**

**МОСКВА - 1982**

ББК 87.3

К 64

РЕДАКЦИИ  
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Редколлегия серии:

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

Общая редакция тома и примечания  
*В. М. БОГУСЛАВСКОГО*

Перевод с французского  
*П. С. ЮШКЕВИЧА*

© Издательство «Мысль», 1982

К  $\frac{0302010000-066}{004(01)-82}$  подписное



**ТРАКТАТ  
О СИСТЕМАХ**

## ГЛАВА I

### О ТОМ, ЧТО НЕОБХОДИМО РАЗЛИЧАТЬ ТРИ ВИДА СИСТЕМ

Всякая система есть не что иное, как расположение различных частей какого-нибудь искусства или науки в известном порядке, в котором они все взаимно поддерживают друг друга и в котором последние части объясняются первыми. Части, содержащие объяснения других частей, называются *принципами*<sup>1</sup>, и система тем более совершенна, чем меньше число ее принципов; желательно даже, чтобы число их сводилось к одному.

В трудах философов можно выделить три вида принципов, из которых образуются три вида систем.

Принципы, которые, как самые модные, я отношу к первому виду, — это общие, или абстрактные, максимы. Требуется, чтобы они были столь очевидными или столь хорошо доказанными, чтобы в них нельзя было усомниться. Действительно, если бы они были недостоверными, то у нас не было бы уверенности в правильности выводимых из них следствий.

Именно об этих принципах говорит автор «Искусства мыслить»<sup>2</sup>, когда заявляет: «Все согласны с тем, что важно иметь в уме несколько аксиом и принципов, которые, будучи ясными и бесспорными, могли бы служить нам основой для познания самых сокровенных вещей. Но приводимые обычно принципы столь мало пригодны, что их по существу бесполезно знать. Действительно, то, что называют первым принципом познания, а именно положение *невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была*, очень ясно и достоверно, но я не знаю такого случая, когда этот принцип мог бы дать нам какое-нибудь знание. Поэтому я полагаю, что нижеследующие принципы будут более полезны»<sup>\*</sup>.

Затем он приводит в качестве первого принципа следующий: *можно утверждать как истину все то, что содержится в ясной и отчетливой идее какой-нибудь вещи*; в качестве второго: *в идее всего того, что мы представляем себе ясно и отчетливо, содержится существование (existen-*

<sup>\*</sup> Ч. IV, гл. 7



се), по крайней мере возможное; в качестве третьего: *небытие (néant)* не может быть причиной никакой вещи. Таких принципов он придумал до одиннадцати. Но было бы бесполезно приводить остальные; для примера достаточно вышеназванных.

Философы приписывают этого рода принципам такое большое значение, что естественно было стремление умножить их. В этом отношении особенно отличались метафизики. Декарт, Мальбранш, Лейбниц и другие — все они старались перещеголять друг друга в сочинении этих принципов, и нам остается лишь пенять на самих себя, если нам не удалось еще проникнуть в сущность *самых сокровенных вещей*.

Принципами второго вида являются предположения (suppositions), выдвигаемые для объяснения вещей, причины которых иначе нельзя было бы указать. Если эти предположения не кажутся невозможными и дают какое-то объяснение известных нам явлений, философы уже не сомневаются в том, что им удалось открыть подлинный механизм действия природы. Возможно ли, заявляют они, чтобы ложное предположение давало столь правильные результаты? Отсюда возникло убеждение, что способность объяснять явления доказывает истинность предположения и что о какой-нибудь системе следует судить не столько по ее принципам, сколько по тому, как она объясняет вещи. Ни у кого не вызывает сомнений то обстоятельство, что предположения, бывшие вначале произвольными, становятся бесспорными лишь благодаря искусству, с каким их применяют.

Метафизики были так же изобретательны в отношении принципов этого второго вида, как и в отношении первого<sup>3</sup>. Благодаря их усилиям не осталось ничего, что могло бы быть для метафизики загадкой. Метафизика на их языке означает науку о первых истинах, о первых принципах вещей. Но надо признать, что этой науки в их трудах нет.

Отвлеченные понятия являются не чем иным, как идеями, составленными из того, что обще нескольким частным идеям. Таково, например, понятие животного: оно является квинтэссенцией того, что равным образом входит в идеи человека, лошади, обезьяны и т. д. Благодаря этому отвлеченные понятия служат как будто для объяснения того, что мы замечаем в отдельных предметах. Если, например, задают вопрос, почему лошадь ходит, ест, пьет, то на это весьма философски отвечают, что это происходит

лишь потому, что она — животное. При тщательном анализе этот ответ означает не что иное, как то, что лошадь ходит, пьет, ест потому, что она действительно ходит, пьет, ест. Но люди лишь в редких случаях не довольствуются первым попавшимся ответом. Можно сказать, что их любознательность побуждает их не столько осведомляться о какой-либо одной вещи, сколько задавать вопросы по поводу нескольких. Самоуверенность философа импонирует им. Они опасаются показаться слишком малопонятливыми, если будут интересоваться одним и тем же вопросом. Если изречение оракула составлено из привычных им выражений, им уже стыдно сознаться в непонимании его, а если они не могут скрыть своего непонимания, то одного взгляда их учителя, кажется, довольно для устранения этого. Можно ли сомневаться в чем-нибудь, если тот, кому абсолютно доверяют, сам ни в чем не сомневается? Не удивительно поэтому, что число абстрактных принципов настолько увеличилось и что во все времена они считались источником наших знаний.

Отвлеченные понятия абсолютно необходимы для внесения порядка в наши знания, так как они указывают каждой идее ее место. Вот каково должно быть их назначение. Но воображать, что они созданы для того, чтобы получать конкретные знания, — заблуждение тем большее, что они сами состояются лишь на основании этих знаний. Поэтому если я буду осуждать абстрактные принципы, то меня не следует подозревать в том, будто я требую, чтобы перестали пользоваться какими бы то ни было отвлеченными понятиями. Это было бы нелепо; я требую лишь, чтобы их никогда не принимали за принципы, способные привести к открытиям.

Что касается предположений, то они представляют собой такую благодать для невежд, столь удобны; воображение изобретает их с таким удовольствием, так легко; лежа в постели, буквально не шевеля пальцем, творишь, управляешь вселенной! Все это не более чем пустые грезы, однако философ легко предается грезам.

Но не так легко правильно следовать опыту и собирать факты, учитывая различия между ними. Поэтому мы редко принимаем в качестве принципов лишь твердо установленные факты, хотя таких фактов в нашем распоряжении, может быть, гораздо больше, чем мы думаем. Но так как наш навык в использовании этих фактов невелик, мы не знаем, каким образом их применить. Мы располагаем, по

всей вероятности, объяснением многих явлений, а отправляемся на поиски такого объяснения весьма далеко. Например, тяжесть тел была твердо установленным фактом во все времена, но лишь в наши дни ее признали принципом<sup>4</sup>.

На принципах этого последнего вида покоятся истинные системы, единственные, которые заслуживают этого названия. Действительно, только с помощью этих принципов мы можем объяснить вещи, механизм действия которых нам позволено открыть. Я буду называть абстрактными те системы, которые покоятся лишь на абстрактных принципах, а гипотезами — те, в основе которых лежат лишь предположения. Смешивая эти различные виды принципов, можно было бы образовать еще и другие виды систем, но так как их всегда можно более или менее свести к одному из трех указанных мною видов, то бесполезно создавать новые.

Установленные факты — вот, собственно, единственные принципы наук<sup>5</sup>. Как же сумели выдумать другие принципы? Этот вопрос мы сейчас исследуем.

Системы древнее философов: сама природа заставляет создавать их, и они создаются неплохо, когда в качестве учителя люди имеют только природу. В то время система могла быть и была лишь плодом наблюдения. Еще не выдвигалась задача найти объяснение всему. Имелись потребности, и искали средства их удовлетворения.

Только путем наблюдения можно было найти эти средства, и наблюдали, поскольку были вынуждены это делать. Не зная того, что позднее назвали принципами, имели по крайней мере то преимущество, что были ограждены от множества заблуждений. Ибо, чтобы впасть в заблуждение, необходимо начать познавать, и часто кажется, что философы располагали только этим началом.

Итак, люди наблюдали, т. е. они замечали факты, относящиеся к их потребностям.

Так как потребностей было мало, требовалось немного наблюдений. А так как это были самые насущные потребности, то обманывались редко. Во всяком случае, заблуждения были лишь временными: о том, что они впали в заблуждение, люди получали предупреждение тотчас же, поскольку оказывались неудовлетворенными их потребностями.

Наблюдение совершалось еще только на ощупь. Не всегда, таким образом, можно было удостовериться в факте

сразу же после того, как его, казалось, обнаружили. Строили догадки, предполагали, и за неимением лучшего предположение ставилось на место открытия, которое подтверждалось или опровергалось новым наблюдением.

Таким путем природа руководила людьми, и так они обучались, не замечая, что переходят от одних знаний к другим, следуя связи фактов, хорошо исследованных путем наблюдения.

Поскольку они совершали открытия, имеющие непосредственное отношение к их потребностям, очевидно, что для совершения открытий иного рода им не оставалось ничего другого, как придерживаться такого же образа действий. Первое наблюдение, сделанное на ощупь, вызвало у людей догадки (*conjectures*). Эти догадки указывали им на необходимость других наблюдений, а новые наблюдения подтверждали предсказанные факты.

Когда имелось достаточно большое количество фактов для объяснения явлений, причину которых искали, системы оказывались завершенными, так сказать, сами собой, потому что факты сами собой располагались в порядок, где они последовательно объяснялись — одни посредством других. Тогда становилось очевидно, что во всякой системе есть первый факт, факт, являющийся началом, который по этой причине называли *принципом*, ибо *принцип* и *начало* — слова, обычно означающие одно и то же.

Предположения — это, собственно, лишь догадки, и если мы нуждаемся в выдвигании предположений, то это происходит оттого, что мы осуждены двигаться на ощупь.

Раз предположения всего лишь догадки, они не являются установленными фактами; следовательно, они не могут быть принципом, или началом, системы, ибо в таком случае вся система сведется к догадке.

Но, не являясь принципом, или началом, системы, они являются принципом, или началом, средств, которыми мы располагаем для того, чтобы открывать принципы. И поскольку предположения суть принципы этих средств, люди поверили, будто предположения представляют собой также принцип системы. Таким образом, смешали две совершенно различные вещи.

По мере того как мы приобретаем познания, мы должны разделять их на классы: у нас нет иного средства для наведения порядка в наших знаниях. Классы меньшей общности состоят из индивидов, и их называют вида-

ми по отношению к классам большей общности, которые называют родами. Классы, являющиеся родами по отношению к подчиненным им классам, сами оказываются видами по отношению к другим, более общим классам. Так, переходя от одних классов к другим, мы в конце концов приходим к роду, включающему в себя все классы.

Когда это разделение совершено, у нас есть весьма простое (*bien abrégé*) средство, чтобы разобраться в своих познаниях: для этого надо начать с самых общих классов, ибо высший род есть, собственно, лишь сокращенное выражение, заключающее в себе все подчиненные классы и позволяющее разом охватить их. Например, когда я говорю *сущее* (*être*)<sup>6</sup>, я вижу субстанцию и модификацию, тело и дух, качество и свойство — словом, я вижу все деления и подразделения, имеющиеся между сущим и индивидами. Следовательно, я должен начинать со всеобщего класса, когда хочу быстро представить себе множество вещей, и тогда можно сказать, что этот класс есть начало и принцип. Вот что туманно представляли себе, утверждая: *всеобщие идеи, всеобщие максимы являются принципами наук.*

Итак, я повторяю: одни лишь твердо установленные факты могут быть истинными принципами наук. Если же в качестве принципа системы принимались предположения, или всеобщие максимы, то это происходило вследствие того, что, не отдавая себе отчета в наблюдаемом, полагали, будто предположения и общие максимы суть принцип, или начало, чего-то.

## ГЛАВА II

### О БЕСПОЛЕЗНОСТИ АБСТРАКТНЫХ СИСТЕМ

Философы, которые верят в абстрактные принципы, заявляют: станем тщательно рассматривать идеи, наиболее близкие к всеобщности первых принципов, составим из них предложения, и мы получим менее общие истины; рассмотрим затем идеи, наиболее близкие по своей всеобщности к только что полученным нами таким образом результатам, составим из них новые предложения; будем продолжать таким же образом, не забывая применять наши первые принципы к каждому открываемому нами предложению, и мы постепенно низойдем от общих принципов к самым частным, конкретным знаниям.

Согласно взглядам этих философов, бог, сотворив наши души, удовольствовался начертанием на них некоторых общих принципов; приобретаемые нами впоследствии знания являются лишь нашими дедукциями из этих врожденных принципов. Мы знаем, что наше тело больше головы, лишь потому, что применяем к идеям *тела* и *головы* принцип *целое больше своей части*. Но чтобы нас не поражал тот факт, что мы применяем этот принцип, сами того не замечая, нас предупреждают, что эта операция производится скрыто и усвоенная нами привычка часто повторять одни и те же суждения мешает нам заметить их подлинный источник. Таким образом, согласно взглядам этих философов, абстрактные принципы столь бесспорно являются источником наших познаний, что, если отнять их у нас, невозможно представить, чтобы среди самых очевидных истин нашлась хоть одна, доступная нам. Но в действительности эти философы переворачивают порядок образования наших идей.

Назначение более простых идей — подготовить нас к пониманию более сложных. Но каждый знает по собственному опыту, что идеи тем проще, чем менее они абстрактны и чем ближе к чувствам, и что, наоборот, они тем сложнее, чем более они абстрактны и далеки от чувств. Объясняется это тем, что все наши знания происходят из чувств. Поэтому всякая абстрактная идея должна быть объяснена другой, менее абстрактной, и так следует поступать последовательно до тех пор, пока мы не придем к некоторой частной и чувственной (*sensible*) идее.

Вообще первейшая задача философа — точно определить свои идеи. Частные, конкретные идеи определяются сами собой, и только они определяются таким образом. Наоборот, отвлеченные понятия по существу расплывчаты и не представляют ничего прочно установленного, если они не были определены с помощью других понятий. Но с помощью ли еще более абстрактных понятий? Разумеется, нет, ибо эти последние сами нуждаются в определении. Следовательно, это будет сделано с помощью частных идей. Действительно, нет ничего более подходящего для объяснения какого-либо понятия, чем понятие, породившее его. Следовательно, ошибаются те, кто утверждает, что источником наших знаний являются абстрактные принципы\*.

---

\* Локку было известно, что абстрактные максимы не являются источником наших знаний. Я не буду приводить здесь его соображений по

Но каковы эти принципы? Будут ли это максимы столь общепринятые, что никто не посмеет в них усомниться? Например, невозможно, чтобы одна и та же вещь существовала и в то же время не существовала; все, что есть, есть и другие тому подобные? Долго пришлось бы искать философов, которые извлекли бы из этого какие-нибудь знания. Оставаясь в области умозрения, они все действительно согласны в том, что первыми принципами являются общепринятые, и на первый взгляд их метод содержит в себе даже нечто соблазнительное. Но любопытно наблюдать, как они следуют своим принципам на практике; любопытно видеть, как они тотчас же расходятся между собой и с каким презрением одни отвергают принципы других. Исследуя этот вопрос, нельзя, по-моему, не заметить, что такого рода положений недостаточно для получения каких-либо знаний.

Если абстрактные принципы представляют собой общие положения, истинные во всех возможных случаях, то они не столько знания, сколько сокращенный метод изложения ряда частных познаний, приобретенных еще до того, как возникла мысль о принципах. Положение *целое больше своей части* означает: *мое тело больше моей руки, моя рука больше моей кисти, моя кисть больше моего пальца* и т. д. Одним словом, эта аксиома заключает в себе лишь частные предложения подобного рода, и истины, к которым, как полагают, она приводит, были известны еще до ее появления.

Следовательно, этот метод был бы совершенно бесплоден, если бы в основе его лежали только подобного рода максимы. Есть два способа сообщить ему видимую плодотворность. Первый способ заключается в том, чтобы исходить из положений, которые, будучи истинными во многих отношениях, и в частности в особенно поразительных случаях, дают повод предполагать, что они истинны во всех случаях. Правда, если подвергнуть их анализу и сделать из них лишь точные выводы, то можно убедиться, что они имеют такой же характер, как и принципы, о которых мы только что говорили. Но философы избегают этому поводу, так как труд его доступен всем. См. «Опыт о человеческом разуме», кн. IV, гл. 7, § 9 и 10. Но в конце § 11 той же главы он под влиянием авторитета математиков допускает применение абстрактных принципов в качестве предварительных положений для изложения уже установленных истин. Я доказал, как мне кажется, бесполезность этого и вытекающие отсюда злоупотребления (см. «Логикю» и «Искусство мыслить»<sup>7</sup>).

этого; наоборот, эти положения предполагаются истинными во многих случаях, когда они совершенно ложны, и тогда их можно применять к вещам, к которым они совершенно неприменимы, и делать из них выводы, кажущиеся тем более новыми, что они не содержались в принципах, из которых выведены. Таков картезианский принцип: *о какой-нибудь вещи можно утверждать все, что заключено в ясной идее, которую мы имеем о ней*. Ибо, как я покажу в дальнейшем, этот принцип не всегда верен\*.

Этот способ приписывания какой-то плодотворности абстрактным системам наиболее искусен; второй довольно груб, но он, однако, встречается не реже.

Этот способ заключается в том, чтобы вообразить какую-нибудь непонятную вещь по образцу другой вещи, представление о которой более привычно. Когда же таким способом создается известное число абстрактных отношений и бессодержательных определений, относительно первой вещи начинают рассуждать так, как рассуждали бы о второй. Так, например, термины, которые применяют к телам, служат многим философам для объяснения того, что происходит в душе<sup>8</sup>. Для этого им достаточно вообразить себе известные взаимоотношения между обеими этими субстанциями. Мы увидим в дальнейшем примеры этого.

Итак, употребляются три вида абстрактных принципов. Первые представляют собой общие положения, в точности истинные во всех случаях. Вторые представляют собой положения, которые истинны в каком-то бросающемся в глаза отношении и которые мы поэтому склонны считать истинными во всех отношениях. Последние представляют собой неопределенные отношения, произвольно устанавливаемые между вещами совершенно разного порядка.

Этого анализа достаточно, чтобы показать, что одни из абстрактных принципов не приводят ни к чему, другие же приводят лишь к заблуждениям. А между тем к сочинению таких принципов сводятся все хитроумные изощрения абстрактных систем.

Если приведенных рассуждений недостаточно для того, чтобы убедиться в бесполезности этих принципов, проделаем такой опыт: сообщим кому-нибудь принципы неизвестной ему науки и посмотрим, сможет ли он глубоко изучить ее с их помощью. Пусть он, например, поразмыслит

---

\* Гл. 6, § 2.



над следующими максимумами: *целое равно всем своим частям; если к равным величинам прибавить равные, то суммы их будут равны, если же прибавить неравные, они будут неравны.* Достаточно ли этого, чтобы стать крупным математиком?

Но чтобы показать это еще более наглядно, я хотел бы, чтобы одного из тех философов, которые так убеждены в необычайной плодотворности общих принципов, извлекли из тиши его кабинета или школы и предложили ему командование армией или управление государством. Если бы он оказался честным, то он, несомненно, отказался бы, признавшись, что ничего не смыслит ни в военном деле, ни в политике, но это очень мало извиняло бы его. Ведь в военном искусстве и в политике есть свои общие принципы, как во всех других науках; почему же он не мог бы, если его обучить им — а это дело нескольких минут, сделать из всех этих принципов выводы и стать после нескольких часов размышления каким-нибудь Конде, Тюренном, Ришелье, Кольбером? <sup>9</sup> Что могло бы помешать ему сделать выбор между этими великими людьми? Всякий чувствует, как нелепо это предположение, ибо для того, чтобы добиться репутации хорошего министра или хорошего полководца — не в пример тому, чтобы прослыть хорошим философом, — недостаточно парить в области пустых умозрений. Но неужели у нас меньше оснований требовать от философа, чтобы он правильно рассуждал, чем от полководца или министра, чтобы они правильно действовали? Неужели полководцы или министры должны до конца изучить или по крайней мере тщательно исследовать все частности ряда второстепенных дисциплин, между тем как философ может сразу стать ученым мужем, человеком, для которого раскрыты все тайны природы, — и все это лишь благодаря волшебству двух или трех предложений!

Другое соображение, наглядно показывающее недостаточность абстрактных систем, заключается в том, что они не дают возможности рассмотреть какой-либо вопрос со всех точек зрения. Действительно, так как понятия, на которых покоятся эти принципы, являются лишь частными идеями, ими можно пользоваться, лишь отвлекаясь от многих существенных моментов. Вот почему вопросы более сложные, к которым можно подойти с тысячи разных сторон, дают начало множеству абстрактных систем. Спрашивается, например, каково происхождение зла?

Ответ Бейля<sup>10</sup> основывается на принципах благодати, святости и всемогущества бога; Мальбранш предпочитает принципы порядка и мудрости; Лейбниц же полагает, что для объяснения всего нужен лишь его принцип достаточно-го основания; теологи пользуются принципами свободы, всеобщего провидения и грехопадения Адама\*; социниане отрицают божественное предведение; последователи Оригена уверяют, что загробные муки не будут вечными; Спиноза допускает лишь слепую и роковую необходимость<sup>13</sup>, и, наконец, манихейцы<sup>14</sup> во все времена нагромождали принципы на принципы, нелепости на нелепости. Я не говорю уже о языческих философах, которые, исходя из различных принципов, пришли либо к некоторым из названных систем, либо к другим, таким, как, например, учение о метемпсихозе<sup>15</sup>.

Из этого примера видно, что невозможно построить на основе абстрактных принципов систему, которая охватывала бы все стороны какой-либо проблемы. Однако философов это не смущает. В подобных случаях каждый из них имеет свою излюбленную систему, которой он желал бы подчинить все остальные. Делая свой выбор, они мало руководствуются разумом; обычно все решают одни лишь страсти. Человек, по природе мягкий и добрый, примет принципы, выводимые из божьей благодати, так как он не видит ничего более великого и прекрасного, чем делать добро. Следовательно, в этом должен заключаться первый признак божества, признак, от которого зависит все остальное. Человек с сильным воображением и возвышенными идеями предпочтет принципы, почерпнутые из категории мудрости, ибо ничто не доставляет ему такого удовольствия, как уходящая в бесконечность цепь причин и поразительное сочетание всех частей вселенной, хотя бы необходимым следствием этого было несчастье всех

---

\* Принципы, которыми пользуются Бейль, Мальбранш, Лейбниц и теологи, все истинны; в этом их преимущество перед принципами социниан<sup>11</sup>, последователей Оригена<sup>12</sup> и др. Но ни одна из этих истин недостаточна для того, чтобы дать нам объяснение всего. Бейль отнюдь не заблуждается, утверждая, что бог свят, благ, всемогущ; он заблуждается лишь в том, что, считая эти данные достаточными, хочет построить на их основе систему. То же относится и к другим. Небольшое число истин, которое в состоянии открыть наш разум, и истины, полученные нами путем откровения, составляют часть системы, пригодной для разрешения всех возможных проблем, но они не предназначены для того, чтобы дать нам познание всего, и церковь отнюдь не одобряет теологов, берущихся всё объяснить.

сотворенных существ: Наконец, человек мрачный, меланхолик, мизантроп, который в тягость самому себе и другим, будет питать слабость к словам *судьба, рок, необходимость, случай*, ибо, по природе беспокойный, недовольный собой и всем окружающим, он вынужден либо смотреть на себя как на предмет презрения и отвращения, либо убедить себя в том, что нет ни добра, ни зла, ни порядка, ни беспорядка. Может ли он колебаться? Мудрость, честь, добродетель, честность для него пустые слова; судьба, рок, случай, необходимость — вот его система.

Было бы слишком самонадеянным думать, будто можно исправить в этом отношении всех людей. Если любознательность сочетается с некоторой долей воображения, человек тотчас же устремляет свой взор вдаль, он хочет все охватить, все знать. При этом он пренебрегает частностями и доступными нам вещами и начинает устремляться в неизвестные области и строить системы. Между тем для того, чтобы составить себе общее и широкое мировоззрение, которое было бы постоянным и прочным, всегда нужно начинать с тщательного изучения частных истин. Возможно, что тот, кто находился в первых рядах, оказался посредственным мыслителем лишь потому, что не прошел этой выучки. Быть может, он заслужил бы восхвалений, воздаваемых самым великим людям, если бы лучше позаботился о приобретении всех, даже самых специальных знаний, необходимых для дела, которому он себя посвятил. Мудрое поведение увеличило бы число талантов, способствовало бы появлению гениев.

Некоторые физики, а в особенности химики ныне ставят своей задачей исключительно собирание фактов, так как они убедились в том, что необходимо познать явления природы и открыть их зависимость друг от друга, прежде чем устанавливать принципы, объясняющие их<sup>16</sup>. Пример их предшественников послужил им уроком; они хотят по крайней мере избежать заблуждений, к которым привела системомания. Хорошо, если бы остальные философы следовали им в этом отношении!

Но обыкновенно [философы] занимались лишь увеличением числа абстрактных принципов. Декарт, Мальбранш, Лейбниц и многие другие мыслители открыли в ряде максим плодотворность, которой никто до них не замечал. И еще не известно, не придумают ли в один прекрасный день новые философы новых принципов? Сколько было уже построено систем и сколько их будет построено еще? Если

бы можно было найти хоть одну, которая более или менее одинаково понималась бы всеми ее приверженцами! Но можно ли полагаться на системы, которые претерпевают тысячи изменений, проходя через тысячи рук; системы, которые, будучи игрой каприза, одним и тем же путем возникают и исчезают и которые так ненадежны, что часто их можно с одинаковым успехом употребить как для подтверждения, так и для опровержения какого-либо тезиса?

Что может быть нелепее зрелища людей, которые, увидя себя при пробуждении от глубокого сна среди лабиринта, начали бы, с целью найти выход из него, устанавливать общие принципы? Однако так ведут себя философы. Мы рождаемся в лабиринте, в котором тысячи поворотов способны лишь ввести нас в заблуждение, и если есть путь, ведущий к истине, то его сначала не видно. Поэтому никакие меры предосторожности с нашей стороны не будут излишними. Будем подвигаться вперед медленно, тщательно исследуя все места, через которые мы проходим, и постараемся узнать их настолько хорошо, чтобы всегда иметь возможность вернуться по своим следам. Для нас важнее очутиться там, где мы были с самого начала, нежели слишком легкомысленно воображать, будто мы вышли из лабиринта. Доказательством этого являются нижеследующие главы.

### ГЛАВА III

#### О ЗЛОУПОТРЕБЛЕНИИ АБСТРАКТНЫМИ СИСТЕМАМИ

Если бы я захотел привести в систему некоторую область знания, все частности которой я исследовал, мне необходимо было бы лишь установить отношения между ее различными частями и отметить среди них отношения, где части находились бы в столь тесной связи, что, зная первые части, можно было бы объяснить все остальные. В этом случае я имел бы в своем распоряжении принципы, применение которых было бы настолько определенным, что их нельзя было бы ни ограничить, ни распространить на случаи другого рода. Но если хотят построить систему, относящуюся к области знания, все частности которой совершенно неизвестны, то как установить область применимости (*l'étendue*) принципов? И раз принципы системы нечетки, то каким образом употребляемые при

изложении ее термины могут обладать какой-либо точностью? Если, однако, под влиянием предубеждения, будто я могу приобрести познания лишь таким путем, я посвящу себя этому целиком; если я начну нагромождать принципы на принципы и стану делать выводы из выводов, то вскоре, обманывая самого себя, я начну восхищаться плодотворностью этого метода и стану поздравлять себя с мнимыми открытиями; я не усомнюсь ни на минуту в основательности своей системы, принципы которой покажутся мне естественными, термины — простыми, ясными и точными, а выводы — совершенно правильными. Таким образом, первое злоупотребление системами, являющееся источником многих других, заключается в том, что мы полагаем, будто приобретаем настоящие познания, в то время как наши мысли вращаются лишь вокруг слов, не имеющих никакого определенного смысла.

Мало того, обманутые легкостью и плодотворностью этого метода, мы не думаем о том, чтобы подвергнуть анализу принципы, на которых мы строили свои рассуждения. Наоборот, глубоко убежденные в том, что они являются источником всех наших знаний, мы тем менее сомневаемся в них, чем больше их применяем. Осмелившись усомниться в них, на какую истину могли бы мы претендовать? Вот что утвердило ту странную максиму, что *принципы нельзя подвергать сомнению*, — максиму тем более вредную, что нет того заблуждения, к которому она не могла бы привести.

Но как ни абсурдна эта аксиома, раз ее приняли, то естественно думать, что о системе следует судить на основании того, как она объясняет факты. Пусть система покоится на самых ясных идеях, на самых надежных фактах, но, если она грешит в этом пункте, ее следует отвергнуть и принять нелепую систему, объясняющую все. Таковы крайности ослепления, в которое впали философы. В качестве примера я приведу то, что Бейль писал о манихействе.

«Самые *беспорные* \* и *ясные* законы логики, — говорил он \*\*, — учат нас тому, что существо, существующее лишь благодаря самому себе, необходимое, вечное, должно быть единственным, бесконечным, всемогущим и одаренным всевозможными совершенствами. Таким образом, ознако-

---

\* Я привожу курсивом выражения, на которые следует обратить особое внимание.

\*\* В статье «Манихейцы».

живших с этими идеями, приходишь к выводу, что нельзя найти ничего более абсурдного, чем гипотеза о двух вечных началах, независимых друг от друга, одно из которых не обладает никакой благодатью и может воспрепятствовать намерениям другого. Вот что я называю доводами *a priori*. Они необходимо приводят нас к отказу от манихейской гипотезы и к признанию только одного начала всех вещей. Если бы для доказательства правильности гипотезы нужно было только это, дело окончилось бы тем, что Зороастр<sup>17</sup> и все его последователи оказались в замешательстве. Но всякая система, чтобы быть правильной, нуждается в двух вещах: во-первых, заключенные в ней идеи должны быть отчетливы, и, во-вторых, она должна согласовываться с опытом»<sup>18</sup>.

Действительно, обе эти вещи одинаково важны. Если ясные и достоверные идеи недостаточны для объяснения, то из них нельзя создать системы; их следует рассматривать как истины, принадлежащие некоторой науке, из которой мы пока знаем небольшую часть. Если же идеи нелепы, нет ничего более бессмысленного, чем брать их в качестве принципов; это значило бы желать объяснить то, чего мы не понимаем, с помощью чего-то другого, явно ложного. Отсюда следовало бы сделать вывод, что предположение о недостаточности системы, основанной на едином принципе, для объяснения явлений не является основанием для признания истинности принципа манихейцев. Ему недостает еще одного существенного условия.

Но Бейль рассуждает совсем не так. Желая убедить нас в необходимости прибегнуть к свету откровения для того, чтобы уничтожить теорию манихейцев, — как если бы для опровержения взгляда, который, по его мнению, противоречит самым ясным и самым достоверным идеям, необходимо было откровение, — он придумывает спор между Меллиссом<sup>19</sup> и Зороастром и заставляет последнего произнести следующую речь:

«...вы превосходите меня в последовательности идей и в доводах *a priori*, а я вас — в объяснении явлений и в доводах *a posteriori*. А поскольку важнейший признак правильной системы — способность согласоваться с опытом и одна только неспособность объяснить опыт служит доказательством неправильности теории, какой бы хорошей она ни казалась в остальном, то согласитесь, что попадаю в цель я, признавая два начала, а не вы, признавая только одно»<sup>20</sup>.

Бейль, полагая, что главная особенность системы заключается в объяснении явлений, впадает тем самым в один из наиболее распространенных предрассудков, являющийся следствием принципа, согласно которому *нельзя подвергать сомнению принципы*. Совсем нетрудно в уста Мелисса более разумный ответ, чем аргументация Зороастра.

«Если бы априорные соображения двух систем, — заставил бы я его сказать, — были одинаково хороши, следовало бы оказать предпочтение той, которая объясняла бы явления. Но если одна из них покоится на ясных и достоверных идеях, а другая — на нелепых, то не следует вменять последней в достоинство объяснение явлений<sup>21</sup>; она их не объясняет, она не может их объяснить, потому что истинное не может иметь своим основанием ложное. Нелепость принципов является поэтому доказательством непригодности известной гипотезы. Таким образом, доказано, что вы не попадаете в цель.

Что же касается вашего утверждения, будто какая-нибудь гипотеза плоха уже в силу одной только неспособности объяснять явления, то я провожу здесь следующее различие: она плоха, если эта неспособность вытекает из самого существа гипотезы, по природе своей недостаточной для объяснения явлений. Но если ее неспособность является следствием ограниченности нашего ума и того, что мы не приобрели еще достаточно познаний, чтобы суметь использовать ее для объяснения всего, то неверно, что она плоха. Так, например, я признаю лишь одно первоначало, ибо, и по вашему признанию, это самая ясная и достоверная идея; но так как я не способен познать путей этого верховного существа, то моих знаний недостает мне для объяснения его деяний. Я ограничиваюсь собиранием различных истин, доступных моему познанию, и не пытаюсь связать их и построить из них какую-нибудь систему, объясняющую все противоречия, которые, как вам кажется, вы находите во вселенной. Действительно, разве истинность системы, которую бог предписал себе, зависит от моей способности понять ее? Согласитесь в таком случае, что на основании того, что с помощью одного начала я не могу объяснять явлений, вы не вправе умозаключать, будто существуют два начала»<sup>22</sup>.

Надо быть весьма предубежденным, чтобы не почувствовать, насколько рассуждение Мелисса более основательно, чем рассуждение Зороастра.

Физики немало способствовали распространению принципа, согласно которому *для системы достаточно объяснять явления*. Они нуждаются в нем, особенно тогда, когда хотят объяснить, каким путем бог сотворил вселенную и сохраняет ее. Но если для создания какой-нибудь системы можно устанавливать всякого рода принципы, признавать самые нелепые наряду с самыми очевидными и без всяких оснований усложнять причины, то какова была бы цена подобным произведениям и стоило ли бы их даже опровергать, если бы они не защищались авторами, имена которых способны внушать уважение? <sup>23</sup>

Однако, как ни очевидно подобное злоупотребление, достаточно хорошо ознакомиться с трудами философов, чтобы убедиться в том, как мало предосторожностей принимают они, чтобы избежать его. Вот как поступают люди, желающие построить себе систему, — а кто же этого не желает? Завороженные какой-нибудь идеей, часто сами не зная почему, они усваивают сначала все слова, которые, по их мнению, имеют к ней какое-либо отношение. Так, например, тот, кто хочет заниматься метафизикой, усваивает следующие слова: *существование, субстанция, сущность, природа, атрибут, свойство, модус, причина, действие, свобода, вечность* и т. д. Далее под тем предлогом, что с терминами можно связывать какие угодно идеи, он определяет их по своему желанию, и единственная принимаемая им предосторожность — это стремление выбирать самые подходящие для его цели определения. Какими бы странными ни были эти определения, между ними всегда существуют некоторые отношения, и вот уже он получает право делать из них выводы и рассуждать о них до бесконечности. Если философ окинет взором всю цепь составленных им таким путем положений, ему нелегко будет признать, что чисто словесные определения могут завести так далеко; к тому же он не способен будет заподозрить, что размышлял совершенно впустую. Поэтому он придет к заключению, что словесные определения стали определениями вещей, и станет восхищаться глубиной сделанных им, как ему кажется, открытий. Но, как замечает в аналогичном случае Локк, он похож при этом на тех людей, которые, не имея денег и не зная находящейся в обращении монеты, считали бы крупные суммы с помощью одних лишь жетонов, которые они называли бы луидорами, ливрами, экю. Какие бы расчеты они ни производили, их суммы всегда останутся лишь жетонами;



каковы бы ни были рассуждения философа, подобного тому, о котором я говорю, его выводы всегда останутся только словами.

Таково, следовательно, большинство, или, вернее, таковы все абстрактные системы, вращающиеся лишь в области пустых слов. В каждой из них обычно встречаются одни и те же термины, но, так как всякий считает себя вправе определять их по-своему, мы по своему желанию выводим из них весьма различные следствия, и дело выглядит так, как будто мы предполагаем, что истина зависит от капризов нашего языка. Пусть, например, с помощью этих первых принципов доказывают что-нибудь относительно «человека», и мы увидим, что, поскольку доказательство основано на них, оно является чисто словесным и не дает нам никакого достоверного, всеобщего, истинного предложения или знания о каком-либо предмете, существующем вне нас. Во-первых, если ребенок составил себе идею человека, то она, вероятно, похожа на картину живописца, в которой соединены внешние признаки человека. Такое сочетание идей в его разуме образует единичную сложную идею, которую он называет «человек». А так как в Англии люди белого, или телесного, цвета, то ребенок может доказывать вам, что негр не человек, потому что белый цвет есть одна из постоянных простых идей в сложной идее, которой он дал название «человек». Поэтому при помощи принципа «невозможно, чтобы одна и та же вещь существовала и не существовала» он может доказывать, что «негр не человек». И основанием уверенности ребенка является при этом не указанное всеобщее предложение, которого он, быть может, никогда не слышал и о котором не думал, а ясное и определенное восприятие им его собственных простых идей черного и белого. Знает или не знает ребенок указанную максиму, все равно: его никогда нельзя убедить принять идею черного за идею белого, и он не может ошибиться в них. Этому ребенку, да и вообще всякому, кто имеет идею, называемую им «человек», вы никогда не докажете, что у человека есть душа, потому что его идея человека никогда не включает в себе такого понятия, или такой идеи. В этом случае принцип «все, что есть, есть» не имеет для него доказательной силы. Данная идея зависит от наблюдений и умозаключений, посредством которых он должен образовать сложную идею, обозначаемую словом «человек».

Во-вторых, тот, кто пошел дальше в составлении

и собирании идеи, называемой им «человек», и ко внешнему виду присоединяет смех и разумную речь, тот может доказывать, что младенцы и идиоты не люди на основании максимы «невозможно, чтобы одна и та же вещь существовала и не существовала». И мне приходилось беседовать с очень разумными людьми, которые действительно не признавали людьми детей и идиотов.

В-третьих, другой, быть может, составит сложную идею, называемую им «человек», из идеи тела вообще, разума и способности к речи, совершенно исключая внешний вид \*. Возможно, он станет доказывать, что человек может не иметь рук и быть четвероногим, ибо ни то ни другое не входит в его идею человека; что человеком является всякое тело, одаренное речью и разумом, каков бы ни был его внешний облик, ибо, обладая очевидным знанием этой сложной идеи, он уверен, что «все, что есть, есть» \*\*.

Я дал такую длинную цитату из Локка потому, что приведенный им пример наглядно показывает, как нелепо пользование абстрактными принципами. В этом нетрудно убедиться, так как они применяются к знакомым нам вещам. Но когда речь идет об абстрактных идеях метафизики, о недостаточно определенных терминах, которыми полна эта наука, то можно представить себе, к каким противоречиям и нелепостям они приводят <sup>26</sup>.

Порицаемый мною метод пользуется слишком большим доверием, чтобы не быть в течение еще долгого времени препятствием для успешного развития искусства рассуждать. Пригодный для доказательства любых взглядов, он одинаково потворствует всем страстям. Он ослепляет воображение смелостью следствий, к которым он приводит: он сбивает с пути ум, ибо мы не размышляем, когда этому противятся воображение и страсти; посредством необходимых выводов он располагает наш разум к самым чудовищным ошибкам, порождает любовь к спорам,

---

\* «Я отлично могу представить себе человека без рук, без ног, я мог бы вообразить его даже без головы, если бы опыт не показывал мне, что ею именно он мыслит. Таким образом, мышление составляет сущность человека, и без мышления его нельзя себе представить» (Паскаль «Мысли», гл. 22, № 1) <sup>24</sup>.

\*\* Локк «Опыт о человеческом разуме», кн. IV, гл. 7, § 16, 17 и 18 <sup>25</sup>.  
Итак, мы видим, что этому философу известно было одно из важнейших злоупотреблений абстрактными принципами. К приведенному выше можно свести все, что было сказано им по этому поводу. Как жаль, что он не попытался раскрыть весь механизм систем, покоящихся на подобного рода принципах!

ожесточенное упорство в них, отклонение от истины или недостаточно искренние поиски ее. И только под конец, когда пробуждается дух критики, начинают замечать заблуждения, к которым он ведет. Тогда, придя к убеждению, что не может быть лучшего метода, отвергают системы вообще; впадают в другую крайность — утверждают, что вовсе нет знаний, на которые мы могли бы притязать.

Если бы философы занимались только вопросами чистого умозрения, можно было бы избавить себя от труда критиковать их образ действий. Нет большой беды в том, что людям позволяют рассуждать, если только их ошибки ничем не грозят. Но не следует думать, что они поступают благоразумнее, когда им приходится рассуждать о вещах практического порядка. Абстрактные принципы — обильный источник парадоксов, а парадоксы тем интереснее, чем более они касаются вещей, имеющих большое практическое значение. Понятно поэтому, к каким злоупотреблениям должен был привести этот метод в области морали и политики.

Моралью занимаются немногие философы, и это, пожалуй; к счастью. Политика же является делом большего числа людей — как потому, что она льстит людскому честолюбию, так и потому, что воображение находит большее удовлетворение в важных интересах, являющихся ее объектом. Кроме того, лишь очень немногие граждане не принимают того или иного участия в управлении государством. Поэтому, к несчастью для народов, в этой науке должно было оказаться больше абстрактных принципов, чем в какой-либо другой.

Опыт более чем достаточно показывает, как политические максимы, правильные лишь при известных обстоятельствах, становятся опасными, если их превращают в общие правила поведения, и всякий знает, что планы правителей страдают ошибками лишь потому, что покоятся на таких принципах, которые охватывают только часть того, что должно было быть охвачено полностью. История свидетельствует о злоупотреблениях этой системой<sup>27</sup>. Абстрактные принципы являются, собственно, жаргоном; это видно уже здесь и станет еще яснее в следующих главах. Это подтверждение той доказанной мною \* великой истины, что искусство рассуждения сводится к хорошо построенному языку.

---

\* В «Логике».

ПЕРВЫЙ И ВТОРОЙ ПРИМЕРЫ ЗЛОУПОТРЕБЛЕНИЯ  
АБСТРАКТНЫМИ СИСТЕМАМИ

Философы более обязаны своей славой важности проблем, которыми они занимаются, чем тому способу, каким они их рассматривают. Лишь немногие люди вправе относиться с презрением к заблуждениям философов, побуждающим их так часто делать попытки, превосходящие их силы; большинство же должно считать их великими людьми, так как они занимаются великими задачами. Под влиянием этого предрассудка отбрасываются всякие сомнения, которые могли бы возникнуть относительно познаний философов. Предполагается вопреки здравому смыслу, что существуют знания, доступные не всякому разумному человеку, и темный смысл писаний этих авторов приписывается глубокомыслию трактуемых ими проблем. Кроме того, требуется столько внимания, чтобы не проглядеть какого-нибудь неясного понятия, лишённого смысла слова, двусмысленности, что люди предпочитают скорее восхищаться, чем критиковать. Поэтому, чем сложнее вопросы, которыми занимаются философы, тем в большей безопасности их репутация. Они сами сознают это и, не особенно отдавая себе в этом отчет, как бы инстинктивно, склонны исследовать вещи, которые природа старается сохранить от нас в тайне. Но постараемся на некоторое время увести их от этих грозящих им гибелью пропастей, применим их способ рассуждения к знакомым нам предметам, и тогда недостатки философов станут совершенно очевидными. С этой целью я выбрал для настоящей главы два примера, нелепость которых бросится в глаза всякому. Для первого случая примером мне послужат самые распространенные предрассудки. Для второго — заблуждения, в которых, кажется, состязаются друг с другом философы и обыкновенные люди. Наконец, я изложу взгляды, которые, будучи свойственны только философам, не делаются от этого ни менее ложными, ни менее нелепыми. Задача моя при этом — показать, что и философ, и обыкновенный человек заблуждаются в силу одних и тех же причин. Это будет подтверждением того, что я показал уже в другом месте \*. Я приведу множество примеров, так как, по-моему, нет ничего более важного, чем

---

\* «Искусство мыслить», ч. II, гл. 1<sup>28</sup>. См. также «Логику».

разрушить предрасположение людей к абстрактным системам.

Одному слепорожденному после многих вопросов и размышлений по поводу цветов показалось наконец, что он может представить себе идею алого цвета по звуку трубы<sup>29</sup>. Разумеется, оставалось только дать ему зрение, чтобы он убедился в полной необоснованности своей уверенности.

Если мы захотим исследовать способ его рассуждения, то мы убедимся, что он совпадает с методом рассуждения философов. Как я предполагаю, кто-то сказал ему, что алый — это яркий и блестящий цвет, и он построил следующее рассуждение: в звуке трубы я имею идею яркой и блестящей вещи, алый цвет — это яркая и блестящая вещь, следовательно, в звуке трубы я имею идею алого цвета.

По этому принципу наш слепой мог бы с одинаковым успехом составить себе идеи всех других цветов и заложить основы системы, в которой он доказал бы: 1) что можно исполнять мелодии при помощи цветов так же, как и при помощи звуков; 2) что можно исполнить концерт при помощи тел различных цветов так же, как и при помощи разных инструментов; 3) что мелодии можно с таким же успехом видеть, как и слышать; 4) что глухой может совершенно ритмично танцевать и, пожалуй, еще тысячи вещей, одна неожиданнее и любопытнее другой.

Он не преминул бы расхвалить свою систему за те выгоды, которые из нее можно было бы извлечь; он преувеличил бы затруднения, вызванные недостатком слуха у профессиональных певцов и танцоров; он не забыл бы ни одного связанного с этим общего места; наконец, он наставительно показал бы нам, как мы могли бы заменить глаза ушами. Чего только не наговорил бы он по поводу метода сочетания этих двух гармоний, по поводу искусства установления зависимости между цветами и звуками, по поводу чудесного действия, какое должна была бы производить музыка, проникающая в душу одновременно через два органа чувств! С какой проницательностью делал бы он догадки о том, что, вероятно, откроют новую музыку, которая будет проникать в душу через еще большее число чувств, и с какой скромностью он предоставил бы другим, более талантливым, чем он, людям торжество этого открытия! Разумеется, он восхищался бы тем, что только ему дано было открыть вещи, ускользавшие от внимания

зрячих. Он укрепился бы в вере в свои принципы, видя, к каким выводам они его привели, и, несомненно, прослыл бы гением среди тех, кто, подобно ему, лишен зрения; но его торжество было бы торжеством лишь для слепых.

Существует гармония в цветах, т. е. ощущения, которые мы от них получаем, обнаруживают некоторые приятные отношения. В силу этого же существует гармония и в предметах осязания, обоняния и вкуса, но тот, кто захотел бы составлять мелодии для каждого из этих чувств, обнаружил бы тем самым, что он скорее придерживается буквы слова, чем его значения.

В действительности создание подобного рода системы вряд ли могло бы чем-нибудь поразить. Всегда были склонны предполагать наличие настоящей музыки всюду, где можно было применить слово *гармония*. Не на этом ли основании считали, что небесные светила издают при движении совершенную музыку? <sup>30</sup> Нетрудно было бы придумать доводы, подтверждающие эту фантастическую гипотезу, если только побудить свое воображение открыть некоторые взаимоотношения между элементами музыки и частями вселенной. Я покажу это, и это послужит моим вторым примером.

Очевидно, скажу я сначала, что, подобно тому как существует семь тонов в музыке, существует семь планет. Далее, я могу предположить, что тот, кто узнал бы величину этих планет, их удаленность и другие свойства, нашел бы между ними отношение, сходное с отношением, какое должно быть между семью звучащими телами, расположенными в диатоническом порядке. Если принять это (ведь можно предположить все, что невозможно, и к тому же кто мог бы доказать противное?), то ничто не может помешать признать, что небесные тела издают совершенную музыку.

Нам тем более следовало бы признать истинность этого положения, что оно стало бы ценным и плодотворным принципом, способным привести нас к открытиям, на которые мы не смогли бы рассчитывать без его помощи.

Все признают, что неподвижные звезды тоже солнца; я намеренно не говорю ничего такого, о чем можно было бы со мной спорить. Но, несомненно, любопытно было бы знать, сколько планет освещает каждая звезда. Все согласится со мной, что до сих пор ни один астроном, ни один физик не в состоянии был решить этот вопрос, но моя система объясняет дело совершенно просто и естественно.

Действительно, если между небесными телами существует совершенная гармония и если в музыке имеется лишь семь основных тонов, то вокруг каждой звезды должно обращаться только семь основных планет.

Если какой-нибудь беспокойный человек, не способный понимать подобного рода истины и восхищаться ими, осмелится думать, что их может быть больше, то я отвечу ему, что тела, которые он принимает за основные планеты, являются всего лишь спутниками.

Наконец, для кого предназначалась бы эта музыка? Я устанавливаю тут, что имеются существа, по своим размерам во много раз превосходящие нас. Несомненно, что существа, для которых предназначена эта небесная гармония, обладают ушами, соответствующими этой музыке и, следовательно, большими, чем наши, большими, чем уши какого бы то ни было философа. Замечательное открытие! Но их уши, кроме того, соразмерны всем другим частям тела. Размеры этих существ, следовательно, во столько раз превосходят наши размеры, во сколько раз небеса превосходят своей величиной наши концертные залы. Какие колоссальные размеры! *Вот когда воображение поражается, вот когда оно теряется; убедительное доказательство того, что оно не принимало никакого участия в только что сделанных мною открытиях. Они являются продуктом чистого разума; это чисто духовные истины* \*.

---

\* Я приведу здесь предположения одного знаменитого человека насчет обитателей планет; они покажут, что в нелепости придуманных мною систем нет никаких преувеличений.

Если судить по аналогии, планеты должны быть обитаемы. Известно, как изящно изложено это соображение в книге Фонтенеля «О множественности миров»<sup>31</sup>. Но Фонтенель слишком умный философ, чтобы извлечь из какого-либо принципа выводы, которые из него не следуют. Не так осторожны были Гюйгенс и Вольф. По их мнению, небесные светила населены людьми, подобными нам, а последний полагает даже, что располагает серьезными доводами для определения роста обитателей планет<sup>32</sup>. *По моему мнению* (говорит он в «Основах астрономии». Женева, 1735, ч. II), *почти несомненно, что обитатели Юпитера гораздо большего роста, чем жители Земли; это настоящие великаны. Действительно, зрачок расширяется или сужается в соответствии с большей или меньшей яркостью света. Но освещение на Юпитере — при одинаковой высоте Солнца над горизонтом — слабее, чем на Земле, ибо Юпитер отстоит от Солнца значительно дальше. Следовательно, у обитателей этой планеты зрачок должен быть больше, чем у жителей Земли. Но опыт наглядно показывает, что величина зрачка примерно пропорциональна величине глаза, а величина глаза — величине остального тела и, таким*

Но без шуток — ибо я не уверен, простят ли мне этот насмешливый тон в столь серьезной работе, — я должен сказать, что людям следовало бы пользоваться метафорическими выражениями весьма осторожно. Как только забывают, что это лишь метафоры, их начинают понимать в буквальном смысле и впадают в нелепые заблуждения.

Вообще нет ничего более двусмысленного, чем язык, на котором мы говорим о наших ощущениях. Так, например, слово *нежный* не выражает ничего определенного. Вещь может быть по-разному нежной: на вид, на вкус, по запаху, по звуку, на ощупь, для ума, сердца, воображения. Во всех этих случаях мы имеем дело с настолько различными значениями, что ни об одном из них нельзя судить на основании другого. То же самое можно сказать о слове *гармония* и о многих других словах.

---

образом, у животных с большими зрачками большие глаза и соответственно большие тела. Следовательно, обитатели Юпитера больше нас. У меня имеются даже доводы в пользу того, что они ростом с Гога, царя Базанского, постель которого, по словам Моисея, имела девять локтей в длину и четыре в ширину. Действительно, расстояние от Юпитера до Солнца относится к расстоянию от Земли до Солнца как 26 к 5. В таком случае количество солнечного света на Юпитере относится к количеству солнечного света на Земле как 5 на 5 к 26 на 26. Но опыт показывает, что зрачок расширяется в отношении меньшем, чем ослабление света; в противном случае далекий и близкий предмет казались бы одинаково освещенными, между тем как в действительности первый кажется гораздо менее освещенным. Значит, отношение зрачка обитателей Юпитера в состоянии его максимального сужения или расширения к зрачку жителей Земли меньше отношения 26 на 26 к 5 на 5. (Я изложил здесь несколько пространнее рассуждение Вольфа, показавшееся мне недостаточно ясным.) Отсюда следует, что отношение диаметра зрачка обитателей Юпитера к диаметру зрачка жителей Земли меньше отношения 26 к 5, ибо размеры зрачков относятся друг к другу как квадраты диаметров.

Допустим поэтому, что отношение обоих диаметров будет равно отношению 10 к 26 или 5 к 13. В таком случае исходя из того, что средний рост жителей Земли равен  $7/32$  парижского фута, или 7515 таких делений, которых в парижском футе содержится 1440 (я примерно такого роста), можно заключить, что средний рост обитателей Юпитера должен равняться 19 539 делениям, или 13 819/1440 фута. Но, согласно г. Эйзеншмидту, еврейский локоть содержал в себе 2389 делений парижского фута; значит, длина постели великана, о котором говорил Моисей, равнялась 21 456 делениям. Вычтем отсюда один фут, или 1440 делений, тогда для роста Гога останется 20 016 делений, или 13 1296/1440 фута. Легко заметить, насколько близка эта величина к росту обитателей Юпитера, равному 13 819/1440 фута.



**ТРЕТИЙ ПРИМЕР**  
**О ПРОИСХОЖДЕНИИ И РАЗВИТИИ**  
**ИСКУССТВА ГАДАНИЯ**

У народа ум систематичен, как и у философов, но не так легко вскрыть принципы, вводящие его в заблуждение. Его заблуждения накаплиются в таком множестве и связаны между собой подчас столь тонкими аналогиями, что он сам не способен узнать своей работы в созданных им системах. Убедительным примером этого является история искусства гадания. Я попытаюсь рассказать, какой ряд идей мог дать начало такому множеству суеверий.

Если бы жизнь человека представляла собой лишь одно непрерывное ощущение удовольствия или страдания, то, будучи счастливым в одном случае и не имея тогда никакого представления о несчастье, будучи несчастным в другом случае и не имея никакого представления о счастье, он наслаждался бы своим счастьем или страдал, не оглядываясь по сторонам, чтобы узнать, не заботится ли о его сохранении или не старается ли повредить ему какое-нибудь существо. Только под влиянием попеременного перехода от одного из этих состояний к другому он пришел к мысли, что он никогда не бывает настолько несчастным, чтобы его природа не позволила ему быть иногда счастливым, и что точно так же он никогда не бывает настолько счастливым, чтобы он не мог стать несчастным. Это породило в нем надежду увидеть конец бедствий, от которых он страдает, и страх потерять блага, которыми он наслаждается. Чем более он задумывался над этой альтернативой, тем более убеждался, что он не властен над порождающими ее причинами. Каждое событие показывало ему его зависимость от всего окружающего, и если он умел правильно размышлять и восходить от действий к их истинной причине, то все должно было указывать ему на существование первого из существ.

Среди бедствий, которым мы подвержены, есть такие, причину которых мы обнаруживаем, и другие, причина которых нам неизвестна. Последние явились источником догадок для людей, полагающих, будто они вопрошают природу, когда в действительности они обращаются лишь к своему воображению. Этот способ удовлетворения любознательности, столь обычный и в настоящее время,

был единственным у людей, которых опыт еще ничему не научил; тогда это было первым усилием гения. До тех пор пока бедствия затрагивали лишь отдельных людей, ни одна из этих догадок не распространялась настолько, чтобы стать общепринятым мнением. Но если они имели более общий характер, если это была, например, опустошительная чума, то рассматриваемое явление приковывало к себе всеобщее внимание, и людям, обладающим сильным воображением, удавалось навязать другим созданные ими системы. Но какой другой причине могли столь грубые еще умы приписать обрушивающиеся на них бедствия, как не существам, которые счастливы, причиняя несчастья человеческому роду?

Однако было бы невыносимо постоянно находиться в трепете. Поэтому надежда побудила подвергнуть изменениям эту систему. Надежда заставила придумать существа более благожелательные и способные противостоять могуществу первых, злых существ. Люди сочли себя предметом их любви, подобно тому как они считали себя предметом ненависти первых.

В дальнейшем в зависимости от разных обстоятельств число существ этих двух родов увеличилось. Ими наполнился воздух, появились воздушные духи и всякого рода гении. Им открыли дома, и появились боги-пенаты. Наконец, их поместили в лесах, в водах — словом, повсюду, ибо страх и надежда повсюду сопровождают людей.

Но мало было населить Землю благожелательными или враждебными существами. Влияние Солнца на все существующее слишком явно, чтобы его можно было не заметить. Несомненно, это светило уже с ранних времен было отнесено к числу благодетельных существ. Точно так же не замедлили приписать соответствующее влияние и Луне. Мало-помалу таким влиянием наделили все небесные светила, которые удавалось более тщательно наблюдать. Затем по тому или иному капризу воображения стали считать это влияние хорошим или дурным, и с тех пор небеса казались виновником счастья или злосчастья человеческого рода. Все происходившее на небе приобрело интерес для людей. Они стали изучать небесные светила и начали связывать с их различным положением различные действия. Так, стали объяснять наиболее важные события — как, например, голод, войны, смерть государей и т. д. — самыми редкими и исключительными явлениями вроде затмений и появлений комет. Человеческое вообра-

жение охотно отыскивает некоторую связь между этими вещами.

Если бы люди могли понять, что во вселенной все связано и то, что мы принимаем за действие лишь одной ее части, является в действительности результатом комбинарованных действий всех ее частей, начиная с величайших небесных светил и кончая мельчайшими атомами, то они никогда не стали бы считать какую-нибудь планету или созвездие причиной того, что с ними происходит. Они поняли бы, как неразумно принимать в расчет при объяснении какого-либо события лишь ничтожнейшую часть породивших его причин. Но страх, первый источник этого предрассудка, не позволяет людям размышлять. Он показывает опасность, он увеличивает размеры ее, и люди очень счастливы, когда могут объяснить ее какой-нибудь причиной. Это несколько облегчает их страдания.

После того как было признано влияние небесных светил, оставалось лишь распределить между ними раздачу благ и бедствий. Распределение это произошло следующим образом.

Люди, освоившись с языком членораздельных звуков, вообразили, что не было ничего более естественного, чем дать вещам те названия, которые были даны им вначале. Они думали так потому, что эти имена казались естественными; у них не было иного объяснения, и это вводило их в заблуждение. Впрочем, не подлежит сомнению, что это мнение не лишено основания. В самом деле, несомненно, что, желая дать названия вещам, были вынуждены, чтобы достичь взаимопонимания, выбирать слова, содержавшие аналогию либо с идеями, которые люди себе создали, либо с языком жестов, который управлял процессом образования языков \*. Однако вообразили, будто эти имена указывают на то, что представляют собой предметы сами по себе, вследствие чего решили, что одни только боги могли предписать эти имена людям <sup>34</sup>. Со своей стороны философы, находившиеся под властью предрассудков или слишком самонадеянные, чтобы допустить существование границ для человеческого разума, не сомневались в том, что первые творцы языков знали природу вещей <sup>35</sup>. Поэтому изучение слов должно было казаться самым подходящим средством для открытия сущности вещей. Мнение это подтверждалось тем, что среди наименований было много

---

\* «Грамматика», ч. I <sup>33</sup>.

таких, которые явно указывали на свойства или характер объектов. Когда эти предрассудки широко распространились, нетрудно было определить влияние, которое могли приписать каждой планете.

Прославившиеся люди были причислены к богам, и за ними сохранили после их обожествления тот же самый характер, который они имели на земле. Дали ли их имена небесным светилам при их жизни из лести или же после смерти, чтобы отметить место, предназначенное для их пребывания, — независимо от этого одними и теми же именами стали обозначать богов и небесные светила.

Таким образом, оставалось только справиться о характере каждого бога, чтобы угадать влияние каждой планеты. Так, Юпитер стал обозначать высокие должности, большие заботы, справедливость и т. д., Марс — силу, мужество, месть, безрассудство и т. д., Венера — красоту, изящество, сладострастие, любовь к удовольствиям и т. д. Одним словом, о каждой планете стали судить на основании идеи, составленной о боге, имя которого она носила. Что касается созвездий, то они были наделены свойствами тех животных, имена которых они получили.

Но на этом не остановились. После того как известные свойства были приписаны небесным светилам, не было никаких оснований ограничивать их влияние. Если такая-то планета вызывает такое-то бедствие, то почему она не может вызвать другое действие, имеющее некоторое отношение к первому, а затем третье, имеющее некоторое отношение ко второму? Поскольку фантазия астрологов переходила таким образом от одних аналогий к другим, стало невозможно открыть различные ассоциации идей, из которых сформировались их системы. Под конец получилось, что одна и та же планета может вызвать совершенно различные действия, а самые различные планеты — совершенно одинаковые действия. Таким образом, все оказалось смешанным благодаря тому самому способу рассуждения, вследствие которого вначале каждой планете были приписаны особые силы.

Невозможно было приписать влияние всем частям неба. Естественно было думать, что те части неба, в которых не замечали никаких перемен, не оказывают никакого влияния или же если и оказывают его, то всегда стремятся сохранить вещи в одном и том же состоянии. Поэтому астрологи стали ограничиваться только областью Зодиака,

приписывая обыкновенно влияние лишь его двенадцати созвездиям и планетам, проходящим через них.

Так как каждая планета, согласно этой системе, оказывает свое, особенное влияние, то естественно было умозаключить, что они взаимно умеряют свои действия в зависимости от занимаемого ими на небе места и от отношений, в которых они находятся друг к другу.

Отсюда следовало бы сделать вывод, что влияние каждой планеты меняется с каждой минутой, но в таком случае его невозможно было бы определить и астрология стала бы невысказанной.

Но это не входило ни в расчеты астрологов, которым было выгодно эксплуатировать простодушные народы, ни даже в расчеты тех людей, которые, хотя и были добросовестными, сами оказывались первыми жертвами обмана. Поэтому решили, что для того, чтобы судить о влиянии планет, нет необходимости наблюдать их во всех точках Зодиака, и ограничились двенадцатью главными областями, которые разделили между знаками Зодиака.

Таким же образом была устранена другая трудность. Недостаточно было определить то созвездие, в котором следует наблюдать каждую планету; нужно было еще решить, надо ли принимать в расчет занимаемое нами на Земле место. Какие были основания предполагать, что некоторая планета оказывает одинаковое влияние на какого-либо китайца и француза, если направление ее лучей для них неодинаково? Но такая точность потребовала бы слишком сложных астрологических вычислений. При огромном расстоянии от Земли до небесных сфер нашу планету стали рассматривать как точку, и было решено, что различия в направлении лучей играют такую ничтожную роль, что с ними можно совсем не считаться.

Но особенно должно было затруднить астрологов то обстоятельство, что, по их теории, небесные светила должны были бы влиять на живое существо в каждое мгновение, т. е. с момента его зачатия до момента его смерти. Не было никаких оснований ни отрицать это действие до какого-то определенного момента после зачатия, ни считать, что оно прекращается до наступления момента смерти. Но так как планеты попеременно переходят из состояния, в котором они проявляют всю свою силу, в состояние, когда они совсем бессильны, то они последовательно уничтожали бы действие друг друга. Мы испытывали бы все перемены судьбы, порождаемые этой

борьбой, и цепь событий была бы почти одинаковой для всех людей. Если бы и существовали какие-нибудь различия, то лишь оттого, что светила, влияние которых испытывалось бы с самого начала, произвели бы столь глубокие действия, что их следы никогда нельзя было бы уничтожить. В таком случае пришлось бы для определения этих различий установить момент зачатия; пришлось бы даже пойти еще дальше. Действительно, разве нельзя было бы сказать, что действие небесных светил подготовляло семя задолго до того, как живое существо было зачато?

Трудно сказать, как справились бы с этими трудностями астрологи, если бы на помощь им не пришел один предрассудок. К счастью для них, люди во все времена были убеждены, что мы остаемся в течение всей своей жизни лишь тем, чем родились. Поэтому астрологи приняли в качестве принципа, что достаточно наблюдать планеты лишь относительно момента рождения. Понятно, насколько удобной была для них эта максима.

Однако было еще очень трудно точно установить момент рождения какого-либо человека. Если бы его наблюдал даже самый пунктуальный астроном, не могло быть полной уверенности в том, что не допущена какая-то ошибка. Между тем достаточно ошибки в одну минуту, в одну секунду или даже меньше, чтобы влияние планеты оказалось другим. Однако астрологи вовсе не гнались за такой точностью, которая сделала бы их искусство невозможным. А те, кто обращался к ним, желая узнать свое будущее, были довольны, лишь бы им вообще предсказали что-нибудь. Поэтому обычно стали ограничиваться днем и часом рождения, как если бы для всех людей, родившихся в один и тот же день и час, события их жизни должны были быть одинаковыми. Те, которые чванились большей точностью, поступали так, чтобы вызвать доверие к своему шарлатанству.

По мере того как складывалась эта система астрологии, стали делать предсказания. Некоторые из этих многочисленных предсказаний подтверждались ходом событий — это послужило на пользу астрологии; другие, не оправдавшиеся, нисколько ей не повредили. Все неудачи сваливали на невежество астрологов, или, если астрологов считали искусными, им прощали эти неудачи, объясняя какой-нибудь ошибкой в вычислениях то, что вытекало из коренного порока самого искусства, либо даже вовсе не обращали на это никакого внимания. Люди, подпавшие под

власть суеверия, способны только переходить от одного заблуждения к другому. Из тысячи наблюдений девятьсот девяносто девять могли бы вывести их из заблуждения, но они производят лишь одно наблюдение, именно то, которое удерживает их в заблуждении.

Есть один прием, часто удававшийся астрологам, именно обычай излагать свои предсказания темным, двусмысленным образом, предоставив заботу об их объяснении дальнейшему ходу событий. Но астрологи не всегда нуждаются в подобных уловках; иногда они ожидают исполнения своих пророчеств лишь в воображении лиц, заинтересованных в этом. Прорицания, угрожающие какими-либо бедствиями, сбываются чаще прочих, ибо страх более властен над нами, чем надежда. Примеры этого нередки.

Поэтому опасно пытаться узнать свое будущее, если веришь в астрологию. Прибавлю, что это неосторожно даже тогда, когда не веришь в нее. Если мне предсказывают неприятные вещи, имеющие какое-то отношение к различным обстоятельствам, естественным для избранного мною образа жизни, то каждое из этих обстоятельств невольно станет напоминать мне о них. Эти печальные картины будут беспокоить меня больше или меньше в зависимости от яркости, с какой они станут рисоваться мне. Впечатление будет велико, особенно если в детстве я верил в астрологию, ибо воображение сохранит надо мною, ставшим рассудительным, ту власть, которую оно имело, когда я еще не был таким. Тщетно стану я убеждать себя, что нелепо тревожиться; будучи философом настолько, чтобы понять, как неосновательно мое беспокойство, я не сумею быть им настолько, чтобы освободиться от него.

Я читал где-то, что один молодой человек, предназначенный своим рождением и своими талантами к участию в управлении страной, начал уже пользоваться в ней некоторым уважением. Из любезности он как-то согласился сопровождать двух или трех своих друзей к одной прорицательнице. Там его стали уговаривать, чтобы он тоже спросил у нее о своем будущем, но безуспешно. Абсолютно убежденный в том, что это искусство вздорно, он отвечал лишь насмешками над сивиллой<sup>36</sup>. *«Шутите, шутите, — возразила уязвленная женщина, — но я вам говорю, что вы потеряете голову на эшафоте»*. Молодой человек не заметил, чтобы эти слова произвели на него в ту минуту хоть малейшее впечатление; он засмеялся и спокой-

но удалился домой. Однако воображение его было поражено, и он был очень удивлен, что всякий раз перед ним вставала угроза прорицательницы и тревожила его, как если бы он верил в нее. Он долго боролся с этим наваждением, но малейшее волнение в государстве пробуждало его тревогу и сводило на нет все его усилия. Под конец он не нашел другого выхода, как отказаться от общественных дел, покинуть отечество и поселиться в более спокойной стране.

Из этого можно было бы сделать вывод, что философия заключается скорее в том, чтобы не слишком полагаться на самих себя и избегать всех тех случаев, когда наш дух может быть смущен, нежели в том, чтобы надеяться, будто мы всегда сможем устранить тревоги, порождаемые воображением.

Лишь только астрологи смогли привести несколько оправдавшихся предсказаний, как они стали хвалиться, будто длинный ряд наблюдений говорит в их пользу.

Я не буду заниматься опровержением подобных притязаний, ложность которых очевидна. Нельзя отрицать того, что точность астрологических наблюдений зависит от приобретенных в астрономии познаний. Поэтому успехи современных народов в этой последней науке убедительно показывают, что астрологи в течение ряда веков не знали множества вещей, необходимых для их искусства.

Однако это не помешало им создавать свои системы. У халдеев и египтян были свои особые принципы. Греки, перенявшие у них это смехотворное искусство, внесли в него некоторые изменения, как и во все, что они заимствовали у чужестранцев. Арабы в свою очередь обошлись так же свободно с астрологией греков и передали современным народам системы, к которым каждый по произволу прибавляет или от которых отнимает, что ему угодно. Астрологи согласны между собой лишь в одном пункте, именно что существует искусство узнавать будущее путем наблюдения над светилами. Что касается законов, которыми следует при этом пользоваться, то каждый признает лишь свои собственные, отрицая принципы других.

Однако народ, не замечавший всех разногласий между астрологами, думал, что басни, которые ему рассказывали, представляют собой истины, подтвержденные долгим опытом. Так, например, он не сомневался в том, что планеты поделили между собою дни, ночи, часы, страны,



растения, деревья, минералы; он не сомневался в том, что каждая вещь находится под влиянием какого-нибудь небесного светила, что небо является книгой, в которой можно прочесть все, что должно случиться с империями, царствами, городами, отдельными людьми. Между тем из астрологических книг можно узнать, что это деление основывается лишь на некоторых воображаемых отношениях между свойствами, приписанными небесным светилам, и вещами, отданными под покровительство каждого из них.

Астрологи, выдумавшие эту систему управления миром, добились тем самым многого. Но оставался еще один, несомненно значительный в их глазах недостаток — именно что иногда различные препятствия мешали нам испытать влияние благодетельных планет. Это надо было как-нибудь исправить, и поскольку думали, что небесные светила являются богами или что они по крайней мере одушевлены и их духам поручена забота о нашем мире, то решили, что достаточно призвать к себе и низвести на землю этих духов. Это искусство назвали искусством заклинания (*évocation*).

Таким образом, пришли к выводу, что светилам больше нравятся те места, откуда они оказывают больше влияния, и что они питают особенную склонность к предметам, находящимся под их покровительством. Поэтому их стали призывать от имени этих вещей, а чтобы молиться с большей надеждой, стали пользоваться жезлом, с помощью которого чертили их фигуры вокруг себя, в воздухе, на земле, на стенах и на предметах, ради которых молили этих духов о помощи. Таково, по моему мнению, происхождение магии. Так как это суеверие возникло, вероятно, в те времена, когда еще был весьма распространен язык жестов (*langage d'action*), то естественно было, что с некоторыми движениями связали всю силу магического действия.

Но этим не ограничились: решили, что если важно уметь заклинать эти существа, то еще важнее всегда иметь на себе нечто, что постоянно обеспечивало бы нам их покровительство. Рассуждая на основе тех же принципов, которыми пользовались прежде, заключали, что для заклинания духов достаточно начертать те же самые фигуры, которые обыкновенно рисовали, чтобы их заклинать, и те же самые молитвы, которые произносили при этом. Люди не сомневались в том, что эта выдумка

приведет к успеху, если только умело выбрать камень и металл, находящиеся в симпатии с планетой; от которой ожидали помощи, и начертать на них фигуры и молитвы в посвященные ей день и час, и в особенности избрать момент, когда она находится в той части неба, где она проявляет всю свою силу. Таково происхождение амулетов и талисманов.

Было еще одно обстоятельство, в значительной мере содействовавшее сохранению и дальнейшему распространению этих предрассудков.

Так как изобретение алфавита заставило совершенно забыть значение иероглифов, жрецам нетрудно было выдавать народу знаки последних за некие священные вещи, скрывающие величайшие тайны. Они приписали иероглифам такие качества, какие только пожелали, и им верили тем охотнее, что полагали, будто боги являются творцами иероглифической науки, т. е. науки, которая должна была содержать в себе всё, на том только основании, что не знали, что именно она содержит в себе. Благодаря этому все иероглифические знаки постепенно перешли в магию, отчего система последней стала лишь более обширной.

Из этой магии в соединении с таинственной наукой иероглифов возникли другие суеверия.

Иероглифы заключали в себе всякого рода символы: не оказалось ни одной линии, которая не стала бы каким-нибудь знаком. Поэтому чародеям вместо созерцания неба оставалось только рассматривать руку людей, обращавшихся к ним за советом; они стали предсказывать им успех или неудачу в зависимости от характера линий, начертанных на руке. Но так как их принципы не позволяли, чтобы что-либо происходило без влияния небесных светил, то каждая линия на руке была посвящена какой-нибудь из планет. Этого было достаточно, чтобы приписать ей те же свойства, какие приписывались планете, благодаря чему это искусство стало еще более легким. Ему дали название хиромантии.

С одной стороны, в иероглифической письменности Солнце, Луна и звезды служили для того, чтобы представлять государства, империи, царей, вельмож; затмения и исчезновения этих светил указывали на катастрофы; пожар и наводнение означали народные бедствия, вызванные войной или голодом; змея означала болезнь; випера — деньги; лягушки — обманщиков; куропатки —

безбожников; ласточка — горе, смерть; словом, не было ни одного известного предмета, который не служил бы предзнаменовани­ем.

С другой стороны, воображение спящих людей всегда создает лишь различные комбинации известных им вещей. Поэтому оно могло рисовать им лишь те самые предметы, которые употреблялись в иероглифической письменности. Однако тогда еще не могли предположить, что сновидения являются плодом воображения. Когда речь шла лишь о таких движениях, которые мы производим сознательно, то говорили: *они — результат нашей воли* — и думали, что этим все объяснено. Но произвольные движения, казалось, происходят в нас помимо нашей воли; кому же приписать их, как не какому-то богу? И вот боги оказались как творцами иероглифов, так и виновниками сновидений. Нельзя было уже сомневаться в том, что во время сна они сообщают нам свою волю, пользуясь при этом тем же самым языком, который они установили для письменности. Таково происхождение *онейрокритии*, или искусства истолкования снов\*.

Нетрудно понять, что, когда утвердился предрассудок, будто боги являются виновниками всех наших произвольных движений, люди нашли в себе достаточно поводов для страха и надежды. Достаточно было сделать какой-нибудь невольный жест, поставить по ошибке одну ногу раньше другой, чихнуть и т. д., чтобы все это стало для них хорошим или дурным предзнаменовани­ем\*\*.

Среди иероглифических фигур встречались птицы, направлявшие свой полет в разные части света, и птицы, которые казались поющими. Вначале это были знаки, используемые для обозначения таких естественных вещей, как смена времен года, ветры и т. д. Но когда иероглифы стали священными вещами, решили, что здесь скрывается какая-то тайна. Вероятно, вследствие этого предрассудка авгуры<sup>37</sup> стали предсказывать будущее по полету и пению птиц.

Если боги всегда заняты тем, чтобы просвещать людей насчет будущего, то тем более они должны быть заинтересо-

---

\* Уорбертон (Warburton) приписывает этому искусству то же происхождение («Опыт об иероглифах», § 43).

\*\* Этим, может быть, объясняется обычай желать здоровья тем, кто чихает. Этим желают выразить им свое сочувствие хорошему предзнаменованию или умо­лить богов отдалить бедствия, которыми угрожало дурное предзнаменовани­е. Я где-то читал такое объяснение.

ваны в этом в момент жертвоприношения. Естественно было думать даже, что они поражают жертву и чертят на внутренностях ее знаки своего гнева или благосклонности. Поэтому очень важно было наблюдать обстоятельства жертвоприношения, и в особенности исследовать внутренности приносимых в жертву животных. Так возникло искусство гаруспиков<sup>38</sup>.

Хотя люди не сомневались ни в одном из этих способов узнавать будущее, они были слишком любознательны, чтобы не чувствовать во многих случаях их недостаточности. Хотелось чего-то более точного, и тут на помощь пришли некоторые обстоятельства, благодаря которым возникали оракулы. Некоторые слова, невольно вырвавшиеся из уст человека, руководившего жертвоприношением, случайно оказались имеющими отношение к поводу, заставившему прибегнуть к богам; слова эти приняли за вдохновение свыше. Эта удача повлекла за собой множество заключений; чем менее прорицатели владели своими движениями, тем более их прорицания казались исходящими от какого-то бога. Поэтому часто считали, что пророчествовать можно лишь в состоянии безумия. И вот начали строить храмы в местах, где земные испарения обладали свойством доводить людей до безумия. В других случаях пользовались иными средствами, чтобы вызвать такое ненормальное состояние. Наконец народ, все более подпадая под власть суеверия, перестал обращать внимание на все эти предосторожности, и прорицания, приносимые в здравом уме, стали самым обыкновенным явлением\*.

---

\* Возможно, в разных странах оракулы были обязаны своим происхождением различным причинам. Приведу одну относящуюся к этому вопросу гипотезу, столь же естественную, сколь и философскую:

«На Парнасе была расщелина, откуда выходили испарения, заставлявшие скакать коз и кружившие людям голову. Могло случиться, что кто-нибудь под влиянием этих испарений стал говорить, не зная, что он говорит, и сказал какую-то истину. Тотчас же решили, что в этих испарениях имеется нечто божественное, что они содержат в себе знание будущего. К этой расщелине стали приближаться с почтением, и мало-помалу сложились известные церемонии. Таким образом возник, вероятно, дельфийский оракул. Так как он обязан был своим происхождением кружившим голову испарениям, то, прежде чем начать прорицать, Пифия должна была прийти в ненормальное состояние. Для других оракулов в большинстве случаев не требовалось состояния безумия. Раз возник один оракул, то, как легко понять, их должны были возникнуть тысячи. Если боги прорицают в одном месте, то почему они не будут прорицать в другом? Народы, пораженные чудесным характером явления и заинтересованные в пользе, которую они надеялись извлечь из него,

Теперь оставалось только заставить двигаться и говорить статуи богов. В этом отношении жрецы сумели при помощи мошеннических проделок удовлетворить суеверие народов: статуи стали давать предсказания\*.

Воображение, встав на ложный путь, подвигается вперед быстро, ибо нет ничего более плодovitого, чем ложный принцип. Боги существуют повсюду, они распоряжаются всем; следовательно, нет ничего, что не могло бы служить для познания ожидающего нас будущего. Благодаря этому рассуждению все решительно вещи — как наиболее обычные, так и самые редкие — стали в зависимости от обстоятельств хорошими или дурными предзнаменованиями. Особенно пригодными для удовлетворения любопытства людей казались предметы, внушающие почтение, ибо благодаря этому они некоторым образом связаны с нашей идеей божества. Так, например, уважение к Гомеру внушило мысль о том, что в его произведениях можно отыскать пророчества.

Взгляды философов в свою очередь способствовали укреплению части этих предрассудков. Согласно их представлениям, наша душа есть лишь часть мировой души. Заключение в материя, она больше не причастна к божественной природе субстанции, от которой она была отделена. Но в сновидениях, в состоянии безумия и при всех бессознательных движениях ее связь с телом прекращается; она возвращается тогда в лоно божества, и будущее раскрывается перед ней.

Чародеи сумели также извлечь выгоду из медицинских знаний. Они воспользовались суеверием, в силу которого всегда приписывают сверхъестественным причинам то, чего не позволяет объяснить наше неведение.

Наконец, государственные деятели тоже благоприятствовали жреческому искусству гадания, ибо ничего важного не предпринималось без обращения за советом к авгурам, гаруспикам или оракулам.

---

только и желали возникновения оракулов повсюду, а затем все эти оракулы были окружены ореолом древности, доставившим им все блага мира» («История прорицаний», рассуждение I, гл. 11)<sup>39</sup>. Я лишь слегка касаюсь этой стороны искусства гадания, ибо Фонтенель в совершенстве исследовал все относящееся к этому вопросу.

\* Другие объясняют это явление тем, что предсказания давали сами демоны, но это объяснение носит сверхъестественный характер, и дело богословов — более подробно развить его. Философ ограничивается естественными причинами, но если он обходит молчанием другие, то это не значит, что он их отвергает.

Так все содействовало укреплению этих столь грубых заблуждений. Они стали столь общими, что свет религии не помешал их распространению, по крайней мере частично, среди евреев и христиан. Среди последних оказались люди, прибегавшие для вызова дьявола и мертвых к церемониям почти таким же, как церемонии, с помощью которых язычники заклинали небесные светила и демонов. Были также люди, искавшие в Священном писании физических открытий и всего того, что могло удовлетворить их любопытство или жадность.

Такова система гадания астрологов, чародеев, снотолкователей, авгуров, гаруспиков и т. д. Если бы можно было проследить за всеми людьми, которые сочинили книги для обоснования этих нелепых учений, то можно было бы заметить, что все они исходят из одного и того же положения и удаляются от него каждый в зависимости от капризов своего воображения. Можно было бы даже заметить, как они удаляются от него настолько и столь странными путями, что было бы очень трудно узнать, что послужило первым поводом для их заблуждений. Но сказанного нами достаточно, чтобы показать всю естественность того, что народы усвоили эти предрассудки, и показать в то же время, как нелепо было верить в них.

## ГЛАВА VI

### ЧЕТВЕРТЫЙ ПРИМЕР

#### О ПРОИСХОЖДЕНИИ И СЛЕДСТВИЯХ ПРЕДРАССУДКА ОТНОСИТЕЛЬНО ВРОЖДЕННЫХ ИДЕЙ

Я не знаю, кому скорее — народу или философам — принадлежит честь создания теории врожденных идей; но я не сомневаюсь в том, что она поставила огромные препятствия на пути развития искусства рассуждать. Достаточно сколько-нибудь изучить происхождение и следствия этого предрассудка, чтобы убедиться в том, насколько я прав.

#### Параграф I

##### О происхождении предрассудка относительно врожденных идей

При рождении философии, чем большее нетерпение проявлялось в деле приобретения знаний, тем меньше производилось наблюдений. Наблюдение представлялось

слишком медленным, а лучшие умы кичились своей способностью разгадать природу. Однако они могли отправляться лишь от владевших умами прочих людей грубых воззрений, которые они разделяли. Это были, выражаясь языком математиков, все их данные; отличиться они могли лишь искусством использования их. Не исследуя их тщательно, они довольствовались самыми неточными понятиями. Опыт еще не убедил людей в том, как опасно плохое начало; это едва-едва начинают понимать и в наше время. Если философы желали объяснить какую-либо вещь, они старались определить, в каком отношении она может находиться к ходячим понятиям; они проводили какое-нибудь сравнение, хватались за какое-нибудь образное выражение и строили на этом свои системы. Так, например, заметив, что предметы отражаются в воде, они стали представлять душу как полированную поверхность, на которой начертаны изображения всех вещей, доступных нашему познанию.

Изображения в зеркале в точности представляют предметы. Большого и не требовалось, чтобы поверить, что образы, находящиеся в нашей душе, также всегда сходны с внешними вещами. Отсюда сделали вывод, что можно с полной достоверностью судить о вещах по тому, как эти образы их представляют. Этим образам дали название *идей, понятий, архетипов* и разные другие, не столько научные, сколько способные обмануть самих их изобретателей и внушить мысль, будто они обладают особыми знаниями в этом вопросе. Наконец, на них стали смотреть как на реальности, выражающие, так сказать, внешние объекты (*êtres extérieures*). Действительно, какие тут могли быть колебания? Разве в принципе это было неверно? Идеи просвещают дух, они являются более или менее общими, их можно сравнивать друг с другом, рассматривать с разных сторон, находить между ними разного рода отношения. Но разве ничто может обладать таким множеством свойств? \* Сколько здесь поводов для того, чтобы приписать реальность (*réaliser*) даже самым абстрактным понятиям! <sup>40</sup> Но откуда происходит это множество идей, которыми пользуется душа? Чтобы понять, что они происходят от чувств, следовало бы добраться до их первоначала, уяснить, как они образуются и путем каких превращений даже самые чувственные идеи становятся как бы духовными. Но

---

\* Так рассуждают в этом вопросе даже картезианцы.

это требовало такого глубокомыслия и проницательности, на какие люди еще не были способны. Даже в наше время сколь многие философы не способны понять этой истины! Кроме того, есть абстрактные идеи, которые, кажется, так далеки от своего первоначала, что тогда еще невозможно было предположить то, что было доказано лишь в наши дни. Наконец, каким образом чувства могли бы способствовать увеличению достояния (être) души, если идеи являются, согласно принятому предположению, реальностями? Поэтому стали говорить — как упорно говорят еще и в наше время некоторые мыслители, — что идеи врождены, и стали смотреть на них как на реальности, составляющие часть каждой духовной субстанции. Действительно, так как в то время не могли объяснить, каким образом идеи приобретаются, то естественно было думать, что мы всегда обладали ими. В этом не могло быть никаких сомнений, особенно когда обращали внимание на те идеи, которые, будучи приобретены нами в детском возрасте, не позволяют заметить момент, когда мы их впервые приобрели.

Отражения в воде появляются лишь тогда, когда имеются налицо соответствующие предметы, и они не могут служить для нашего воображения моделью тех идей, которые, как предполагают, врождены нашей душе и сохраняются в ней независимо от действия предметов. Поэтому пришлось прибегнуть к новому сравнению. (Сравнения вообще оказывают большую помощь философам.) Душу стали представлять себе в виде камня, на котором начертаны различные фигуры, и полагали, что выражаются ясно, говоря о начертанных, запечатленных, отпечатанных в душе идеях или образах. Так как воздух и время искажают даже лучшие гравюры, то решили, что страсти и предрассудки также искажают наши идеи. Правда, есть гравюры, сделанные довольно поверхностно или на таком слабом камне, что время полностью уничтожает их. Но, не распространяя указанное сравнение столь далеко, решили, что наши идеи запечатлены не так поверхностно или что наши души не настолько мягки, чтобы сделанные на них богом отпечатки могли окончательно исчезнуть.

Чтобы убедиться в несостоятельности какого-либо взгляда, вовсе нет нужды всегда вдаваться в подробности; достаточно проследить, как люди пришли к нему. Тогда можно заметить, что вовсе не трудно прослыть философом, ибо часто для этого бывает достаточно придумать какое-нибудь сходство между духовными и телесными вещами.



А если принять во внимание, что язык любого народа основан на предположении о существовании такого сходства, то в самых распространенных предрассудках можно будет открыть источник многих философских систем.

Когда мы говорим о душе, о ее идеях, мыслях, обо всем, что она испытывает, мы пользуемся и можем пользоваться лишь иносказательным языком. В другом месте я показал, что действия души были названы именами, данными действиям органов чувств\*. Но философы оказались так же обмануты этим языком, как и народ. Поэтому они полагали, что словами объясняют все.

После того как на таких основах было воздвигнуто учение о врожденных идеях, оставалось лишь определить их число.

Некоторые попросту признали, что их бесконечное множество, и стали утверждать, будто у нас нет ни одной не врожденной нам идеи, ибо они не представляли себе, каким образом можно было бы иначе воспринимать каждый отдельный предмет. Но люди более глубокомысленные, которых не могло остановить такое ничтожное препятствие, нашли удачный выход в столь модных теперь системах. Заметив, что все здесь зависит от некоторых плодотворных принципов, они заявили, что врождены лишь эти принципы, что именно в общих понятиях мы находим частные истины и что даже конечное известно нам лишь благодаря идее бесконечного.

Но что такое эти общие понятия, которые одни якобы запечатлены в наших душах? Пусть философы обратятся к какому-нибудь граверу и попросят его выгравировать человека вообще<sup>41</sup>. В этом требовании нет ничего невозможного, раз, по их мнению, существует такое огромное сходство между нашими идеями и изображениями, начертанными на телах, и раз они прекрасно представляют себе, каким образом запечатлен в нас образ человека вообще. Почему же они не скажут ему, что если он не может выгравировать человека вообще, то он никогда не сумеет выгравировать какого-нибудь частного человека, ибо последний известен ему лишь благодаря имеющейся у него идее первого? Если гравер, несмотря на всю очевидность этого рассуждения, признается в своем бессилии, они, несомненно, вправе будут рассматривать его как человека, не знающего даже элементарных основ

---

\* «Грамматика», ч. I, с. 57.

вещей, и сделать умозаключение, что нельзя быть хорошим гравером, не будучи хорошим философом.

Но приложим все усилия и попытаемся открыть в языке философов те знания, которыми они, по их мнению, обладают. Мы увидим вместе с ними лишь начертанные, запечатленные, отпечатанные образы, образы искажающиеся, исчезающие. Все это выражения, имеющие ясный и точный смысл, когда речь идет о телах. Но когда их применяют по отношению к душе и ее идеям, это лишь простые метафоры, лишенные точности термины, среди которых ум теряется в пустых фантазиях.

Локк оказал много чести учению о врожденных идеях числом и солидностью своих возражений, ибо для опровержения столь пустой и фантастической теории не требовалось столько усилий \*. Если бы я придумал некую теорию с целью доказать, что в мире имеются вещи, которых я не могу объяснить, то было бы правильнее, вместо того чтобы всерьез опровергать меня, посоветовать мне составить идеи о том, что я желаю утверждать. Вот в точности то положение, в каком мы находимся по отношению ко всем абстрактным системам. Их лучше опровергать при помощи ряда вопросов, нежели длинными рассуждениями. Спросите у философа, что он понимает под таким-то или таким-то принципом. Если вы будете настойчивы, вы вскоре откроете его слабое место, вы увидите, что его теория держится лишь на метафорах и отдаленных сравнениях, и тогда вам будет так же легко опровергнуть ее, как и отрицать ее.

## *Параграф II*

### **О следствиях предассудка относительно врожденных идей**

Если некоторые философы оспаривали у частных идей привилегию быть врожденными, то это потому, что легко заметить, посредством какого органа чувств они сообщаются душе. Над абстрактными понятиями трудно

---

\* Локк посвятил всю первую книгу своего «Опыта о человеческом разуме» опровержению этого учения. Его соображения кажутся мне большей частью удачными, но, по-моему, он не выбрал кратчайшего пути для того, чтобы рассеять это заблуждение. Что касается меня лично, то я предпочел ограничиться указанием на его происхождение <sup>42</sup>. Если бы я желал бороться с ним другим оружием, мне пришлось бы брать его почти исключительно в труде Локка. Поэтому я предпочитаю отослать читателя к самой книге этого философа.

произвести такое же наблюдение, и это помешало составить о них то же самое суждение. Всякий раз, когда выдумывали какой-нибудь абстрактный термин, все полагали, что открыта новая врожденная идея, т. е. идея, которая, будучи начертана в нас неспособным обманывать существом, ясна, отчетлива и полностью соответствует сущности вещей. Вследствие этого предрассудка философы в своих попытках познать природу тем более надеялись на успех, чем с более далекими от органов чувств идеями они при этом имели дело. Они сформулировали бесчисленное множество туманных определений и абстрактных принципов; благодаря таким терминам, как *сущее*, *субстанция*, *сущность*, *свойство* и т. д., они вообразили себе, что могут объяснить все на свете.

К злоупотреблению абстрактными терминами философов особенно побудил успех их применения в математике. На основании того, что этот метод достаточен для определения сущности *абстрактных* величин, они решили, что он достаточен также для определения сущности субстанции. Мое предположение тем правдоподобнее, что когда они пытаются объяснить свои сущности, то, не умея привести примеры таких сущностей из метафизики, они заимствуют их из математики. Но я советую им сравнить их идеи с идеями, которые составляют себе математики. Одно это сравнение покажет им, что они настолько же далеки от познания сущности субстанции, насколько математики близки к познанию сущности фигур.

Ослепление своим методом мешает им следовать этому совету и заставляет их пользоваться запутанной терминологией, из-за которой они перестают понимать друг друга. Дело доходит до того, что они говорят об идеях, не зная, что это, собственно, такое; говорят об очевидности, не располагая никакими признаками для того, чтобы распознать ее. Что же касается правил или принципов, то они не знают, где они должны взять их. Таковы три порока их метода, которых они никак не могут избежать. И вот доказательство этого.

Согласно теории, утверждающей, что все наши знания происходят из чувств, нет ничего легче, чем составить себе точное понятие об идеях<sup>43</sup>. Ведь ощущения — это чувственные идеи (*des idées sensibles*), если мы рассматриваем их в объектах, к которым мы их относим. А если мы рассматриваем их отдельно от объектов, они являются абстрактными идеями. Таким образом, исходя из своих

ощущений, мы исходим из чего-то определенного. Следовательно, ту же точность можно будет придать всем понятиям, анализ которых пожелают произвести. Но в теории врожденных идей можно начать лишь с чего-то туманного и неопределенного. Следовательно, здесь невозможно точно определить, что следует понимать под идеей. Поэтому один знаменитый картезианец<sup>44</sup> заявил попросту, что это слово из числа тех, которые столь ясны, что их нельзя объяснить при помощи других слов \*. И как будто желая тотчас же доказать своим собственным примером, что нет таких слов, которые могли бы раскрыть его смысл, он прибавляет к этому совершенно невразумительное объяснение \*\*. Декарт потратил много усилий для прояснения этого вопроса, но нет ничего более запутанного, а иногда даже нелепого, чем то, что он придумал. Что касается Мальбранша, то известно, какие фантастические предположения он высказал по этому вопросу.

Что касается очевидности, то, так как она основывается на идеях, ясно, что она не может быть познана, пока не познаны сами эти идеи. Доказательством этого являются попытки философов указать признак, по которому можно было бы распознать очевидность. В этом отношении они дают лишь какие-то туманные советы. Избегайте, говорит Декарт, предрассудков, торопливости, и пусть ваши суждения будут всегда ясны и отчетливы. Спросите, говорит Мальбранш, вашего внутреннего учителя и давайте свое согласие лишь тогда, когда вы не сможете отказать в нем, не чувствуя какой-то внутренней тяжести и тайных упреков совести, ибо именно таким образом вам отвечает этот учитель.

Те же причины, которые мешают удостовериться в очевидности, не дают философам возможности составить себе правила, сколько-нибудь полезные на практике. Действительно, рассуждения состоят из предложений, предложения — из слов, а слова — это знаки наших идей. Следовательно, идеи — основа всего искусства рассуждать,

---

\* Логика Пор-Рояля.

\*\* «Я даю это название, — говорит он (ч. I) — не образам, рисующимся в фантазии, но всему тому, что находится в нашем духе, когда мы можем сказать поистине, что мы понимаем что-либо, каким бы образом мы это ни понимали». См. также то, что он говорит там же, когда, уподобляя истину свету, утверждает, будто ее узнают по окружающему ее сиянию. См. также (ч. IV, гл. 1), как неопределенны признаки, по которым, согласно его взглядам, можно распознать очевидность.

и до тех пор, пока не объяснят всего относящегося к ним, все выдуманное логиками правила составления предложений, силлогизмов и рассуждений не будут иметь никакой цены.

Я мог бы привести здесь множество примеров, но ограничусь рассмотрением того принципа, который считается самым первым. Он сформулирован Декартом. Я не знаю другого столь общепринятого принципа, и действительно, он весьма соблазнителен. Вот в чем он заключается:

*можно утверждать как истину все то, что содержится в ясной и отчетливой идее какой-нибудь вещи.*

На это я отвечу, во-первых, что, поскольку философы — например, картезианцы — не знают, что такое идея, они не могут знать и того, что делает идею ясной и отчетливой. Судя по их заявлениям, идея бывает таковой лишь потому, что мы ясно и отчетливо видим, что она соответствует своему предмету. Таким образом, их принцип сводится к заявлению, *что о какой-либо вещи можно утверждать все то, что, как мы ясно и отчетливо видим, ей соответствует.* В этом случае названный принцип верен, но какова ему цена?

Во-вторых, я утверждаю, что пользоваться этим принципом опасно.

Мы обладаем множеством идей, которые носят лишь частичный характер; потому ли, что вещи нередко заключают в себе тысячи неизвестных нам свойств, потому ли, что вследствие чрезмерного множества известных нам свойств мы не можем охватить их все сразу (в одной идее), но мы образуем о них различные идеи, каждую из которых рассматриваем отдельно. В дальнейшем, освоившись с этими частичными идеями, мы принимаем их за полные идеи и допускаем существование в природе стольких же предметов, вполне отвечающих им и заключающих в себе лишь то, что они представляют. Если мы станем в этих случаях пользоваться принципом картезианцев, он лишь укрепит нас в заблуждении. Заметив, что некоторые частичные идеи ясны и отчетливы, и не зная, что они принадлежат одной и той же вещи, мы будем считать себя вправе умножать число вещей в соответствии с числом наших идей. Я приведу пример этого, которого не смогут опровергнуть картезианцы.

Философы, допускающие существование пустоты, исходят из принципа Декарта. Мы обладаем, говорят они, идеей делимого, подвижного и непроницаемого протяже-

ния; мы обладаем также идеей неделимого, неподвижного и проницаемого протяжения. Но в этих идеях ясно и отчетливо заключено знание о том, что одна не есть другая; следовательно, мы можем утверждать, что вне нас существуют два совершенно различных протяжения, из которых одно есть пустота, а другое — некоторое свойство тела.

Хотя не так уж трудно опровергнуть это рассуждение, я не вижу, чтобы картезианцы до сих пор дельно ответили на него; не думаю даже, чтобы они вообще могли это сделать. Лица, хотя бы немного знакомые с философскими, и особенно метафизическими, сочинениями, легко заметят, сколько химер породил этот принцип.

Правда, когда Декарт пользуется им в первый раз, он придает ему такую ясность, какую только можно пожелать, ибо он применяет его к одному частному случаю, где требуется знать, что такое ясная и отчетливая идея. Этот философ, сперва усомнившись во всем, признает затем в качестве первой истины, что существует некая мыслящая вещь. Исследуя, на каком основании он признает это положение, он находит в себе ясное и отчетливое восприятие своего существования и своего мышления и отсюда умозаключает, что он может установить в качестве общего правила, что все воспринимаемое им ясно и отчетливо истинно.

Здесь ясная и отчетливая идея, или восприятие, есть не что иное, как сознание нашего существования и нашего мышления, сознание, которое так хорошо известно нам, что для нас нет ничего более очевидного. Поэтому всякий раз, когда мы захотим воспользоваться названным правилом, придется исследовать, равна ли очевидность, которой мы обладаем, очевидности нашего существования и нашего мышления. Правило это нельзя распространить на случаи, отличные от того, который дал ему начало.

Если бы картезианцы не переступили этих границ, их принципу нельзя было бы отказать в ясности. Но они затемняют его тем применением, какое они ему дают, и их ясные и отчетливые идеи оказываются чем-то неизвестным, чего они не могут определить.

В заключение мы можем сказать, что философы, исходя из допущения о существовании врожденных идей, избрали плохое начало для приобретения истинных знаний. Их принципы, примененные к неопределенным выражениям, способны породить лишь нелепые взгляды, которые защитит от ударов критики только темнота, их окружающая.

ПЯТЫЙ ПРИМЕР,  
ВЗЯТЫЙ У МАЛЬБРАНША

Из предыдущего изложения можно сделать вывод, что для построения какой-либо системы достаточно одного слова, туманное значение которого допускает всяческие толкования. Если же имеется несколько таких слов, то система становится лишь более обширной и более достойной тех философов, которые не допускают, чтобы существовало что-либо недоступное их уму. Фундамент подобных систем малонадежен, но сама система становится от этого только более смелой, более необычайной, а потому и более способной нравиться воображению.

Меня могут заподозрить в том, что я нарочно старался сделать философов смешными, но их собственные рассуждения покажут, преувеличил ли я недостатки их метода. Я начну с Мальбранша, ибо это один из метафизиков, наиболее прославившихся возвышенностью своего ума. Посмотрим, как он составляет себе идеи о разуме, воле, свободе и наклонностях. Эти вещи полностью относятся к ведению метафизики, и они вполне заслуживают рассмотрения, как и множество других вещей.

«Не будучи материальным и протяженным, — говорит этот философ \*, — дух человека есть, без сомнения, простая, неделимая, не состоящая из частей субстанция. Тем не менее в нем обыкновенно различают две способности, именно *разум* и *волю*. Необходимо сначала рассмотреть их, так как существующие понятия об этих двух способностях, или идеи их, кажется, не отличаются ни достаточной ясностью, ни отчетливостью».

Хотя картезианцы способны замечать неточность идей других мыслителей, сами они, кажется, не в состоянии образовать точные идеи. Мальбранш может быть доказательством этого.

«Но так как идеи эти весьма абстрактны и недоступны воображению, то, кажется, удобнее будет объяснить их путем сравнения со свойствами материи; последние легко могут быть представлены, и тогда понятия, которые следует соединять со словами *разум* и *воля*, станут более отчетливыми и даже более привычными».

Более привычными — это верно. Что же касается

---

\* «О разыскании истины», кн. I, гл. 1.

*большей отчетливости*, то, как мы увидим дальше, Мальбранш заблуждается. Он не заметил самого существенного пункта. В философии слишком много понятий, которые только привычны, ибо трудно приучить к точным идеям людей, привыкших пользоваться словами, не пытаясь определить их смысл иначе как путем нескольких довольно неподходящих сравнений. Поэтому предрассудки нигде не пускают таких глубоких корней, как в голове философов.

«Следует лишь помнить, что это сопоставление духа и материи не вполне правомерно и что если они и сравниваются, то лишь с целью обратить внимание читателя и сделать более наглядным то, что мы хотим сказать»<sup>45</sup>.

Как! В тот самый момент, когда Мальбранш замечает, что эти идеи не являются ни достаточно ясными, ни достаточно отчетливыми, и ставит себе задачу сделать их точными, он прибегает к средству, которое, по его собственному признанию, вместо того чтобы дать правильное понятие о том, что он хочет сказать, сделает его только более наглядным! Сравнения не дают идей вещей: они пригодны лишь для того, чтобы помочь нам освоиться с теми идеями, которыми мы обладаем.

Но нередко люди принимают за точные понятия те, которые просто привычны им, и Мальбранш сам стал жертвой этого. Действительно, он обещает дать ясные и отчетливые идеи, а вместо этого старается только помочь нам освоиться с теми неопределенными идеями, которые он составил себе о разуме и воле. Едва закончив свое сравнение духа с материей, он уже думает, будто выполнил все обещанное, и пользуется словами *воля* и *разум* с такой уверенностью, как если бы он вполне выяснил все относящееся к природе этих способностей. Мы видим, таким образом, что этот философ страдает тем же недостатком, в котором я упрекаю вообще всех творцов абстрактных систем. Он хочет составить себе идею некоторой вещи на основании идеи другой вещи совершенно отличной природы. Это один из тех приемов, которые, как я говорил выше\*, способствуют плодovitости такого рода систем.

«Материя, или протяженность, обладает двумя свойствами, или способностями. Первое свойство — принимать различную фигуру, второе свойство — быть движимой.

---

\* Гл. 2.



Точно так же и дух человеческий заключает в себе две способности. Первая — разум, способность воспринимать разные идеи, т. е. замечать различные вещи; вторая — воля, способность воспринимать различные наклонности или желать различные вещи».

Содержит ли этот отрывок действительно ясные и отчетливые идеи? Можно ли понять что-нибудь, когда представляют себе способность души воспринимать различные идеи и различные наклонности наподобие способности материи принимать различные фигуры и различные движения? Но дальнейшее кажется мне еще более непонятным. Мальбранш пытается сначала объяснить отношения, которые он обнаруживает между способностью воспринимать различные идеи и способностью принимать различные фигуры.

«Протяженность может принимать двоякого рода формы. Одни формы чисто внешние, например круглая форма данного куска воска; другие — внутренние. Последние свойственны всем частицам, из которых состоит воск. Неоспоримо, конечно, что все частицы, составляющие кусок воска, по форме своей весьма отличаются, например, от частиц куска железа. Я буду называть просто *фигурой* внешнюю форму, а форму внутреннюю, необходимо присущую всем частицам воска как такового, я назову *конфигурацией*.

Точно так же можно сказать, что и в душе различаются два рода восприятия идей. Одни называются чистыми восприятиями; они, так сказать, внешни по отношению к душе, не входят в нее и не изменяют ее заметно. Вторые, называемые чувственными (*sensibles*), более или менее глубоко входят в душу. Таковы удовольствие и страдание, свет и цвета, вкус, запахи и т. д. Впоследствии мы покажем, что чувствования суть не что иное, как состояния духа, и вот почему я буду называть их *модификациями духа*»<sup>46</sup>.

В первых изданиях «Разыскания истины» отношение между идеями и фигурами изложено иначе. Различив два рода фигур — одни внутренние и принадлежащие всем небольшим частям, из которых состоит тело, а другие внешние, Мальбранш указывает, что идеи души бывают двух родов. Первые представляют нечто вне нас, как, например, квадрат, дом и т. д.; вторые представляют то, что происходит в нас, как, например, наши ощущения, страдание, удовольствие\*.

\* Он утверждает это и в четвертом издании<sup>47</sup>.

Несомненно, Мальбранш почувствовал впоследствии некоторое беспокойство: он боялся, что не дал достаточно точных идей. Действительно, какая связь существует между внешней фигурой тела и идеей, представляющей то, что находится вне нас? Между внутренними фигурами, свойственными небольшим частям тела, и идеями, представляющими то, что происходит в нас самих? Поэтому он решил, что лучше выразить эту связь, рассматривая идеи как нечто, так сказать, поверхностное для души, а ощущения — как нечто проникающее в нее глубже. Но что такое в действительности идеи и ощущения, если их изображают таким образом?

Мальбранш пытается провести большую разницу между идеями и ощущениями, чем та, которая существует в действительности. Он далек от мысли, что идеи являются модификациями души, как будто тех самых ощущений, которые модифицируют дух, недостаточно, чтобы представить находящиеся вне нас вещи. Упрямство картезианцев в этом вопросе объясняется их незнанием происхождения идей, и трудно себе представить, какую путаницу это внесло во все проблемы метафизики.

«Первое и главное соответствие между свойством материи принимать различные фигуры и различные конфигурации и способностью души воспринимать различные идеи и различные модификации заключается в том, что, как свойство тел принимать различные фигуры и конфигурации совершенно пассивно и не включает в себе никакого действия, так же пассивна и не включает в себе действия и способность души воспринимать различные идеи и модификации. Способность души, посредством которой она воспринимает все это, я называл *разумом*»<sup>48</sup>.

Таким образом, дух не образует сам никаких идей; он получает их вполне готовыми. Вот к каким следствиям приходят, когда рассуждают, руководствуясь лишь сравнениями. Но если обратиться к опыту, то легко убедиться, что разум пассивен лишь по отношению к идеям, получаемым непосредственно из чувств, а все прочие идеи созданы им самим. Мне думается, что я сумел доказать это в другом месте\*.

«Другое соответствие между пассивною способностью души и материей состоит в том, что, как материя не

---

\* «Грамматика», предварительные уроки; «Трактат об ощущениях».

изменяется существенно от изменения ее фигуры... так и дух не изменяется существенно от того, что идеи в нем различны...»

... Это, несомненно, потому, что он изменяется лишь поверхностно. Но значит ли это, что дух Мальбранша, просвещенный всем тем, что было вложено им в разыскание истины, остался почти тем же, чем он был прежде?

«Далее, как материя существенно изменяется, теряя конфигурацию, свойственную частицам воска, чтобы принять конфигурацию частиц огня и дыма, когда воск превращается в огонь и дым, так можно сказать, что и душа существенно изменяется, меняя свои модификации, и страдает от боли, после того как чувствовала удовольствие».

Душа настолько же изменяется благодаря переходу от полного незнания к истинному знанию, насколько она изменяется благодаря переходу от удовольствия к страданию.

«Отсюда можно сделать вывод, что чистые перцепции приблизительно так же относятся к душе, как фигуры — к материи, а конфигурации относятся к материи так же, как чувствования — к душе».

В последних изданиях он прибавил к этому: «Но не нужно думать, что это сравнение вполне точно...»<sup>49</sup>

Довольно странно, что Мальбранш, выразив порицание по адресу других мыслителей за то, что они не дали ни достаточно ясного, ни достаточно отчетливого понятия о разуме, решает помочь этой беде лишь сравнением, которое, как он предупреждает, не следует считать точным. Только воображение способно представить идеи посредством фигур, а ощущения — посредством конфигураций. Если же хотят представить себе вещи ясно, то всякому понятно, что такой метод не дает необходимых для этого средств; между тем Мальбранш не находит нужным ничего прибавить к сказанному и переходит ко второй способности души, чтобы сравнить ее со второй способностью материи.

«Общей причиной всех движений, существующих в материи, является творец природы; он же есть общая причина всех природных наклоностей, какие существуют в духах; как все движения совершаются по прямой линии, если они не встречают каких-либо особых посторонних причин, которые определяют их направление (*les déterminent*) и своим противодействием превращают их в криволинейные, так и все наклоности, данные нам богом, хороши (прямые) и не могли бы иметь иной цели, кроме обладания

благом и истиной, если бы не было посторонней причины, уводящей природную склонность к дурным целям».

Как поступил бы Мальбранш, если бы образного выражения *прямые наклонности* (*inclinations droites*) не было во французском языке? Его сравнение, несомненно, в значительной степени утратило бы свою ценность: движение тел по прямой линии является, конечно, очень наглядным и ясным образом прямых (хороших) наклонностей духов. Поэтому наш философ заменяет, очевидно для большей точности, слово *наклонность* словом *движение*.

«...Есть весьма большое различие между стремлением или движением, производимым творцом природы в материи, и стремлением или движением ко благу вообще, которое тот же творец непрестанно сообщает духу. Материя абсолютно недействительна; она не обладает силой, которая могла бы остановить ее движение, определить его и направить его в ту, а не другую сторону. Ее движение, как только что было сказано, всегда совершается по прямой линии, и, если что-либо препятствует ему продолжаться таким образом, оно описывает кривую, наибольшую из всех возможных, а следовательно, наиболее приближающуюся к прямой линии; ибо ее движение сообщает ей бог и он определяет направление. Не то с волей. Можно сказать в известном смысле, что она деятельна и что она в себе самой имеет силу определять различным образом наклонность или стремление, данное ей богом; ибо, хотя она не может подавить этого стремления, зато она может в известном смысле направить его в ту сторону, в какую пожелает, и таким образом стать причиной всей греховности, обнаруживающейся в ее наклонностях, и всех бедствий, которые являются неизбежными и верными последствиями греха»<sup>50</sup>.

Один только бог определяет направление движений, совершающихся в материи, ибо она недействительна и не обладает силой; наоборот, духи сами определяют направление движения, которое им сообщено. Таким образом, они обладают силой, деятельностью. Но что представляют собой эта сила и эта деятельность, могут спросить Мальбранша. Есть ли это только движение, сообщаемое богом? В таком случае дух действует не больше, чем материя, и движение остается таким, каким его определил сам бог. Есть ли это нечто отличное от сообщаемого богом движения? В таком случае душа обладает силой, не сообщенной ей богом.

Если пользоваться сравнениями, употребляемыми Мальбраншем, невозможно объяснить, почему душа в большей степени, чем материя, обладает способностью придавать определенное направление склонности, данной ей богом. Напрасно апеллирует Мальбранш к внутреннему чувству и к вере \*, чтобы убедить себя в этом. Чем более убедительно он сумеет доказать таким образом, что мы являемся господами наших определений (déterminations), тем более очевидной станет ошибочность его принципов, раз вместо объяснения вещи они приводят к нелепостям. Рассмотрим же объяснения, даваемые этим философом.

Когда душа определяет направление движения, получаемого ею от бога, то это не значит, по его словам, что она делает что-либо; это значит, что она останавливается, отдыхает и не поддается всему тому давлению, какое на нее оказывает это движение. В ней совершается некоторый акт, но акт совершенно особенной природы. «Это имманентный акт, не производящий ничего физического в нашей субстанции; акт, не требующий в этом случае даже от истинной причины ни какого-нибудь физического действия в нас, ни новых идей и ощущений, — одним словом, акт, не делающий ничего и не побуждающий что-либо делать общую причину как таковую» \*\*.

Кто бы подумал, что существуют акты, заключающиеся в том, чтобы отдыхать, ничего не делать?! Но, спрашивается, когда душа занята своим бездействием, когда она действует, ничего не делая, ослабляется ли движение, сообщаемое ей богом? Нисколько; бог всегда направляет ее к себе с одинаковой силой, и это приводит к открытию чудесного различия между движением души и движением материи. *Движение души не прекращается даже во время отдыха, при обладании благом, в то время как движение тела прекращается во время отдыха* \*\*\*.

«Признаюсь, — добавляет Мальбранш, — что мы не обладаем ни ясной идеей, ни даже внутренним чувством этого постоянства естественного стремления или движения души к благу». Мальбранш должен весьма пристрастно относиться к своим принципам, если он способен утверждать вещь, о которой, и по его собственному признанию, он не имеет никакой идеи и которой он даже не сознает. Но таковы все, кто создает абстрактные системы.

\* Пояснение 1.

\*\* Там же.

\*\*\* Пояснение 1.

В материи все происходит посредством движения. Таким образом, идея движения — одна из самых знакомых нам. Поэтому естественно, что Мальбранш воспользовался ею для объяснения того, что происходит в душе. Не противоречия, в которых он запутывается, показывают, насколько неточны составленные им идеи.

Движение — как оно присуще материи — есть, по нашему мнению, не что иное, как переход тела из одного места в другое. Может ли Мальбранш определить таким же образом движение, приписываемое им душе? Разумеется, нет; но тогда какую же идею об этом он может дать? \* Душа чувствует потребности своего тела, она чувствует движение, направляющее ее к предметам, необходимым для ее сохранения. Следовательно, движение тела всегда сопровождается ощущением души. Вот почему их смешивают, называя одним и тем же термином; но слово это не дает нам никаких знаний о природе этого ощущения.

Чтобы перейти к различным наклонностям, к воле и свободе, Мальбранш устанавливает следующие принципы \*\*.

Бог не может иметь другой главной цели, кроме самого себя. Второстепенная цель для него — сотворенные существа, он желает их сохранения, он любит их, но ради себя, и в нем, собственно, не может быть другой любви, кроме любви к самому себе. Так как природные наклонности духов, конечно, суть непрестанные воздействия воли того, кто сотворил и поддерживает их, то, как мне кажется, говорит Мальбранш, эти наклонности необходимо должны быть совершенно подобны наклонностям их творца и промыслителя. Из этого принципа, в котором содержится оговорка *как мне кажется*, он заключает положительным образом, что бог вкладывает в нас лишь одну любовь, именно любовь к благу вообще. Но зачем ставить любовь к благу вообще вместо любви к богу? Мне кажется, что последовательнее было бы сказать, что бог вкладывает в нас лишь любовь к нему самому, но, несомненно, Мальбранш предпочел быть менее последовательным, нежели слишком явно противоречить опыту.

Это движение к благу вообще есть, согласно Мальбраншу, принцип всех наших наклонностей, всех наших

---

\* Мальбранш нигде не определяет, что он понимает под движением души.

\*\* Кн. IV, гл. 1.

страстей и всякой нашей любви \*. Чтобы понять его, достаточно представить себе, что душа определяет это движение, направляет его к отдельным предметам; отсюда наш философ выводит свои идеи о воле и свободе. «Поэтому словом «воля», — говорит он \*\*, — я хочу обозначить здесь влечение или природное стремление, влекущее нас к неопределенному благу, к благу вообще; а под словом «свобода» я понимаю не что иное, как силу, которой обладает дух, чтобы обратить это стремление на предметы, нам нравящиеся, и сделать так, чтобы наши природные склонности были определены каким-нибудь отдельным предметом, склонности, бывшие сначала смутными и неопределенными влечениями ко благу вообще, или всеобщему, т.е. к богу, который один есть общее благо, потому что он один заключает в себе все блага»<sup>51</sup>.

Во-первых, разумно ли на том основании, что бог заключает в себе все блага, смешивать его с чем-то столь туманным, столь неопределенным и столь абстрактным, как благо вообще?

Во-вторых, какую идею можно составить себе о воле, если под этим словом понимать стремление, движение, влекущее душу к какому-то неопределенному благу? Было бы желательным, чтобы Мальбранш показал нам какое-нибудь тело, движущееся к какой-то точке вообще. Этот философ не понимает, каким образом в нас могла бы пребывать любовь (amours) к каким-нибудь отдельным предметам, если бы нас не влекло к благу вообще. Мне, напротив, кажется, что в нас нет любви, которая не ограничивалась бы некоторыми вполне определенными предметами. То, что называют любовью к богу вообще, собственно, не любовь; это лишь абстрактный способ рассматривать нашу любовь к отдельным предметам. Мальбранш, веривший в абстрактные принципы, которые он считал источником наших познаний, думал, что наша любовь к отдельным предметам должна иметь своим источником некоторую абстрактную любовь. Но легко заметить всю неосновательность такого рассуждения<sup>52</sup>.

Такова система, которую создал себе Мальбранш для объяснения природы разума и воли. Вся она покоится, собственно, на следующем принципе: *идеи и склонности относятся к душе так, как фигуры и движения относятся*

\* Кн. IV, гл. 1.

\*\* Кн. IV, гл. 1.

к материи. Этим принципом он обязан сравнению, проводимому им между двумя совершенно различными субстанциями. Не удивительно поэтому, что ему не удалось составить себе точных идей. Эти понятия играют важную роль во многих местах его произведений, но потребовалось бы слишком много времени для того, чтобы проследить все выводы из них. Чтобы наглядно показать, к чему они могут привести, я ограничусь тем, что выведу из них, как из принципов, одно явно ложное положение, дав, однако, математическое доказательство его, как это делают метафизики.

Теорема, или положение, требующее доказательства. Любовь и ненависть — одно и то же.

Первое определение. Любовь есть движение, влекущее нас к некоторому предмету.

Второе определение. Ненависть есть движение, удаляющее нас от некоторого предмета.

Первая аксиома. То, что направляется к некоторой точке, удаляется благодаря тому же самому движению от точки, диаметрально противоположной первой.

Вторая аксиома. Предмет любви и предмет ненависти диаметрально противоположны, ибо предмет любви — благо, или бытие, а предмет ненависти — зло, или небытие.

Доказательство теоремы. Ненависть, согласно второму определению, есть движение, удаляющее нас от некоторого предмета, а, согласно первому определению, любовь есть движение, влекущее нас к некоторому предмету. Но, согласно первой аксиоме, нельзя удаляться от какого-нибудь предмета, не будучи увлекаемым тем же самым движением к некоторому диаметрально противоположному предмету; а по второй аксиоме, предмет любви и предмет ненависти диаметрально противоположны; следовательно, мы любим и ненавидим благодаря одному и тому же движению; следовательно, любовь и ненависть представляют одно и то же движение, они — одно и то же.

Мальбранш сам говорит\*, что движение ненависти одинаково с движением любви, но, прибавляет он, чувство ненависти совершенно отлично от чувства любви... Движения суть действия воли; чувства суть модификации духа<sup>53</sup>. Таким образом, любовь и ненависть оказываются,

\* Кн. V, гл. 3.



как действия воли, одной и той же вещью, т.е. они, собственно, одно и то же, потому что их всегда рассматривают как действия воли. Значит, можно было бы любить и ненавидеть независимо от того чувства, которое модифицирует дух, и если Мальбранш признал некоторое различие между чувствами, соответствующими обоим этим страстям, то он был принужден к этому своим собственным опытом, ясно показывавшим ему, что, когда он ненавидел, он не делал того же, что он делал, когда любил.

В качестве примера абстрактной системы я мог бы привести теорию Мальбранша об идеях, но ее изложение заняло бы много места. Кроме того, у нее мало сторонников, а неточность принципов, критику которых я только что дал, замечается далеко не всеми.

Мальбранш был одним из величайших умов истекшего столетия, но, к несчастью, его воображение имело над ним слишком большую власть. Он видел лишь через его призму, и ему казалось, что он слышит ответы несотворенной мудрости, всеобщего разума, Слова. Никто не может сравниться с ним, когда он схватывает истину. С какой пронизательностью он анализирует ошибки чувств, воображения, ума и сердца! Какими красками рисует он различные характеры лиц, впавших в заблуждения при разыскании истины! Когда же он сам обманывается, это так пленительно, что он кажется ясным даже тогда, когда его невозможно понять.

Он знал человека, но знал его не столько как философ, сколько как человек блестящего ума (*bel esprit*). Два принципа были причиной его неведения в этом пункте: первый — что мы видим всё в боге; второй — что мы любим всё лишь благодаря нашей любви к богу, или к благу вообще. Действительно, исходя из подобных принципов невозможно ни добраться до происхождения человеческих знаний и страстей, ни проследить за всем дальнейшим развитием их.

Обыкновенно Мальбранша сравнивают с Локком, без сомнения, потому, что оба они писали о человеческом разуме. В остальных отношениях трудно найти менее похожих друг на друга людей. Локк не обладал ни пронизательностью Мальбранша, ни его методическим умом, ни его литературным талантом; зато он был лишен недостатков, свойственных Мальбраншу. Он вскрыл происхождение наших знаний, но не изложил достаточно подробно и ясно их дальнейшего развития. Он — на пути

к истине, как человек, вынужденный первым прокладывать себе дорогу. Он встречается на своем пути препятствия и не всегда преодолевает их. Он оборачивается назад, он шатается, он падает и делает много усилий, чтобы продолжать свой путь. Прокладываемая им дорога часто так крута, что так же трудно идти навстречу истине по его следам, как не заблудиться по следам Мальбранша. Он рассуждает весьма правильно; часто он делает даже по поводу самых обыденных вещей очень тонкие замечания; но, по-моему, он не справлялся столь же удачно с трудными проблемами. Не столько человек блестящего ума, сколько философ, он более поучителен в своем «Опыте о человеческом разуме», чем Мальбранш в «Разысканиях истины».

## ГЛАВА VIII

### ШЕСТОЙ ПРИМЕР О МОНАДАХ

Лейбниц изложил свою систему очень сжато. Чтобы найти к ней ключ, приходится искать в целом ряде его сочинений, не сказал ли он нечаянно чего-нибудь такого, что способно сделать ее более ясной<sup>54</sup>. Иногда он как будто умышленно выражается темно и, боясь задеть общепринятые взгляды, пользуется ходячей терминологией, превратно выражающей его мысли. Возможно также, что, разрабатывая различные части своей системы в разное время, он вынужден был менять ее изложение по мере развития своих идей. Так, например, согласно Лейбницу, заполненное пространство (*le plein*) не должно обладать большей реальностью, чем пустота; это лишь явление, видимость; однако, судя по тому, как он излагает этот вопрос, можно подумать, что он принимает ее, вразрез со своими принципами, за нечто реальное.

Что касается Вольфа, самого знаменитого из учеников Лейбница, то, во-первых, он не во всем следовал своему учителю; во-вторых, он пользовался методом столь абстрактным, требующим столь пространного изложения, что нужно испытывать очень большой интерес к системе монад, чтобы иметь мужество познакомиться с нею по его трудам\*. Что касается меня, то, собираясь изложить ее со

---

\* Я имею в виду лишь те его сочинения, которые написаны на латинском языке, так как я знаком только с ними<sup>55</sup>.

всей ясностью, какую только позволяет проблема, не всегда допускающая ясность, я попытаюсь показать, в результате какой последовательности идей система эта, по моему мнению, возникла в голове Лейбница. Для большей краткости я заставлю говорить этого философа, однако я заставлю его говорить лишь то, что он сказал или что он сказал бы, если бы сам взялся изложить без обиняков и во всем объеме свою систему. Вот содержание первой части этой главы; во второй я буду критиковать Лейбница.

## ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

### ИЗЛОЖЕНИЕ СИСТЕМЫ МОНАД

#### Параграф I

#### О существовании монад

Существуют сложные вещи; следовательно, существуют простые вещи, ибо нет ничего, что существовало бы без достаточного основания. Но основание сложности какой-либо вещи не может заключаться в других сложных вещах, ибо можно было бы в свою очередь спросить, откуда взялась сложность последних; таким образом, это основание находится в чем-то другом, и, значит, оно может быть только в простых вещах.

Действительно, все, что существует, — это либо единицы, либо совокупности единиц (*d'unités*). Значит, то, что является единицей, не есть в свою очередь совокупность, иначе существовали бы совокупности единиц, хотя не было бы единиц, а это явное противоречие. Но единицей в собственном смысле слова, т. е. единицей, не представляющей совокупности, не может быть сложная вещь, т. е. вещь, представляющая совокупность. Следовательно, существуют вещи, которые просты, являясь единицами; на этом основании я буду называть их *монадами*.

Некоторое время я был сторонником учения об атомах, но впоследствии понял, что в них невозможно найти принцип истинной единицы, так как непреодолимая сила сцепления внеположных частей атома не уничтожает их различия. Я понял тогда, что существуют только формальные атомы, т. е. реальные и абсолютно лишённые частей единицы, могущие быть началами, из коих составлены вещи.

Так как монады просты, они не имеют частей; не имея

частей, они лишены протяжения; будучи лишены протяжения, они не имеют фигуры, не могут занимать пространства, или быть в каком-нибудь месте; не занимая пространства, они не могут двигаться.

Вещи, реально протяженные, можно различать по занимаемому ими месту. Иное дело — монады. Чтобы их можно было различать, они должны обладать совершенно различными свойствами. Если бы две монады были одинаковы во всем, то, будучи по предположению двумя, они в действительности являлись бы лишь одной монадой.

Протяжение, фигура, место, движение, не будучи свойственны ни одной монаде в частности, не могут быть свойственны также соединению монад. Совокупность непротяженных вещей не может обладать протяженностью. То же самое приходится сказать о месте, фигуре, движении. Таким образом, вселенная, или совокупность всех монад, не занимает пространства более реального, чем одна какая-нибудь простая вещь, и в этой совокупности нет, собственно говоря, ни протяжения, ни фигуры, ни движения, нет, одним словом, ничего того, что обыкновенно понимают под телом. Следовательно, эти вещи не надо рассматривать как реальности; они лишь явления, видимость, подобно цветам и звукам. Я должен сказать это заранее, чтобы предупредить недоразумения, которые может вызвать мое изложение, когда я вынужден буду употреблять слова «протяжение», «фигура», «движение», «тело».

## *Параграф II*

### **О протяженности и движении**

Если бы мы могли проникнуть в природу вещей так, чтобы отчетливо разобрать все, что они заключают в себе, то мы увидели бы их такими, каковы они в действительности. Таким образом, видимость происходит лишь от несовершенства нашего способа видеть вещи, и достаточно рассмотреть, каким образом мы воспринимаем предметы, чтобы открыть механизм, производящий явления.

Мы воспринимаем самих себя и обладаем восприятиями, создающими для нас видимость различных вещей, которые мы отличаем от нас самих и друг от друга. Но наши восприятия могут заставить нас отличать вещи таким образом лишь постольку, поскольку они представляют их нам находящимися вне нас и друг вне друга; и, когда они

показывают их нам в таком виде \*, нам тотчас же начинает казаться, что мы видим протяжение. Таким образом, это явление вовсе не предполагает, что существуют вещи, реально находящиеся друг вне друга и реально протяженные. Оно предполагает только, что мы обладаем восприятиями, представляющими нам множество отдельных вещей.

После того как наши восприятия произвели феномен протяжения, они смогут произвести все зависящие от него явления. Мы увидим тогда различные части в протяжении, мы заметим в нем всякого рода фигуры, из которых одни покажутся нам близкими, другие — далекими и т. д.

Наши восприятия, представляя нам вещи друг вне друга, могут либо представлять их постоянно в одном и том же порядке, либо изменять этот порядок. Таким образом, вещь, казавшаяся нам непосредственно соприкасающейся с другой вещью, покажется затем отделенной от нее второй вещью, потом третьей и т. д. В первом случае имеет место явление покоя, во втором — явление движения.

Ничто не существует без достаточного основания, следовательно, порядок, в котором наши восприятия представляют нам вещи, должен иметь свое основание в порядке, существующем между самими вещами. Таким образом, реальность вещей дала бы человеку, познавшему ее, самое подробное объяснение происхождения каждого явления. Но наше незнание в этом вопросе заставляет нас избрать другой путь. Вместо того чтобы объяснять явления на основании реальности вещей, мы начинаем судить об этой реальности на основании явлений; мы представляем себе в вещах нечто аналогичное видимости, порождаемой восприятиями. Вследствие этого я строю следующее рассуждение.

Всякое явление — это сложная вещь, или некоторое целое, части которого находятся между собой в отношениях более непосредственных, чем их отношения ко всякой другой вещи. Значит, простые объекты комбинируются между собой так, что некоторые из них, находящиеся в непосредственном отношении друг к другу, образуют нечто аналогичное сложным вещам. Это я называю совокупностями или агрегатами монад.

---

\* Этого недостаточно; различные объекты — это именно объекты, находящиеся друг вне друга. Чтобы произвести явление пространства, необходимо, чтобы они казались не только соприкасающимися, но и образующими непрерывное целое (*un continu*).

Явления показывают нам сложные вещи, которые соприкасаются между собой, образуя непрерывное целое, и другие вещи, далекие друг от друга. Поэтому между агрегатами должны существовать отношения, способные вызвать эту видимость. Если, например, агрегат  $A$  находится в непосредственном отношении к  $B$ ,  $B$  к  $C$ ,  $C$  к  $D$ , то  $A$ ,  $B$ ,  $C$ ,  $D$  произведут явление непрерывного целого, крайними точками которого будут  $A$  и  $D$ .

Наконец, учитывая, что наши восприятия сохраняют между вещами неизменный порядок или изменяют его, мы придем к выводу, что между агрегатами монад действительно существует неизменный или изменяющийся порядок. Вот где кроется первое основание явлений движения и покоя.

Таким образом, в реальности вещей протяжение есть не что иное, как порядок, который существует между монадами и агрегатами и благодаря которому наши восприятия представляют их нам находящимися друг вне друга\*. Покой есть этот порядок, сохраняющийся без изменения; движение есть происходящее в нем изменение.

Когда изменяются отношения между несколькими агрегатами, основание этого может заключаться либо в одном из них, либо во всех. Если оно заключается лишь в одном из них, то будет казаться, что он один движется; если же, наоборот, оно заключается во всех их, будет казаться, что все они движутся. Таким образом, явление движения имеет свое основание в агрегате, содержащем причину изменения отношения. Так, например, когда я иду, движется мое тело, а не место, через которое я прохожу, ибо именно в моем теле находится основание изменения его отношений к этому месту.

Впрочем, мы замечаем движение лишь тогда, когда наши восприятия представляют нам изменения отношений настолько отчетливо, что мы в точности отличаем их друг от друга; если же они представляют их так спутанно, что мы не можем различить их, они перестают для нас существовать и явление покоя продолжается. Таким образом, когда мы замечаем движение, то в реальности происходит изменение отношений вещей, а когда мы его не замечаем, то это значит, если отношения вещей не остаются теми же самыми, что наши восприятия представляют изменения лишь весьма туманно.

---

\* Именно это имеет в виду Лейбниц, говоря, что протяжение есть не что иное, как порядок сосуществования.

## О пространстве и телах

Невозможно воспринимать изменения, не представляя себе чего-то неподвижного, к чему их относят. Так, например, мы не можем представить себе движущееся протяжение, не представляя себе в то же время другого, не движущегося протяжения. Мы рассматриваем затем движущееся протяжение и неподвижное протяжение как две разные вещи, и первое дает нам идею тела, а второе — идею пространства. Философы проводили столь кардинальное различие между этими идеями, что даже ставился вопрос: существует ли пустое пространство, протяжение без тел, или же все заполнено? Но, собственно говоря, не существует ни пустоты, ни заполненного пространства, ибо само протяжение есть лишь явление, видимость.

Так как тела, как нам кажется, движутся в протяжении, которое мы считаем неподвижным, то мы представляем себе это протяжение проницаемым. Таким образом, пространство заключает в себе идею проницаемости вместе с идеей неподвижности; кажется, что оно вбирает в себя тела и благодаря этому становится местом каждого из них.

Наоборот, тела должны казаться нам непроницаемыми. Поскольку они движутся, постольку мы представляем себе, что они могут сменять друг друга в одном и том же пространстве; но, поскольку они являются частями протяжения, постольку мы представляем их себе необходимым образом находящимися друг вне друга и, следовательно, не могущими в одно и то же время занимать одно и то же место, т. е. проницать друг друга.

Заметьте, что, когда говорят о непроницаемости тел, их сравнивают друг с другом. По отношению к пространству, в котором они движутся, они проницаемы; действительно, проницая его, они в свою очередь проницаемы для него, ибо это отношение взаимно. Точно так же мы представляем себе, что части пространства находятся необходимым образом друг вне друга и, следовательно, не могут проницать друг друга; но мы считаем их проницаемыми, когда рассматриваем каждое из них как определенное место, в котором движутся тела.

Таким образом, тело и пространство представляют собой, собственно говоря, лишь протяжение, т.е. агрегаты простых объектов, рассматриваемых друг вне друга. Если брать протяжение как неподвижное и проницаемое, то

это — пространство; если же брать его как подвижное и непроницаемое, то это — тело.

Следовательно, тело вовсе не есть протяженная субстанция, разложимая до бесконечности на протяженные субстанции. Собственно говоря, не существует даже других субстанций, кроме простых объектов, и тело есть не что иное, как агрегат, совокупность субстанций. Называя тело субстанцией, я просто сообразуюсь с обычным словоупотреблением — не следует принимать этот термин в строгом смысле.

Исходя из этих принципов, легко ответить на вопрос, существуют ли тела. Тел нет, если, употребляя это слово в обычном смысле, под телом понимают нечто реально протяженное; тела существуют, если под этим словом понимают нечто протяженное лишь по видимости, т.е. если принимают тело за совокупность простых объектов, порождающих благодаря нашему способу их восприятия явление протяжения.

Так как тела суть лишь агрегаты монад, они обладают различной сущностью в зависимости от простых объектов, из которых они составлены, и их комбинаций. Но все монады существенно отличаются друг от друга; следовательно, нет двух вполне одинаковых тел. В дальнейшем мы увидим, что все тела организованны, что нет тела, не обладающего господствующей монадой, которой подчинены все прочие монады, что, наконец, в теле не происходит ничего, что не находилось бы в гармонии с тем, что происходит с господствующей монадой, и наоборот.

#### *Параграф IV*

**О том, что каждая монада обладает восприятиями и силой, производящей их**

Я предположил наличие отношений между монадами, потому что действительно несколько вещей не могут существовать, не находясь в каких-нибудь отношениях между собой. Кроме того, отношения существуют между телами, значит, они должны существовать между монадами. В самом деле, так как тела представляют собой лишь агрегаты, основание их свойств должно заключаться в простых объектах, из которых они составлены. Одним словом, надо представить себе, что между монадами существуют отношения и изменения отношений, как они существуют между явлениями, и что существует соответствие между отношениями монад и их изменениями,



с одной стороны, и отношениями явлений и их изменениями — с другой.

Пока мы знаем лишь то, чем не бывают монады, но этого мало, чтобы составить себе идею о существующих между ними отношениях. Если бы мы могли сказать о них лишь то, что они не протяженны, не обладают фигурой, не движутся и т.п., то отсюда следовало бы, что они для нас ничто. Отсутствие качеств означает небытие, а, чтобы быть, надо обладать чем-нибудь положительным.

Монады суть простые субстанции. Поэтому понятие о нашей душе может служить образцом для идеи, которую мы хотим составить себе о них. Достаточно представить себе в каждой монаде нечто аналогичное ощущению и тому, что называется восприятием вообще, — вот что будет в ней положительного; она станет испытывать изменения, когда у нее будут различные восприятия.

Но какова причина этих восприятий? С одной стороны, нельзя представить себе, чтобы монада могла изменяться, испытывать внутри своей субстанции какие-нибудь изменения от действия другой вещи. Действительно, так как она проста, то ничто не может выйти из ее субстанции, чтобы действовать на то, что вне ее, и ничто не может войти в нее, чтобы заставить ее испытывать действие извне. Таким образом, монады не действуют друг на друга, ни одна из них не воздействует и не подвергается воздействию, и, следовательно, происходящие с ними изменения не могут иметь своей первопричиной нечто находящееся вне их.

С другой стороны, если мы рассмотрим сущность монад, мы и здесь не найдем основания происходящих с ними изменений. Сущность определяет в каком-нибудь объекте лишь то, что постоянно присуще ему; так, например, она определяет возможность изменений; но из того, что какое-либо изменение возможно, еще не следует, что оно имеет место в действительности. Таким образом, в каждой субстанции следует искать другое основание, благодаря которому можно понять, почему и каким образом становится действительным такое-то изменение, а не любое другое. Это основание я называю *силой*. Таким образом, в каждой монаде имеется сила, являющаяся причиной всех происходящих с ней изменений или всех испытываемых ею восприятий, и субстанцию можно определить как то, что содержит в себе причину своих изменений.

Хотя понятие силы относится к области метафизики, тем не менее оно вполне понятно. Действительно, каждый

может заметить в себе самом непрерывное усилие всякий раз, когда он хочет действовать. Так, если я хочу что-либо написать и кто-то удерживает мою руку, я непрерывно делаю усилие, и это усилие производит действие, лишь только мою руку освободят. Таким образом, пока длится усилие, я продолжаю писать, а лишь только оно прекратится, я перестаю писать. Следовательно, сила заключается в непрерывном усилии, направленном на то, чтобы действовать.

Таким образом, когда я говорю о силе монад, я имею в виду то, что в них имеется некоторое усилие, некоторое непрерывное стремление к действию, т. е. к тому, чтобы произвести в них изменение, произведя новое восприятие. Действительно, так как изменения состояния представляют собой лишь восприятия, то сила, стремящаяся изменить состояние, стремится лишь произвести новые восприятия\*.

Но так как каждый простой объект есть единица, то его сила тоже единица. Поэтому она не встречает ничего сопротивляющегося усилию, которое она непрерывно прилагает, чтобы действовать. Следовательно, она должна непрерывно производить новые изменения. Значит, состояние монад непрерывно изменяется, и, следовательно, они непрерывно испытывают новые восприятия.

#### *Параграф V*

#### **О предустановленной гармонии**

Мир явлений представляет нам связь между всеми частями вселенной; значит, связь существует между простыми объектами, из которых состоит вселенная. Если бы эти объекты действовали друг на друга, этого было бы достаточно, чтобы представить себе связь между ними. Но в действительности этого нет. Каждый из них имеет свою особую, присущую ему силу, и эта сила производит в нем ряд изменений, совершенно независимых от тех изменений, которые происходят в других объектах. Таким образом, монады являются, согласно этой теории, объектами изолированными и не имеющими между собой связи. Следовательно, тела также не имеют ее ни друг с другом, ни с господствующими монадами, с которыми — как я покажу ниже — они соединены.

---

\* Эту силу, это стремление к действию Лейбниц называет также аппетитаей.

Однако ничто не мешает тому, чтобы ряды изменений имели отношения между собой и комбинировались друг с другом, стремясь к общей цели, в таком же порядке, как если бы объекты реально действовали друг на друга. Если принять это, то можно представить себе между всеми частями вселенной определенную гармонию, в которой заключается вся их связь.

Так, например, моя душа, или монада, господствующая над моим телом, последовательно испытывает различные восприятия и испытывала бы их одинаково и в том же самом порядке, если бы даже не была соединена ни с каким телом. Точно так же мое тело, не испытывая никакого влияния души, непрерывно изменяет свои состояния, и эти изменения являются лишь результатом его устройства. Словом, в душе все происходит так, как если бы не было тела, а в теле все происходит так, как если бы не было души. Но между обеими этими субстанциями существует гармония, ибо их изменения соответствуют друг другу точно так же, как если бы они заботились о взаимном сохранении, действуя друг на друга.

Один только бог есть причина этой гармонии, ибо он предустановил ее. Это не следует понимать так, будто он сам определил изменения какой-либо одной из этих двух субстанций, чтобы согласовать их с тем, что должно происходить в другой. Но он учел то, что должно было произойти с каждой возможной субстанцией благодаря присущей ей силе, и соединил те из них, где должно было обнаружиться это согласие. Представьте себе искусного мастера, который, предвидя все то, что вы завтра прикажете своему лакею, изготовит автомат, выполняющий аккуратно все ваши приказания. То же самое происходит согласно теории предустановленной гармонии. Когда бог выбирает тело для души, то тело благодаря своему устройству в точности выполняет приказания последней. Когда душа избирается для тела, она в свою очередь кажется повинующейся, хотя в действительности она испытывает лишь изменения, производимые в ней присущей ей силой.

Можно вообразить гармонию всей вселенной, если представить себе между всеми ее частями то соответствие, которое наблюдается между моим телом и моей душой. Но чтобы сделать это более наглядным, примем вместе с картезианцами учение о заполненности пространства. Согласно этой гипотезе, малейшее движение должно

передаваться на любое расстояние и действие какого-либо тела на один из наших органов не может быть только впечатлением от этого тела, оно должно быть также впечатлением от всех тел вселенной. Благодаря этому все части мира сосуществуют и следуют друг за другом таким образом, что модификации каждого тела определяются миром в целом; иначе говоря, всякое тело обладает известной фигурой, известным количеством движения лишь потому, что для этого имеется достаточное основание в нынешнем состоянии вселенной. Иначе рассматриваемое тело не было бы связано с другими телами, оно не было бы частью этого мира.

Но явление заполненности пространства вполне аналогично реальности вещей; оно есть как бы образ ее. Таким образом, все связано в реальности, подобно тому как все кажется связанным в заполненном пространстве.

Однако следует помнить, что эта связь не предполагает реальной зависимости между субстанциями; она предполагает ее лишь идеальным образом, и только в простонародном смысле и основываясь на видимости можно сказать, что они зависят друг от друга. Так, вместе с простым народом говорят: *солнце встает, солнце заходит*, хотя думают вместе с Коперником, что в действительности вращается Земля.

Так как монады независимы друг от друга, то в действительности они существуют поодиночке. Таким образом, в реальности вещей нет ничего сложного и, следовательно, ничего заслуживающего названия целого или названия части. То, что называют *целым* и *частью*, — явления, заключенные в понятии тела и вытекающие исключительно из предустановленной гармонии между монадами.

Если, сидя в концертном зале, вы вообразите звуки находящимися в воздухе и существующими независимо друг от друга, вы не найдете связи между ними. Представьте их затем в отношении к вашему органу слуха, и вы тотчас увидите, как они связываются между собой и образуют гармонические тона. То же самое можно сказать о всех явлениях вселенной.

#### Параграф VI

#### О природе объектов (êtres)

Силу, присущую какому-либо простому объекту, я называю природой этого объекта. Таким образом, все

изменения, происходящие с каким-нибудь объектом, являются следствием его природы. Подобно тому как из агрегата нескольких монад возникает явление тела, так и из комбинированных сил тех же самых монад вытекает другое явление — явление движущей силы. Значит, эта сила есть природа тела, т. е. она есть первопричина (*principe*) всех изменений, происходящих в движущемся протяженном непроницаемом объекте.

Эта сила всегда сохраняется одинаковой во всяком теле; даже покой не может изменить ее. Действительно, ни одно тело не может существовать ни минуты, не объединяя всех сил простых объектов, агрегатом которых оно является. Значит, во вселенной всегда имеется одно и то же количество силы.

Хотя силы всех тел устремлены к одной и той же цели, они стремятся к ней не все одинаковым образом. Они как бы ставят препятствия друг другу, и это порождает явление силы инерции или сопротивления.

Таким образом, чтобы образовать полное понятие тела, следует прибавить к идеям протяжения, подвижности и непроницаемости идеи движущей силы и силы инерции. Следовательно, тело есть агрегат простых тел, производящих благодаря существующему между ними порядку явления протяжения, подвижности, непроницаемости, движущей силы и силы инерции.

Если мы отвлечемся от движущей силы, то получим идею материи, т. е. протяженной, подвижной, непроницаемой и наделенной силой инерции субстанции.

Наконец, если мы будем рассматривать совокупность всех движущих сил, мы получим всеобщую природу, т. е. первопричину (*principe*), всех явлений вселенной.

Система картезианцев является недостаточно философской. Вместо того чтобы объяснять вещи естественными причинами, они заставляют бога каждое мгновение вторгаться в механизм событий, и каждое действие у них производится как бы чудом. Здесь же бог ограничивается созданием и сохранением простых объектов, предоставив все остальное природе. Природа есть первопричина всего в каждой монаде, в каждом теле, во всей вселенной. Она словно рабочий, работающий над материалом, который он находит перед собой готовым. Бог непрерывно сообщает действительность (*actualité*) простым существам, а природа непрерывно производит протяжение, движение и другие явления.

Каким образом каждая монада есть репрезентация вселенной

Актуальное состояние монады соотносительно с актуальным состоянием всех прочих монад. Именно это поддерживает гармонию всей вселенной. Следовательно, каждое состояние монады выражает и представляет отношения, существующие между ней и остальными монадами; и так как она непрерывно изменяется, то она непрерывно проходит через новые репрезентативные состояния<sup>56</sup>. Но восприятия, следующие друг за другом в монаде, и различные состояния, через которые она проходит, — это одно и то же. Значит, каждое восприятие репрезентативно, и так как оно есть результат действия силы, присущей монаде, то лучше всего определить его как акт, посредством которого некоторая субстанция представляет себе нечто.

Но так как все взаимосвязано, нет оснований ограничивать это представление. Значит, оно охватывает все, оно стремится к бесконечности, и, таким образом, каждое восприятие представляет актуальное состояние всей вселенной, а так как это состояние связано с прошлым, следствием которого оно является, и с будущим, которым оно *чревато*\*, то та же самая перцепция представляет прошлое, настоящее и будущее. Следовательно, можно было бы составить себе самую точную и подробную идею о вселенной, если бы в совершенстве было известно актуальное состояние одной-единственной монады\*\*.

Однако монады представляют вселенную неодинаковым образом. Каждая из них представляет ее в соответствии со своим отношением к остальным объектам и, следовательно, под различным углом зрения. Она не представляет непосредственно вещей, имеющих к ней лишь отдаленное отношение. Так, например, какое-нибудь очень сложное тело не представляется непосредственно в простом объекте, но оно представляется так в теле менее сложном, чем оно само; это последнее представляется в другом теле, еще менее сложном, и т. д. Такое представление друг друга путем мельчайших переходов доходит мало-помалу до наименьших тел и заканчивается каким-нибудь простым объектом.

\* *Настоящее чревато будущим* — выражение Лейбница.

\*\* Это побудило Лейбница сказать, что каждая субстанция, каждая монада есть живое зеркало, сгусток вселенной.

Это должно быть так в силу принципа достаточного основания. Действительно, если бы представление переходило от одного тела к другому, не имеющему с первым теснейшей связи, это означало бы своего рода скачок, не поддающийся объяснению. Отсюда следует заключить, что в каждой части материи имеется бесконечное множество тел, из которых одни меньше других тел, размеры которых убывают путем бесконечно малых различий вплоть до того тела, которое самым непосредственным образом связано с простым объектом. Это единственная гипотеза, где не имеют места внезапные переходы. Таким образом, монада не может представлять вселенной, не будучи связана с каким-нибудь бесконечно малым телом. И так как природе каждой монады свойственно всегда представлять вселенную, ей также свойственно никогда не быть отделенной от своего тела.

### *Параграф VIII*

**О различных видах восприятий;  
каким образом каждое из них заключает  
в себе бесконечное множество других восприятий**

Могут спросить, каким образом субстанция способна обладать восприятиями, т. е. действовать и производить в себе изменения, представляющие ей нечто, не обладая ни сознанием своих восприятий, ни сознанием того, что она себе представляет? Это, отвечу я, объясняется тем, что ее восприятия совершенно смутны. Сообщите некоторым из них ясность, и она тотчас же начнет сознавать их; сообщите ясность некоторым другим восприятиям, и сознание ее еще более расширится, и так оно будет все больше расширяться по мере того, как будет сообщаться ясность все большему их числу.

Когда, например, я слышу шум моря, я слышу также шум каждой отдельной волны. Но совокупный шум есть ясное восприятие, которое я сознаю, а шум такой-то или такой-то отдельной волны есть смутное восприятие, тонущее в совокупном восприятии. Я не могу отличить его от совокупного восприятия и не сознаю его.

Если бы шум каждой волны был слышен в отдельности, то восприятие его не сливалось бы ни с каким другим, оно было бы ясным, и я сознавал бы его. Но шум этой волны сам состоит из шума, производимого каждой частицей воды; таким образом, и здесь мы имеем восприятие, возникающее из множества других, которых я не сознаю. Если разложить

таким образом все наши восприятия, то не найдется ни одного, которое не разложилось бы на ряд других, сливающихся в одно-единственное восприятие благодаря нашему неумению анализировать их.

Совокупное восприятие, получающееся из смешения нескольких других восприятий, я называю смутным. Таким образом, восприятие может быть одновременно ясным и смутным. Оно ясно благодаря тому, что я сознаю его; оно смутно, потому что я не различаю отдельных восприятий, результатом которых оно является. Наконец, оно становится отчетливым по мере того, как я вскрываю в нем большее число отдельных восприятий. Так, например, восприятие дерева отчетливо, потому что я различаю в нем ствол, ветви, листья и т.д.

Но сколько бы мы ни разлагали наши восприятия, мы никогда не дойдем до абсолютно простых восприятий. Каждое из них как бы точка, в которой соединяется и сливается бесконечное множество ощущений. Так, например, ощущение цвета может представлять обладающий цветом предмет лишь постольку, поскольку оно образуется из смутных восприятий, которые представляют движения и фигуры, являющиеся физическими причинами этого цвета. Эти последние восприятия могут представлять названные движения и фигуры лишь постольку, поскольку они также возникают из смутных восприятий, которые представляют определения (*déterminations*), являющиеся причиной движения и фигур, и так далее до первых определений монад. Следовательно, ощущение какого-либо цвета получается из бесконечного множества восприятий, сливающихся в одно-единственное восприятие. Если бы мы могли последовательно различить их, то сперва исчез бы цвет, и мы увидели бы лишь обладающие фигурой и различно движущиеся части протяжения. Вскоре после этого исчезли бы в свою очередь явления фигур и движения и остались бы только различные определения простых объектов. Так исчезает какой-либо цвет, когда микроскоп показывает нам все цвета, в результате смешения которых он был образован\*.

Ясно, что, согласно этой теории, восприятия и представляют реальное состояние предметов, и не представляют его. Они представляют его благодаря тому бесконечному

---

\* Смешайте два сильно измельченных порошка разного цвета; тогда получится третий цвет, но микроскоп обнаружит в нем оба первых.



множеству ощущений, которых мы не сознаем. Но если учитывать лишь то, что мы различаем в них, то они не представляют его, они суть лишь явления, или видимость.

### Параграф IX

О различных видах монад, соответствующих различным видам восприятий, которыми они могут обладать

Согласно предыдущему параграфу, наши восприятия могут сливаться между собой или до бесконечности отличаться друг от друга в соответствии с нашей большей или меньшей способностью различать их. Если все они сливаются между собой настолько, что ничего нельзя различить, то они совершенно смутны и всякое сознание здесь отсутствует. Это и бывает с нами во сне. Если, наоборот, они настолько отличаются друг от друга, что можно заметить каждую в отдельности, тогда они все различимы и нет ни одной, которой не сознают. Существо, обладающее лишь такого рода восприятиями, видит отчетливо все существующее.

Это состояние свойственно только богу, и нет сотворенного существа, которое не было бы бесконечно далеко от него. Наши ощущения представляют всё лишь смутным образом, и если иногда мы говорим, что они отчетливы, то не следует понимать это буквально, будто мы различаем все заключающееся в них; это означает только, что мы различаем в них какую-то часть.

Начиная с того состояния, когда все восприятия совершенно смутны, и кончая тем состоянием, когда нет такого восприятия, которое не было бы ясным и отчетливым, можно вообразить ряд ступеней, представляющих все возможные состояния, в которых могут находиться монады. Они возвышаются над первоначальным состоянием лишь постольку, поскольку развиваются, становятся более ясными и отчетливыми их восприятия; к одному этому и сводится разница между ними. Таким образом, различные виды восприятия определяют различные виды объектов. У одних восприятия совершенно смутны, я называю их *энтелехиями*; у других они приобретают некоторую степень ясности и сопровождаются сознанием — это души; у третьих восприятия развиваются настолько, что они поднимают монады до познания необходимых истин, делая из них разумные души; наконец, в будущем они станут еще более отчетливыми и доведут

разумные души до состояния более высокого, чем то, в котором они находятся в настоящее время.

### Параграф X

#### О превращениях животных

Организованное тело есть такое тело, части которого находятся во взаимной гармонии, заставляющей их стремиться к одной и той же цели в таком порядке, при котором они кажутся действующими лишь в зависимости друг от друга. Так, например, человеческое тело организовано, ибо все в нем устроено в таком соответствии, чтобы сообщать душе и делать видимыми для нее восприятия, иногда смутные и спутанные, иногда же до известной степени ясные и отчетливые. Но каждая монада соединена с некоторым телом, благодаря которому она представляет себе вселенную; значит, каждая монада обладает организованным телом, она обладает агрегатом простых объектов, которые подчинены ей. С этой точки зрения я называю ее господствующей *энтелехией*.

Отсюда ясно, что в природе нет ничего мертвого: все в ней обладает чувствами, все одушевлено, и каждая частица материи есть мир сотворенных объектов, душ, энтелехий и животных бесконечного множества видов. Среди этого множества живых существ лишь немногим суждено появиться на той великой сцене, на которой мы играем столько различных ролей; но повсюду сцена одна и та же: они рождаются, размножаются и погибают, подобно нам.

Однако нигде нет, собственно говоря, ни рождения, ни смерти. Так как природе монады свойственно представлять вселенную, то каждая монада соединена с некоторым телом, чтобы никогда от него не отделяться. Зачатие, рождение, разрушение представляют лишь метаморфозы и превращения, путем которых животные переходят из одного вида в другой. Так, гусеница становится бабочкой. Следовательно, никакая естественная машина никогда не разрушается, хотя благодаря потере своих грубых частей она становится столь малой, что делается недоступной чувствам, подобно тому как было недоступно чувствам животное до того, что мы называем его рождением. Благодаря различным превращениям она утрачивает иногда часть объектов, совокупностью которых она была, а иногда приобретает новые объекты; благодаря этому она

кажется то большой, то малой и как бы сконцентрированной, когда ее считают пропавшей, но она всегда продолжает быть организованным телом. Таким образом, каждая монада остается связанной с телами, господствующей энтелехией которых она является. Благодаря этому животные продолжают существовать, подобно душам, и неуничтожимы, подобно последним.

В этих превращениях все стремится, вероятно, к совершенству не только вселенной в целом, но и каждого сотворенного существа в частности. Поэтому тела развиваются лишь для того, чтобы сообщать господствующим энтелехиям все более ясные и отчетливые восприятия и чтобы заставляя их переходить из одного класса существ в другой, более высокий.

Таким образом, наши души не творятся в момент зачатия; они были сотворены вместе с миром и стали разумными, когда тела их достаточно развились, чтобы сообщить им восприятия с некоторой степенью ясности. Точно так же они не уничтожаются со смертью. Так как каждая из них продолжает быть связанной со своим первым телом, они сохраняют свою личность и переходят в состояние более совершенное, чем то, которое они покидают. Другие монады, являющиеся пока лишь чистыми энтелехиями, испытывают в свою очередь подобные превращения\*, и эти метаморфозы будут продолжаться во веки веков.

Такова система монад. Нет ничего, что не могло бы быть объяснено ею, и трудности, неразрешимые в других системах, объясняются здесь самым понятным образом\*\*. Поэтому следует считать ее чем-то большим, чем простая гипотеза.

## ВТОРАЯ ЧАСТЬ

### ОПРОВЕРЖЕНИЕ СИСТЕМЫ МОНАД

Я счел необходимым подробно изложить систему монад как потому, что она довольно любопытна и заслуживает

---

\* Готлиб Ганш (Hanschius) рассказывает в своем комментарии к «Принципам» Лейбница, что этот философ сказал ему как-то за чашкой кофе, что в его чашке имеется, может быть, монада, которая станет когда-нибудь разумной душой<sup>57</sup>.

\*\* Приводя различные соображения в пользу своей системы, Лейбниц подчеркивает особенно то, что при помощи других гипотез нельзя объяснить явлений.

знакомства с ней, так и потому, что благодаря этому я удостоверился, что сам понял эту систему. Если бы я ограничился одними принципами, которые собираюсь критиковать, то я не соединил бы, как я это сделал, различных частей этой системы и часто отклонялся бы от мысли ее творца. Это и бывает обыкновенно с людьми, намеревающимися опровергнуть чужие взгляды; примером этого является г-н Юсти (Justi). Он правильно излагает принцип, лежащий в основе всей лейбницевой системы; но так как он не дал себе труда рассмотреть, как этот философ пользуется им, то он приписывает ему такие идеи, которых у того никогда не было, и высказывает критические соображения, не имеющие никакого отношения к системе монад\*.

---

\* Вот пример этого. Правильно заметив (§ 5)<sup>58</sup>, что простые объекты не могут заполнить пространства, он приписывает Лейбницу (§ 8) утверждение о том, что требуется достаточное основание для того, чтобы какой-либо простой объект находился скорее в таком-то месте, чем в другом; что каждый простой объект (§ 14) занимает определенную точку в пространстве; что благодаря этому несколько простых объектов, вместе взятых, заполняют пространство и производят протяжение.

Затем он говорит (§ 49): *Один простой объект не заполняет пространства, но несколько объектов, взятых вместе, заполняют пространство. Можно ли противоречить себе более очевидным образом!* И на протяжении нескольких параграфов он доказывает противоречивость этого. Но неужели он думает, что Лейбниц мог совершить столь грубую ошибку? Надо быть очень уверенным в себе, чтобы приписывать подобные нелепости человеку такого ума, во всех отношениях делающему великую честь Германии. Что касается меня лично, то, чем больше я изучаю систему монад, тем больше убеждаюсь, что все в ней связано. Она неверна, но в таких пунктах, которых г-н Юсти не раскрыл. Данного мной изложения ее достаточно, чтобы устранить все те противоречия, которые находит в ней этот критик. Он, по-видимому, не приложил достаточных усилий, чтобы полностью уловить мысль Лейбница, а когда он улавливает ее, то выдвигает против нее доводы, которые не кажутся мне ни достаточно ясными, ни достаточно серьезными.

Так, например, чтобы опровергнуть принцип: *существуют сложные вещи, следовательно, существуют простые объекты*, он развивает (§ 22, 23, 24) рассуждение, сводящееся вкратце к следующему. Простое есть математическое понятие, сложное — метафизическое понятие. Но если математика занимается воображаемыми вещами, то метафизика занимается вещами реальными. Следовательно, умозаключение Лейбница смешивает нечто воображаемое с чем-то реальным. Следовательно, оно ложно. *Рассматривая внимательно объяснение сложного*, — говорит он (§ 25), — *нельзя мыслить ничего, что могло бы привести нас к идее простого. Сложные объекты — это объекты, обладающие частями. Значит, первое заключение должно быть лишь таким: там, где имеются сложные вещи, имеются также части. Но идея частей не приводит нас еще к идее простого. Простые объекты — это объекты, не имеющие частей, следовательно, чтобы идти дальше, нужно было бы сделать такое*

На каких принципах этой системы должна остановиться критика

В любой системе следует избегать двух ошибок. Первая заключается в том, чтобы предполагать явления, которые собираются объяснить; вторая — в том, чтобы объяснять их при помощи принципов, которые не более понятны, чем сами явления. Картезианцы совершают первую из этих ошибок, утверждая, что какая-либо субстанция протяженна лишь потому, что состоит из протяженных субстанций. Лейбницианцы же совершают вторую ошибку, утверждая, что какая-либо субстанция протяженна лишь потому, что она есть совокупность нескольких непротяженных субстанций: ведь им не более понятна непротяженная субстанция, чем та субстанция, которая, по предположению, является реально протяженной. В самом деле, разве их утверждение, что явление протяжения имеет место потому, что первые элементы вещей непротяжены, понятнее утверждения картезианцев, что протяжение существует потому, что первые элементы вещей протяжены?

Я согласен, что сложное, остающееся всегда сложным, вплоть до его мельчайших частей или даже до бесконечности, есть нечто не укладывающееся в голове. Чем больше анализируешь эту идею, тем яснее становится, что она заключает в себе противоречие. Может быть, лучше тогда обратиться к простым объектам? Но как представить их себе? Отрицая у них все, что мы знаем сложного? Но в этом случае мы, очевидно, не лучше постигаем простое, чем сложное. Если мы не постигаем того, что такое тело, то мы не лучше постигаем объект, о котором нельзя сказать ничего иного, кроме того, что ему не присуще ни одно из качеств тела. Таким образом, чтобы постигнуть монады,

*умозаключение: там, где имеются части, нет частей, а это очевидное противоречие.*

*Сущность сложного, — говорит он далее (§ 10), — заключается необходимым образом в сложности. Когда мы размышляем над какой-нибудь вещью, то первое, что представляется нашему уму и благодаря чему она есть то, что она есть, — это ее сущность. Когда мы рассматриваем сложные вещи, первое, что представляется нашей мысли, — это сложность, и только сложность делает их сложными вещами. Следовательно, сущность сложных вещей заключается в сложности. Из подобных рассуждений г-н Юсти выводит, что можно объяснить сложные вещи, не обращаясь к простым объектам. Впрочем, я считаю необходимым предупредить, что автор этот писал по-немецки и о его труде я могу судить лишь по переводу, приложенному к нему Берлинской академией.*

нужно знать не только то, чем они не являются, но и то, чем они являются. Лейбниц хорошо понимал, что он обязан выполнить оба этих условия. Поэтому он приложил все усилия, чтобы описать нам некоторые положительные качества своих монад. Он думал, что открыл в них две вещи: силу и восприятия, которым свойственно представлять вселенную. Если, полагал Лейбниц, он даст понятие об этой силе и об этих восприятиях, то тем самым он даст возможность постигнуть его монады и будет вправе пользоваться ими для объяснения явлений. Но если эта сила и эти восприятия просто слова, ничего не дающие уму, то его система становится совершенно бессодержательной. Она сводится к утверждению, что существует протяжение, ибо есть нечто непротяженное; что существуют тела, ибо есть нечто, что не есть тело, и т. д. Поэтому я ограничусь лишь анализом того, что говорят лейбницианцы, когда они желают объяснить силу и восприятие простых объектов.

## Параграф II

Нельзя составить себе представления о том,  
что Лейбниц называет силой монад

Чтобы узнать, обладаем ли мы идеей какой-нибудь вещи, часто бывает достаточно обратиться лишь к названию, которое мы ей даем. Название какой-нибудь известной причины всегда прямо обозначает ее; таковы слова *маятник часов* (*balancier*), *колесо* (*roue*) и т. д. Но когда причина неизвестна, то даваемое ей наименование всегда указывает лишь на некоторую причину и ее отношение к произведенному действию, и это наименование образуется всегда из слов, указывающих на это действие. Так появились термины «центробежная сила», «центростремительная», «живая», «мертвая», «сила тяготения», «притяжения», «импульс»<sup>59</sup> и т. д. Слова эти очень удобны, но, чтобы убедиться в том, как мало они способны дать правильную идею об искомым нами причинах, достаточно сравнить их с названиями известных причин.

Если бы я рассуждал следующим образом: возможность движения часовой стрелки имеет достаточное основание в сущности стрелки; но из того, что это движение возможно, не следует еще, что оно действительно. Значит, в часах должно иметься некоторое основание его действительности; это-то основание я называю *колесом*, *маятником*. Если бы, говорю я, я рассуждал таким образом, то дал ли бы

я этим идею пружин, приводящих стрелку в движение?

Некоторая субстанция изменяется. Значит, в ней имеется основание для ее изменения. Я с этим согласен; я согласен также с тем, чтобы назвать это основание силой, лишь бы, говоря это, не воображать, будто тем самым мы даем понятие о ней.

Я имею некоторую идею о своей собственной силе, когда я действую; и я знаю ее по крайней мере посредством ее осознания. Но когда я пользуюсь этим словом для объяснения изменений, происходящих в других субстанциях, то это просто название, которое я даю неизвестной причине известного действия. С помощью подобной фразеологии сущность вещей можно было бы познать в том случае, если бы с помощью данных мной несовершенных понятий о *колесах* и *маятниках часов* можно было готовить часовщиков<sup>60</sup>.

Если бы наша душа действовала иногда без тела, то, может быть, мы составили бы себе идею о силе монады; но, как ни проста душа, она настолько зависит от тела, что ее действие как бы сливается с действием этой субстанции<sup>61</sup>. Мы не замечаем, чтобы сила, которую мы испытываем в себе самих, принадлежала какому-то простому объекту, мы ощущаем ее как нечто распространенное в некотором сложном целом. Таким образом, она не может служить нам образцом для представления той силы, которую приписывают каждой монаде.

Но часто достаточно дать какой-нибудь неизвестной нам вещи название вещи, которая нам известна, чтобы вообразить, будто мы знаем первую так же, как и вторую. Нет ничего более знакомого нам, чем сила, которую мы испытываем в самих себе. Поэтому лейбницианцы решили, что они смогут составить себе идею о причине изменения каждой субстанции, дав ей название силы. Не следует поэтому удивляться, что они запутываются тем более, чем более стремятся проникнуть в природу этой силы. С одной стороны, они говорят, что она есть усилие, а с другой — что она не встречает никаких препятствий. Но если исходить из нашего понятия о том, что называют усилием и препятствием, то усилие бесполезно, раз нет препятствия, которое надо преодолеть. Следовательно, если простые объекты не встречают сопротивления, то в них нет и силы; если же в них есть сила, то есть и сопротивление.

Из всего этого следует заключить, что признание Лейбницем силы в простых объектах так же мало подвигает

его вперед, как если бы он ограничился утверждением, что в них имеется какое-то основание происходящих с ними изменений, каково бы ни было это основание. Действительно, либо слово *сила* не содержит в себе другой идеи, кроме идеи некоторого основания, либо же, если желают обозначить им нечто большее, делают это, лишь явно злоупотребляя терминами, причем не могут объяснить, какие идеи с ними связывают. Мы встречаем здесь обычные недостатки, свойственные абстрактным системам, — неопределенные понятия и объяснение неизвестных вещей другими, столь же неизвестными.

### Параграф III

**О том, что Лейбниц не доказал,  
что монады обладают восприятиями**

Наша душа имеет восприятия, т. е. она испытывает нечто, когда предметы производят впечатления на органы чувств. Это все, что мы ощущаем. Но природа души и природа того, что она испытывает, когда мы имеем восприятия, нам настолько неизвестны, что мы не можем открыть того, что делает нас способными к восприятиям. Каким же образом наша несовершенная идея души может привести нас к мысли, что другие объекты обладают, подобно ей, восприятиями? Чтобы объяснить природу монад при помощи понятия о нашей душе, не следовало ли найти в этом понятии саму природу этой субстанции?

Монады и души представляют собой простые объекты, и в этом они сходны между собой; иначе говоря, они сходны в том отношении, что одинаково исключают протяжение и зависящие от него качества, такие, как фигура, делимость и т. д. Но из того, что некоторые объекты одинаковы в том, что не имеют известных качеств, следует ли, что они должны быть одинаковы и в других отношениях? Правильно ли следующее умозаключение: монады сходны с нашими душами в том, что они ни протяженны, ни делимы, следовательно, они обладают, подобно им, восприятиями?

В заключение мы можем сказать, что для решения вопроса о качествах, общих душам и монадам, недостаточно представить себе эти субстанции непротяженными, следует еще представить себе природу и тех и других. Таким образом, объяснения Лейбница недостаточны и в этом пункте.



О том, что Лейбниц не дает идеи восприятий, которые он приписывает каждой монаде

Что такое восприятие? Это, как я уже сказал, то, что испытывает душа, когда органы чувств получают какое-либо впечатление. Я согласен, что это довольно неопределенно и не приближает к познанию природы восприятия, и после этого признания не приходится задавать мне других вопросов. Но если я желаю приписать восприятия объекту, отличному от нашей души, то мне могут сказать, что, для того чтобы сообщить идею о них, недостаточно указать на то, что мы испытываем, — следует еще объяснить, что такое восприятия сами по себе. Действительно, пока восприятия известны лишь благодаря тому, что мы их осознаем, мы не вправе приписывать их другим объектам, кроме тех, о которых мы можем предполагать, что они осознают свои восприятия.

Таким образом, если бы я сказал вместе с Лейбницем, что восприятия — это различные состояния, через которые проходят монады, то мне могли бы возразить, что слово *состояние* еще слишком неопределенно. Если бы для определения его смысла я прибавил, что эти состояния суть представление чего-то и что благодаря этому монады уподобляются как бы зеркалам, непрерывно отражающим новые образы, то мне все еще можно было бы возражать. Каковы, спросили бы меня, идеи, обозначаемые словами *представлять, зеркало, образы*, если понимать их в буквальном смысле? Это фигуры, какими изображают их живопись и скульптура. Но в простом объекте не может быть ничего подобного. Следовательно, говоря о монадах, вы не понимаете этих слов буквально; если же вы отказываетесь от той первоначальной идеи, которую вы связывали с ними, то какова идея, которой вы замените ее?

Действительно, термины эти, получая метафорическое значение, сохраняют лишь косвенное отношение к своему первоначальному смыслу. Они означают, что в простых объектах имеются представления (*représentations*), но эти представления совершенно отличны от тех, которые мы знаем, т. е. это представления, о которых мы не имеем никакой идеи. Таким образом, сказать, что восприятия — это репрезентативные состояния, все равно что ничего не сказать.

Что представляет (*représente*)<sup>62</sup>, в самом деле,

состояние отдельной монады? Состояние других монад. Таким образом, состояние монады *A* представляет состояния монад, *B*, *C*, *D* и т. д. Но о состояниях *B*, *C*, *D* и т. д. я имею такую же идею, как о состоянии *A*. Следовательно, говорить, что состояние *A* представляет состояния *B*, *C*, *D* и т. д., все равно что говорить, что некоторая неизвестная мне вещь представляет другие вещи, которые я знаю не лучше.

Объекты обладают, собственно, только абсолютными качествами, которые и делают их тем, что они суть. Что касается отношений, которые мы замечаем в них, то они отнюдь не присущи им; это лишь понятия, образуемые нами, когда мы сравниваем их качества. Поэтому следует познать сначала их абсолютные качества. Подходить к этому иначе — значит молчаливо признавать, что не имеешь о них никакого понятия. Об отношениях, которые, как предполагают, существуют между ними, можно говорить лишь весьма неопределенно. Так, можно было бы попытаться сообщить идею нескольких картин, говоря, что они взаимно представляют друг друга. Но Лейбниц не дает нам знания о том, что в монаде абсолютно. Все его усилия приводят в конце концов к тому, что он воображает между ними отношения, которые он может определить лишь при помощи неопределенных и образных терминов *зеркало*, *представление*. Значит, он не имеет никакой идеи о них.

Ошибка этого философа в данном случае объясняется тем, что он не обратил внимания на то, что термины, обладающие в буквальном смысле некоторым точным значением, вызывают лишь очень неопределенные понятия, когда ими пользуются фигурально. Лейбниц думал, что он объясняет явления, в то время как он пользовался лишь малофилософским языком метафор. Он не заметил, что когда мы вынуждены пользоваться такого рода выражениями, то это служит доказательством того, что мы не имеем вещи, о которой говорим. Эти ошибки обычны для тех, кто создает абстрактные системы.

#### Параграф V

— О том, что непонятно, каким образом в каждой монаде может быть бесконечное множество восприятий и каким образом они могут представлять вселенную

Чем больше усилий делает Лейбниц, чтобы объяснить то, что он понимает под словом «восприятие», тем более смутной становится идея, которую он дает.

Существующая между всеми вещами во вселенной связь заставляет его думать, что нет никаких оснований ограничивать представления, возникающие в монадах. Всякое представление стремится, по его мнению, к бесконечности, и каждое из наших восприятий заключает в себе бесконечное множество других. Таким образом, в одной монаде имеется бесконечное множество бесконечно различных порядков восприятий. В *A* имеется бесконечное множество восприятий для представления восприятий *B*; в *B* имеется другое бесконечное множество восприятий для представления восприятий *C* и так далее до бесконечности. В свою очередь *A* представлено в *B*, *C* и т. д., и, подобно тому как эта монада представляет все другие монады, она представлена в каждой из них, так что нет ни одной такой части материи, в которой она не была бы представлена бесконечное множество раз и которая не доставляла бы ей бесконечное множество восприятий. Отсюда видно, каким бесконечным множеством способов комбинируются в каждом объекте восприятия.

По поводу бесконечного можно было бы сделать много замечаний. Для краткости я ограничусь указанием, что это имя, даваемое нами некоторой идее, которой мы не имеем, но которую считаем отличной от тех идей, которые мы имеем. Таким образом, бесконечное не содержит в себе ничего положительного, и оно делает еще более непонятной систему Лейбница.

Сколько бы ни подчеркивал этот философ связь всех вещей во вселенной, мы никогда не сумеем понять, каким образом они все концентрируются в каждой из них и каким образом целое столь совершенно представлено в каждой части, что если бы кто-нибудь знал актуальное состояние какой-либо одной монады, то он увидел бы в ней отчетливый образ того, что есть, чем была и чем будет вселенная. Если бы такое представление существовало, то лишь благодаря силе, которую Лейбниц приписывает каждой монаде; но сила эта не может произвести ничего подобного.

Одно из двух: либо монады взаимно действуют друг на друга, так что каждая воздействует на другие и подвергается воздействию с их стороны (предположение, не отвергаемое некоторыми лейбницианцами \*); либо только кажется, что они действуют таким образом.

---

\* В числе прочих Вольфом.

В первом случае во всякой монаде можно найти всю присущую ей активную силу и все то, что она может произвести, предполагая, что она не встретит никакого препятствия. В ней можно найти также все сопротивление, какое она оказывает всякому действию, исходящему от какой-либо внешней причины, но в ней нельзя найти состояний и связи всех вещей. Эти состояния и эта связь заключаются в отношениях действия и претерпевания действия. Сила монады не производит вонне всего того действия, на какое она способна; она производит здесь действие, соразмерное тому сопротивлению, которое она встречает. Поэтому, чтобы узнать, каким образом монада связана своим действием с остальной вселенной, недостаточно обратить внимание только на нее, надо иметь в виду еще все прочие субстанции. Следовательно, невозможно найти в одной-единственной монаде состояние и связь всех монад, предполагая, что они действуют или испытывают действие друг на друга.

Это невозможно и в том случае, если, как думает Лейбниц, действия и претерпевание действий являются только кажущимися. При этом допущении монада не зависит ни от какого другого объекта; сама по себе и благодаря действию своей собственной силы она есть все то, что она есть, и заключает в себе причину всех своих изменений. Тот, кто увидел бы только одну монаду, не догадался бы даже о том, что существует что-либо другое.

Но, может сказать Лейбниц, тот факт, что каждая монада имеет связь со всем существующим, есть следствие предустановленной гармонии. Я готов признать это. Но в таком случае, скажет Лейбниц, состояние, в котором она находится, выражает и представляет эти отношения и, следовательно, представляет всю вселенную. Этот вывод я отвергаю.

Если бы я сказал: одна сторона треугольника имеет отношение к двум другим его сторонам и к трем углам, следовательно, эта сторона представляет величину двух других сторон и величину каждого угла в отдельности, то нетрудно было бы заметить ошибочность этого вывода. Всякому известно, что знания одной стороны недостаточно, чтобы представить себе все это. Аналогичным образом я утверждаю, что представление вселенной не может заключаться в сознании одной-единственной монады. Тот факт, что состояние этой монады связано с состоянием всех прочих монад, не имеет никакого значения. Даже

верховный разум, если бы он знал только ее одну, не сумел бы открыть ничего сверх этого. Чтобы иметь идею всего относящегося к треугольнику, к знанию одной стороны надо прибавить знание двух углов. Точно так же, чтобы иметь возможность открыть нынешнее состояние каждой вещи в отдельности, надо к знанию одной монады прибавить знание всеобщей гармонии вселенной. Одна монада, таким образом, не может представлять всего мира; но, сравнивая ее состояние со всеобщей гармонией, можно было бы судить о состоянии всего существующего.

Бог пожелал сотворить такой-то мир; все вещи были подчинены этой цели, и состояние каждой из них было тем самым определено. То же самое будет, если я захочу написать какое-нибудь число, например 123 489; тем самым тотчас же определяются выбор и расположение цифр. Значит, бог имел основания расположить определенным образом элементы мира, подобно тому как я имею основание расположить свои цифры. Мои основания подчинены моему намерению написать такое-то число, и тот, кто не знал бы этого намерения и увидел бы только цифру 2, не знал бы никакой другой части этого числа. Основания бога подчинены его намерению сотворить такой-то мир, и тот, кто не знал бы этого намерения, зная даже совершенным образом одну какую-нибудь субстанцию, никогда не мог бы достоверно определить состояние не то что всего мира, но и малейшей из его частей.

Вольф не счел возможным приписать восприятия всем монадам; он допускает их только у душ. Но в системе Лейбница все так гармонически связано, что остается либо все принять, либо все отвергнуть.

С одной стороны, ученик соглашается со своим учителем в том, что восприятия души — это лишь различные состояния, через которые она проходит, и что эти состояния представляют внешние предметы, ибо их можно объяснить состоянием самих этих предметов. С другой стороны, он допускает у каждой субстанции ряд изменений, каждое из которых может быть объяснено состоянием внешних предметов. Почему же не признает он также, что эти изменения репрезентативны, почему он отказывает им в названии восприятий? Он тем более не прав, что одна и та же причина порождает восприятия души и изменения других объектов: это именно та сила, которая, по его мнению, присуща каждой субстанции. Если эта сила может производить в некоторых объектах изменения,

которые не суть восприятия, то на каком основании он берется утверждать, что душа всегда обладает восприятиями?

Лейбниц, будучи более последовательным, признает восприятия даже у тела. Тело в некотором роде имеет восприятия, говорит он. Слова *в некотором роде*, прибавляемые им для смягчения вывода, не имеют никакого значения. Одно из двух: либо движущая сила, действующая в теле, производит в нем изменение, представляющее вселенную, либо нет. В первом случае имеют место восприятия, во втором их нет.

Но для того чтобы это представление передавалось без скачков, отличие одного тела от другого должно быть бесконечно малым, каждое организованное тело должно состоять из организованных тел, малейшие части материи до бесконечности должны быть настоящими механизмами (*machines*) и, наконец, каждое тело должно обладать господствующей энтелехией, а каждая монада — телом.

По-моему, здесь нельзя следовать за Лейбницем; в частности, я не могу понять утверждения, что каждая монада обладает телом. Каким образом могут обладать телами те монады, из которых получаются наименее сложные тела? Чтобы представить себе это, я должен употребить одни и те же монады для двух целей — для образования сложных вещей и для их одушевления. Но Лейбниц никогда не говорил ничего подобного.

Этот философ не дает никакого понятия о силе своих монад; он не дает никакого понятия и об их восприятиях; он пользуется здесь только метафорами, а в результате теряется в бесконечном. Таким образом, он не дает знания об элементах вещей, он, собственно говоря, ничего не объясняет<sup>63</sup>. Дело обстоит у него примерно так, как если бы он ограничился утверждением, что протяжение существует, поскольку существует нечто непротяженное; что тела существуют, поскольку существует нечто, что не есть тело, и т. д.

Так, желая рассуждать о недоступных нам вещах, мы после многих блужданий оказываемся на том самом месте, откуда вышли<sup>64</sup>. Так как я опровергал систему Лейбница, некоторые лейбницианцы говорили, что я ее не понял. Если они правы, то система монад в том виде, в котором я ее представил, оказывается моей. Я не стану это опровергать. Но это не в меньшей степени докажет ошибочность абстрактных систем.

## СЕДЬМОЙ ПРИМЕР,

## ВЗЯТЫЙ ИЗ СОЧИНЕНИЯ, ОЗАГЛАВЛЕННОГО:

«О ФИЗИЧЕСКОМ ВОЗДЕЙСТВИИ БОЖЬЕМ (PRÉMOTION PHYSIQUE), ИЛИ О ВОЗДЕЙСТВИИ БОГА НА ЕГО ТВОРЕНИЯ» <sup>65</sup>

Недостаточно обращаться к материи, чтобы составить себе идею о духе, или к духу, чтобы составить себе идею о материи: этого могло быть достаточно для Мальбранша или Лейбница, но вот философ, который придумал гораздо более удобную теорию. Желая объяснить происхождение и формирование наших знаний и наших привязанностей (amours), он выдвигает три принципа. В качестве первого он утверждает, что все наши знания и все наши привязанности суть различные виды бытия (êtres distinctes). В качестве второго принципа он утверждает, что мы приобретаем новые знания и образуем новые привязанности лишь постольку, поскольку бог создает их бытие, чтобы прибавить его к бытию нашей души. В качестве третьего принципа (придуманного для того, чтобы спасти активность души, которую будто бы уничтожают два других принципа) он пытается показать, что бог, создавая новые виды бытия познания или любви, пользуется первым бытием нашей души, привлекая его на помощь к этому делу творения.

Я не стану рассматривать эти принципы со всеми их следствиями, я разберу только, не обладают ли они недостатками, присущими обыкновенно всем абстрактным принципам. Для установления первого из них наш автор рассуждает следующим образом.

Материя, говорит он, приобретает новые свойства, не приобретая новых степеней бытия. Шарик воска может стать под моей рукой треугольным или квадратным. Но эти фигуры не представляют видов бытия, отличных от частей воска; они представляют лишь иначе расположенные части его. Таким образом, различие между данными фигурами состоит исключительно в расположении частей, а виды бытия остаются всегда теми же самыми и в том же числе.

Но я не вправе применить это рассуждение к моей душе. Она проста, она не имеет частей. Значит, не различное расположение частей образует ее различные свойства и действия, как это имеет место в случае различных свойств тела. Следовательно, свойства души должны быть различными степенями бытия, т. е. бог, сохраняющий душу лишь

благодаря тому, что он каждое мгновение творит, создает ее то с одной степенью бытия, то с другой, а когда, не лишая души того, что она имела, он прибавляет к ней новые свойства, то он должен прибавить к ней новую степень бытия.

Когда переходят, говорит тот же самый писатель, от меньшего знания к большему, от безразличия к любви, от страдания к удовольствию, то душа не остается той же самой, она не переходит из ничего в ничего (*du néant au néant*), ее изменение реально. Однако, так как она проста, она может реально изменяться лишь постольку, поскольку она получает некоторую новую степень бытия или же теряет некоторую прежнюю степень бытия. В самом деле, прибавляет он, я могу представить себе действительно различные свойства в одном и том же объекте лишь двумя способами: или благодаря различному расположению частей, что свойственно только материи, или благодаря прибавлению либо убавлению степеней бытия, что свойственно душе.

Из подобных соображений, изложенных более или менее подробно, наш автор выводит, что все наши знания, вся наша любовь, все наши степени любви представляют собой различные виды бытия или степени бытия. Это является для него бесспорным принципом.

Проникнувшись хорошенько духом этой системы, я начинаю с искренним удовольствием непрерывно открывать, закрывать и снова открывать глаза. В мгновение ока я произвожу, уничтожаю и снова произвожу бесчисленные виды бытия. Далее, всякий раз, когда я слышу что-нибудь, я, кажется, чувствую, как растет мое существо. Если я узнаю, например, что в какой-то битве на поле брани остались десять тысяч человек, то тотчас же моя душа увеличивается на десять тысяч степеней бытия, считая по одной степени на каждого убитого человека. Если бы она увеличилась только на девять тысяч девятьсот девяносто девять степеней, то я не знал бы, что погиб еще десятитысячный боец, ибо знание о смерти этого десятитысячного воина не есть *небытие, ничто, иллюзия, это бытие, реальность, степень бытия*. Действительно, согласно этой системе, моя душа извлекает пользу из всего. В этом, несомненно, есть своя философия.

Жаль только, что эта система непонятна; жаль, что ее автор не может дать никакой идеи об этих видах бытия, которым он придает такое значение и которые он так щедро



умножает. В состоянии ли мы понять, что каждое мгновение к нашей субстанции прибавляются новые виды бытия, образуя с ней одно-единственное неделимое бытие? В состоянии ли мы понять, что можно отнять нечто у простой субстанции или что можно прибавить к ней нечто, причем она не утрачивает своей простоты? Я не представляю себе, скажете вы, чтобы дело могло происходить иначе. Хорошо, но представляете ли вы себе, чтобы оно могло происходить именно так, как вы утверждаете? Имеете ли вы какую-нибудь идею об этих сущностях, которые прибавляются в душе и которые, не лишая ее простоты, увеличивают ее в миллионы раз? Разумеется, нет. В таком случае лучше было бы оставить вопрос без ответа, чем ответить на него таким образом, что ни я, ни вы ничего не понимаем в этом ответе.

Но перейдем ко второму принципу. Наш автор хочет доказать, что бог творит все виды бытия, которые могут присоединиться к нашей душе в каждое мгновение.

*Нельзя дать то, говорит он, чего не имеешь, и, следовательно, нельзя дать больше того, что имеешь; или, выражаясь иначе, из меньшего не сделаешь большего.* Отсюда он умозаключает, что сотворенный ум сам никогда не увеличит своего бытия, что, обладая, например, в момент *A* лишь четырьмя степенями бытия, он не доставит себе пятой степени в момент *B*, ибо в этом случае он доставил бы себе то, чего он не имеет, из меньшего сделал бы большее. Таким образом, если в момент *A* он обладает лишь возможностью познавать и любить, в момент *B* сам он не совершит акта познания или любви, ибо по предположению этот акт есть бытие, которым он не обладает.

Наш автор растягивает и переворачивает на тысячу ладов это рассуждение; он применяет к нему еще и другой принцип, именно что *причина должна содержать в себе свое следствие*. Но дух, не обладающий некоторым познанием, не содержит его в себе, следовательно, он сам себе не доставит его. Если, например, он обладает лишь одним знанием, то он никогда не составит собственными силами суждения или силлогизма, ибо для суждения необходимы два знания, а для силлогизма — три. Но единица не содержит двух, не содержит трех. Следовательно, дух, обладающий только одним знанием, не даст себе собственными силами второго знания или третьего.

Таким же образом рассуждает этот автор о различных привязанностях, возникающих в человеческом сердце,

приходя к выводу, что душа приобретает какое-нибудь знание и совершает акт любви лишь тогда, когда бог создает бытие того и другого и прибавляет его к ее субстанции.

Когда я впервые составил конспект этой системы, то, сам того не замечая, применил к способности совершить акт то, что ее автор говорит только о самом акте, и заключил, что душа не может сама совершить акт познания и любви. Я не могу понять, в каком приступе рассеянности я сделал эту ошибку, ибо я, кажется, внимательно прочел изложение этой системы. Я стал работать над новым конспектом, но заметил, что должен быть очень осторожен, чтобы не впасть снова в ту же самую ошибку. Я начал искать причину этого, и мне показалось, что я отыскал ее, когда, обдумывая принципы нашего автора, нашел столь же естественным вывести из них, что душа не может доставить себе ни познания, ни любви, как и заключить лишь, что она не доставляет себе ни того, ни другого. Если, рассуждал я, нельзя дать того, чего не имеешь, если нельзя дать больше того, что имеешь, если из меньшего не сделаешь большего, если причина должна заключать в себе свое следствие, то душа, не имеющая такого знания и такой любви, имеющая меньше знания и любви, не содержащая ни этого знания, ни этой любви, не сможет доставить себе ни того, ни другого. Если верны принципы *нельзя дать то, чего не имеешь, нельзя дать больше того, что имеешь, из меньшего не сделаешь большего*, то не менее верны и принципы *невозможно дать то, чего не имеешь, невозможно дать больше того, что имеешь, невозможно из меньшего сделать большее*. Отсюда, разумеется, можно заключить, что душа не сможет доставить себе ни знания, ни любви, которых она до того не имела.

Я продолжал рассуждать и говорил: душа не только не обеспечит себе собственными силами ни того, ни другого — она не доставит их себе даже с помощью бога, она не будет содействовать их созданию. Для содействия недостаточно, чтобы она произвела частично акт познания или акт любви, она должна произвести его целиком, она должна быть, подобно богу, полной причиной. Но если нельзя дать того, чего не имеешь, то каким образом можно содействовать тому, чтобы дать целиком то, чего не имеешь? Если нельзя дать больше того, что имеешь, если из меньшего нельзя сделать большего, то каким образом можно содействовать тому, чтобы дать целиком то, что имеешь лишь частично? Я обратился к книге нашего автора, ибо, стремясь

согласовать свою теорию с активностью души, он несколько раз пытается преодолеть эту трудность. Он старается доказать, что бог, сотворив в нас новое бытие знания или любви, пользуется степенями бытия, которые он находит в нашей душе, и заставляет их содействовать этому творению. Это третий принцип нашего автора.

«Можно, — говорит он \*, — без большого труда представить себе, что бог, создавая в душе все имеющееся в ней бытие, знание или любовь, использует имеющиеся уже в ней степени бытия таким образом, что одна из этих степеней реально влияет на создание другой степени; что какое-нибудь прежнее знание влияет на создание нового знания; что находившиеся уже в душе степени бытия сочетаются с тем, что бог прибавляет к ней, чтобы образовать новое действие, — одним словом, хотя бог дает душе все, что в ней реально содержится, тем не менее он делает так, что ее действия реально, физически, непосредственно производятся самой душой».

Он пытается объяснить это еще и следующим образом. «Бог, — говорит он, — извлекает из глубины нашей души новую степень познания, которая соединяется, сливается с прежней степенью познания, развивает, расширяет ее. Действительно, эта новая степень — на что следует обратить особенное внимание — есть лишь развитие старой. Но доставляют эту новую степень внимание, обращаемое в данный момент, и сознательное познание, которые, таким образом, содействуют этому новому познанию».

«То же самое, — продолжает он, — следует сказать о любви. Когда мы любим какое-нибудь благо как нашу цель и когда требуется усилить эту любовь, то прежние степени любви содействуют образованию большей любви. Сознательная любовь — я имею в виду желание любить, или любовь к любви, — доставляет (fournit) и использует эти прежние степени».

В качестве примера он приводит любовь к богу \*\* и замечает, что до того, как образовать ее, мы находим в себе идею бесконечно совершенного существа и что, любя божьи творения, мы любим многие совершенства божества. Мы хотели бы, говорит он, обладать его творениями истинно, вечно, неизменно, бесконечно. Следовательно, мы

---

\* Т. 1, с. 19 и 25.

\*\* Т. 2, с. 196.

любим истину, вечность, неизменность, бесконечность, и нам остается только любить прочие совершенства бога, как, например, его справедливость и его святость. Но чтобы даровать нам эти последние виды любви, бог не уничтожает первых, которые хороши в качестве видов бытия (*en salité d'êtres*). Наоборот, он пользуется ими, равно как и идеей бесконечно совершенного существа, и производит при помощи их и этой идеи то, чего недостает этим видам любви, чтобы стать любовью к богу.

Наконец, этот автор ищет еще последний способ преодолеть трудность, которая содержится в идее бесконечно совершенного существа. Он думает, что достаточно рассмотреть эту идею, чтобы убедиться, насколько наши первые познания влияют на последние. «Так как мы познаем, — говорит он \*, — конечное через бесконечное, то все наши познания объединяются в познании существа существ (*l'être des êtres*). Таким образом, когда бог дает нам некоторое новое знание, он не помещает его в душе как нечто оторванное и независимое от этой первичной идеи; он извлекает его из этого глубинного знания, он делает так, что эта врожденная идея расширяется, развивается и умножается (*s'augmente*) и таким образом душа становится истинной, реальной и действующей причиной».

Эти ответы дали мне новую пищу для размышлений. Да, сказал я себе, я могу без большого труда представить себе, что некоторое познание и любовь могут содействовать и действительно содействуют некоторому другому познанию и другой любви, но это бывает лишь тогда, когда я обращаюсь к опыту, убеждающему меня в этом каждый день. Наоборот, с точки зрения ваших принципов эта вещь кажется мне совершенно непонятной.

Допустим вместе с вами, что моя душа обладает в момент *A* лишь четырьмя степенями бытия; требуется, чтобы в момент *B* она имела их пять. Но она не имеет этой пятой степени, ибо ни одна из четырех первых не содержит ее в себе; следовательно, ни она, ни четыре первые степени не образуют пятой, если сам бог не произведет ее. С этим вы согласны, но к этому я прибавляю, что бог, сотворив ее, не делает так, что душа доставляет ее себе или что она содействует ее созданию, ибо бог напрасно употребил бы все свое всемогущество, чтобы заставить меня дать то, чего я не имею. Бог не может сделать так, чтобы истинный

---

\* Т. 2, с. 236.

принцип стал ложным, что, однако, имело бы место, если бы от него зависело, чтобы душа давала себе то, чего она не имеет, или больше того, что она имеет.

Чем больше я обдумываю ваши слова, тем больше нахожу трудностей. Бог, говорите вы, *использует первые степени бытия, уже имеющиеся в душе*. Разве это заявление не заставляет думать, что только бог действует и что первые степени бытия представляют в руках бога нечто совершенно пассивное, подобно глине в руках горшечника. Вы прибавляете к этому, *что бог делает так, что степени, бывшие в душе прежде, сочетаются с тем, что бог прибавляет к ней, чтобы образовать новое действие*. Я нахожу здесь три момента: 1) содействие (соopérati-on) прежних степеней бытия, 2) то, что прибавляет бог, 3) вытекающее отсюда действие. Из этого следует, по-видимому, что здесь имеются не две причины, из которых одна подчинена другой и каждая производит действие целиком, а две параллельные причины, каждая из которых производит часть действия. Ибо содействие прежних степеней и то, что прибавляет бог, — две весьма различные вещи. Но одно из двух: либо содействие прежних степеней производит что-нибудь, либо не производит. Но что оно может произвести? Не то, что прибавляет бог: причиной прибавляемого богом может быть один только бог. Может быть, какое-нибудь другое бытие? Но тогда мы имеем нечто, что принадлежит божьему творению и что оно производит собственными силами. Может быть, оно ничего не производит? Но тогда оно не делает ровно ничего, оно не причастно к действию.

Или, может быть, прежние степени содержат в себе целиком бытие действия? В таком случае их деятельность одна произведет его, и богу незачем прибавлять к этому свое действие. Может быть, они не содержат его целиком? В таком случае их деятельность не произведет его целиком даже с помощью бога.

Но мало того. Что такое прибавляет бог, настолько отличное от сочетания прежних степеней? Новое ли действие, или бытие его? В таком случае смысл вашей фразы (если допустить, что она имеет смысл) по меньшей мере очень неясен, и вот как следует сформулировать ее: *Бог поступает таким образом, что прежние степени бытия содействуют новому действию, которое он сам прибавляет, чтобы образовать это самое действие*. Прибавлять действие до того, как образовать его, — вот чего я не понимаю! Если

действие прибавлено, то оно уже образовано, и для создания его содействие прежних степеней становится бесполезным.

Наконец, есть ли то, что прибавляет бог, нечто меньшее, чем действие, чем бытие действия? В таком случае из этого никогда не получится действия, ибо из меньшего нельзя сделать большего. Если же действие получится, то, следовательно, прежние степени произведут нечто, чего они не содержали в себе, они сделают нечто без помощи бога. Далее, что это за бытие, которое бог прибавляет, согласно вашей теории?

Не более удачны прочие объяснения. Бог, по-вашему, извлекает из глубины нашей души новую степень бытия, и эта новая степень есть лишь развитие прежней. Но из глубины нашей души можно извлечь лишь то, что она содержит в себе; сколько бы ни развивали какой-нибудь объект, из него всегда получится лишь то, что он заключает в себе. Сосредоточиваемое в данный момент внимание моей души, к которому вы обращаетесь, или ее сознательное познание не извлекут никогда из нее самой ни малейшей степени познания, раз его там нет. То же самое относится к вашей *сознательной любви, желанию любить, любви к любви*. Если бы вы даже дали ей еще во много раз более могущественное название *любви*, она все же не получит от этого большей возможности почерпнуть в моей душе то, чего, согласно вашим принципам, в ней нет. Кроме того, это сосредоточиваемое в данный момент внимание, это сознательное познание, эта любовь к любви являются, по-вашему, опять-таки особыми видами бытия. И вот я спрашиваю, каким образом душа содействовала их сотворению? Неужели вы снова обратитесь к вниманию, сознанию и любви, существовавшим прежде?

Что касается вашего примера с любовью к богу (примера, способного скорее затемнить вопрос, чем прояснить его), то я готов уступить вам в том, что, любя творения божьи, мы любим бога; я готов согласиться с тем, что мы любим неизменность, вечность и т. д., хотя это рассуждение кажется мне скорее надуманным, чем основательным. Но во всяком случае ясно, что мы не любим тогда всех совершенств божества. К какому же разумному выводу можно на основании этого прийти, как не к тому, что первые проявления любви станут частью любви к богу, лишь только последняя завладеет нашим сердцем? Но этого для вас недостаточно; вы требуете еще, чтобы любовь

к неизменности и вечности произвела любовь к святости и благодати, хотя она не заключает в себе их реальности и, согласно вашим принципам, причина должна содержать в себе все бытие своего следствия.

Не следует, скажете вы, рассуждать о духе, как о материи. В состав какого-нибудь тела входит несколько частей материи, но они не влияют друг на друга. Иное дело — душа; она проста, и из новой степени познания и любви вместе с прежней образуется лишь одно бытие. Но почему и каким образом эта простота может быть причиной того, что первая степерь бытия влияет на вторую и производит ее целиком? Потому, ответите вы, что последняя есть лишь *развитие первой* и что *имеется реальная связь и истинное и субстанциальное сообщение между одной и другой*.

Вот слова, стоящие, несомненно, целого доказательства. Однако я мог бы спросить, осуществляются ли эта связь и это сообщение между данными видами бытия до или после создания новых существ или же в самый момент их сотворения. Если до, то каким образом возможны какие-либо связь и сообщение между такими видами бытия, которые существуют, и такими, которые не существуют? Если после, то, значит, новые виды бытия уже произведены. Следовательно, эта связь и это сообщение появляются слишком поздно, чтобы заставить влиять первые на создание последних. Наконец, если эта связь между теми и другими происходит, как вы полагаете, в самый момент творения, то его не только нельзя рассматривать как влияние со стороны прежних видов бытия, но, наоборот, оно предполагает наличие новых видов бытия, произведенных отличной от нас причиной. Иметь сообщение с каким-нибудь видом бытия или содействовать его сотворению — это две весьма различные вещи.

Но я не буду настаивать на этом, не скажу даже ни слова о принципе, которым вы пользуетесь, именно что мы *познаем конечное через бесконечное*. Это заблуждение, породившее предрассудок о врожденных идеях. Я только обращаю ваше внимание на тот способ выражения, к которому вы прибегаете под влиянием вашего воображения. Простые объекты, которые растягиваются, расширяются, развиваются, увеличиваются и сливаются воедино; духовные существа, которые, имея лишь четыре степени бытия, не могут собственными силами доставить себе пятой степени, но могут, расширяясь, вытягиваясь, развиваясь,

доставить себе вместе с тем, что прибавляет бог, эту пятую степень; могут совместно действовать посредством своего внимания, своей сознательной любви, своего желания любить, своей любви к любви, совместно участвовать в деле создания целиком этого нового бытия; которые могут, наконец, извлечь его из самих себя, где оно не находилось; простые объекты, от которых можно что-либо отнять и к которым можно что-либо прибавить, не рискуя повредить их простоте. Вам оставалось только установить между прежними степенями бытия души и произведенными в ней новыми степенями реальную связь и истинное и субстанциальное сообщение одних с другими.

Так рассуждал я и, видя путаницу, неясности и противоречия этой системы, все более и более убеждался в том, что абстрактные принципы не годятся для просвещения ума и что в тысячу раз лучше признаться в незнании вещей, чем стараться познать их при помощи этих абстрактных принципов.

На этом я остановился, не собираясь следовать за автором этой системы в приложениях его принципов к свободе и к благодати. Трудно вообразить, сколько различных теорий выдумали по этому вопросу, и все они покоятся на абстрактных принципах. Чтобы судить о вызванных этим злоупотреблениях, достаточно лишь бросить взгляд на расколы, порожденные ими в церкви. Почему теологи не ограничиваются тем, чему учит вера, а философы — тем, чему учит опыт?

## ГЛАВА X

### ПРИМЕР ВОСЬМОЙ, И ПОСЛЕДНИЙ ОПРОВЕРЖЕНИЕ СПИНОЗИЗМА

Единственная, неделимая, необходимая субстанция, из природы которой вытекают необходимым образом все вещи, как модификации, выражающие каждая по-своему ее сущность, — такова картина мира, согласно Спинозе.

Таким образом, этот философ ставит себе целью доказать, что существует только одна субстанция, модификациями которой являются все вещи, принимаемые нами за отдельные субстанции; что все совершающееся с одинаковой необходимостью вытекает из природы единственной субстанции и что, следовательно, нет никакой разницы между нравственным добром и злом<sup>66</sup>.



Я не собираюсь давать здесь изложение «Этики» Спинозы: было бы трудно или даже невозможно сделать это так, чтобы угодить всем читателям. Я просто переведу дословно первую часть «Этики», ибо она содержит в себе принципы всей системы Спинозы; я критически рассмотрю все термины ее, проанализирую все содержащиеся в ней положения. Делая эти необходимые критические замечания, я ставлю себе целью привести наглядный пример того, как создаются абстрактные системы, и показать злоупотребления, к которым они приводят. Легко убедиться, что нет более подходящего для этой цели произведения, чем труд Спинозы.

В заглавии его говорится о геометрических доказательствах. Но для такого рода доказательств требуется два главных условия: ясность идей и точность знаков. Спрашивается, выполнил ли Спиноза оба этих условия?

#### Параграф I

##### Об определениях первой части «Этики» Спинозы

*Первое определение.* «Под *причиною самого себя* я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, природа чего может быть представляема не иначе как существующей»<sup>67</sup>.

Выражение *причина самого себя* неточно. Слово *причина* предполагает отношение к чему-то отличному от себя, ибо следствие не производит само себя. Но мы свободны в выборе терминов. И замечание это по адресу Спинозы я делаю лишь для того, чтобы указать, что если в дальнейшем я не буду говорить о других столь же неточных выражениях, то не потому, что они ускользают от моего внимания, а потому, что я не желаю вдаваться в докучные подробности. Поэтому пусть Спиноза понимает под *причиною самого себя* то, природа чего может быть представляема не иначе как существующей; но пусть он пользуется этим выражением и своим определением лишь тогда, когда сумеет представить себе природу какой-либо вещи и когда убедится, что в ней заключено существование. Было бы неразумно применять термин *причина самого себя* к предмету, природа которого неизвестна.

*Второе определение.* «*Конечною в своем роде* называется такая вещь, которая может быть ограничена другой вещью той же природы. Так, например, тело называется конечным, потому что мы всегда можем

представить другое тело, еще большее. Точно так же мысль ограничивается другой мыслью. Но тело не ограничивается мыслью, и мысль не ограничивается телом».

Что имеет в виду Спиноза в заключительных словах своего определения: тело не может ограничиваться мыслью, и мысль не ограничивается телом? Желает ли он этим сказать, что, хотя тело конечно в роде тела — ибо оно может быть ограничено другим телом, — оно не конечно в роде мысли, ибо не может быть ограничено мыслью, и что, хотя мысль конечна в роде мысли, она не конечна в роде тела, ибо не может быть ограничена телом? Что за странный способ выражения! Неужели требуется столько усилий, чтобы объяснить, что такое конечная вещь?

Кроме того, какое значение имеет для конечной природы какой-либо вещи то обстоятельство, что она ограничивается или не ограничивается другой вещью той же природы? Почему необходимо при решении вопроса о том, конечна ли какая-либо вещь, привлечь к рассмотрению природу чего-то находящегося вне ее? Разве недостаточно рассмотреть то, что принадлежит ей? Все эти неясности, несомненно, способствуют осуществлению задачи, которую поставил перед собой Спиноза.

Наконец, тело конечно вовсе не потому, что мы можем представить себе другое тело, еще большее; наоборот, мы можем представить себе большее тело потому, что первое конечно.

**Т р е т ь е о п р е д е л е н и е.** «Под *субстанцией* я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться».

Так как Спиноза желает доказать, что существует одна-единственная субстанция, то ему следовало бы дать точную идею вещи, обозначаемой у него этим словом; в противном случае все, что бы он ни сказал о субстанции, имело бы отношение только к наименованию ее и не проливало бы никакого света на природу самой субстанции. Между тем ни он сам, ни кто другой не сумели выполнить это условие.

Я ограничусь указанием лишь на способ выражения философов, чтобы доказать наше неведение в этом вопросе. Когда они говорят: *субстанция есть то, что существует само в себе и т. д.; то, что пребывает само по себе\**; то, что может

---

\* Таково определение субстанции, даваемое схоластиками.

представляться независимо от всякой другой вещи \*; то, что сохраняет существенные детерминации и постоянные атрибуты, между тем как его модусы изменяются и сменяют друг друга \*\*, — когда они говорят это, то не кажется ли, что слова *то, что* относятся к какому-то неизвестному объекту, который существует в себе, который пребывает сам по себе, который и т. д.? Если бы имели какую-нибудь идею о природе этого объекта, то разве определяли бы ее столь туманным образом? Слова, которыми мы обозначаем известные нам модификации, вполне ясны; почему же должно быть лишено этой ясности слово, обозначающее этот объект, если бы он был столь же известен, как и они?

Но, может возразить на это Вольф, нет ничего более иллюзорного, чем этот воображаемый носитель существенных определений, ведь именно они сами суть то, что является первым в субстанции. Три стороны детерминируют, определяют все атрибуты треугольника, и если бы мы захотели найти что-нибудь предшествующее им, то наши поиски оказались бы тщетными. Таким образом, три стороны являются носителем всего того, что свойственно этой фигуре. То же самое можно сказать о субстанции; в ней имеется некоторое первое определение, и это и есть ее субстрат. Требовать чего-то предшествующего этому — значит попросту противоречить себе.

На это я отвечаю, во-первых, что в таком случае следует изменить определение, о котором идет речь, и сказать: *субстанция есть первое существенное определение, которое и т. д.*, да и то я сомневаюсь, чтобы оно стало от этого лучше. Во-вторых, хотя я и готов признать, что в субстанции имеется некоторое первое существенное определение, но она — какой-то Протей <sup>70</sup>, являющийся мне в тысяче различных видов и не дающий поймать себя ни в одном из них. Постараюсь объяснить это.

О каждой фигуре, как и о субстанции, можно сказать, что она есть *то, что сохраняет существенные определения и постоянные атрибуты и т. д.* Понятие это столь неопреде-

---

\* Так определяет субстанцию Декарт <sup>68</sup>. Мальбранш формулирует эту мысль иначе. *Субстанция*, — говорит он, — *есть то, о чем можно мыслить, не мысля о другой вещи* <sup>69</sup>. Все эти определения очень похожи на определения Спинозы.

\*\* Это определение принадлежит Вольфу. Мы видели раньше, что Лейбниц определяет субстанцию как *то, что имеет в себе причину (principe) своих изменений*.

ленно и туманно, что человек, не имеющий другого, в действительности не будет иметь идеи ни о какой фигуре. Это понятие изменчиво; в одном случае это одно определение, в другом — другое: Протей повсюду принимает различные формы. Тем не менее он никогда не ускользает от меня, и я всегда могу уловить существенное определение каждой фигуры. Но он становится столь увертливым, когда дело идет о субстанциях, что исчезает всегда в тот самый момент, когда я, как мне кажется, поймал его. Ни один философ не мог бы удержать его и указать существенное определение какой-нибудь субстанции. Точно так же человек, знающий фигуры лишь на основании только что приведенного мною туманного понятия о них, не мог бы указать существенного определения ни одной из них.

Но зачем, покинув область метафизики, искать в геометрии примеры совершенно иной природы? Почему не приводят нас к этому первому определению путем точного анализа субстанции? Потому что усилия эти были бы тщетными: нас удалось бы привести только к чему-то, чего не знают и что обозначают словами *сущность*, *существенное определение*, *основа (support)*, *подпора (soutien)*, *субстанция*; но это не более чем простое словотворчество.

Во всем становящемся объектом нашего знания мы замечаем различные качества; качества эти разделяются, различным образом распределяются, соединяются в различных точках, образуя множество отличных друг от друга предметов. Мы обозначаем их словами *модус*, *модификация*, *акциденция*, *свойство*, *атрибут*, *определение*, *сущность*, *природа* в зависимости от отношений, под углом зрения которых мы их рассматриваем или воображаем, будто рассматриваем. Но мы не в состоянии открыть того, что служит основой их. Поэтому, если под идеей субстанции понимается идея некоторых объединенных где-нибудь качеств, тогда мы знаем то, что мы называем субстанцией; если же под этим понимают знание того, что служит основой для объединения этих качеств, то нам совершенно неизвестно, что такое субстанция.

Указанного различения достаточно для доказательства того, что дело здесь сводится к вопросу о словах, и если бы захотели об этом столкнуться, то не было бы больше почвы для споров. Декарт не сомневался в том, что обладает знанием субстанции; однако он признается в своем неведении, когда употребляет это слово в том смысле, при

котором, как я указываю, мы не имеем никакой идеи о ней\*.

Итак, субстанция, если вернуться к определению Спинозы, не представляется сама через себя; она вообще не представляется: мы воображаем ее как связь, основу для представляемых нами качеств, и неопределенная идея ее, создаваемая воображением, могла быть образована нами лишь после того, как мы предварительно узнали ряд других вещей.

В заключение мы можем сказать, что Спиноза не дал понятия той вещи, которую он обозначает словом *субстанция*. Поэтому нет ничего более бессодержательного, чем доказательства, приводимые им в дальнейшем. Прибавим к этому, что двусмысленность схоластического выражения *сама в себе* весьма благоприятствует осуществлению поставленной Спинозой задачи доказать, что субстанция по своей природе независима.

Четвертое определение. «Под атрибутом я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность».

Спиноза замечает в другом месте\*\*, что под атрибутом он понимает *все то, что мыслится через себя и в себе и понятие чего, таким образом, не заключает в себе понятия о чем-либо другом*. Протяжение, — прибавляет он, — *мыслится через себя и в себе; иначе обстоит дело с движением, ибо движение мыслится в другом, понятие движения заключает в себе протяжение*.

Таким образом, субстанция и атрибут оказываются тождественными вещами. Сам Спиноза признает это и замечает\*\*\*, что он отличает атрибут от субстанции лишь по отношению к уму, который приписывает субстанции известную природу<sup>71</sup>.

Слово *сущность* означает опять-таки, без сомнения, то же, что и слово *субстанция*, если только не брать его по отношению к уму, рассматривающему сущность как нечто

---

\* «Замечая, — говорит он (ответ на четвертое возражение), — некоторые формы, или атрибуты, которые должны быть связаны в некоторой вещи, чтобы существовать, мы называем *субстанцией* ту вещь, в которой они связаны. Мы могли бы еще говорить о субстанции, лишив ее всех ее атрибутов, но тогда мы уничтожили бы все наше знание о ней и не понимали бы ясно и отчетливо значения употребляемых нами слов». То же он говорит в пятом определении своих «Размышлений», построенных подобно геометрическим доказательствам.

\*\* Письмо 3-е из «Посмертных сочинений», с. 397.

\*\*\* Письмо 27-е, с. 463.

такое, без чего субстанция не может ни существовать, ни быть представлена \*.

Знаки математиков имеют различные значения не только по отношению к уму, но и по отношению к вещам. Поэтому все то, что они доказывают относительно своих знаков, имеет силу и по отношению к самим предметам, — предполагая, конечно, что они существуют. Не было бы ничего более бессодержательного, чем их доказательства, если бы употребляемые ими термины имели различные значения только по отношению к уму. Спиноза может придумывать для одной и той же вещи сколько угодно названий — этим он ровно ничего не докажет или же покажет только, какова была бы природа вещей, если бы она была такой, какой он ее себе представляет. Но это должно мало интересовать его читателя.

Ни в чем не обнаруживается ярче слабость нашего ума, чем в его попытках переступить поставленные ему границы. Хотя мы не имеем никакого представления о том, что называют *субстанцией*, однако выдумали слово *сущность* для обозначения того, что составляет *субстанцию*; а чтобы не считали этот термин лишенным смысла, придумали другое слово — атрибут — для обозначения того, что составляет сущность. Наконец, когда оказывается возможным обойтись без этих определений, то признают, что субстанция, сущность и атрибут означают одно и то же. Так лабиринт слов служит прикрытием для глубокого невежества метафизиков.

Если верно, что мы не знаем субстанции, — а я, кажется, доказал это — и если, как признает Спиноза, субстанция, сущность и атрибут в действительности тождественны, то названный философ имеет такое же представление о сущности и атрибуте, как и о самой субстанции.

Можно заметить, что другие философы отличают атрибут от сущности. Они определяют атрибут как *то, что вытекает необходимым образом из сущности*.

Пятое определение. «Под *модусом* я разумею состояние субстанции, иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое».

Мы так далеки от представления модусов через что-то другое, что не имеем даже идеи их носителя (*сujet*), который служит им основой и через который, согласно этому определению, мы должны были бы их представлять.

---

\* «Этика», ч. II, опр. 2, с. 40<sup>72</sup>.

Наоборот, мы придумываем этот носитель лишь после того, как представили себе модусы. Движение, пользуясь примером Спинозы \*, представляется нами в протяжении, но не через протяжение, ибо понятие движения содержит в себе нечто большее, чем понятие протяжения.

Идею модуса мы образуем либо через получаемые нами от предметов впечатления, либо через абстракции, создаваемые нами при размышлении над этими впечатлениями. И в том и в другом случае модусы, очевидно, познаются независимо от идей их носителей. Субстанции воздействуют на нас, собственно, через свои модусы, они становятся объектом нашего познания лишь через них. Поэтому смешно думать, будто модус представляется нами лишь через свою субстанцию.

Если Спиноза определяет модус как *то, что представляется через что-то другое*, то не потому, что к этому привели его размышления о природе вещи, а потому, что он хотел противопоставить модус субстанции, которую он определяет как *то, что представляется само через себя*. Но, противопоставляя их друг другу, он молчаливо предполагает, что субстанция существует благодаря своей собственной природе. Действительно, почему модус существует в чем-то другом, через что он представляется? Потому, что он зависит от него. Следовательно, субстанция, существуя сама в себе, зависит только от себя, т. е. она, согласно Спинозе, независима, необходима и т. д. Если в определениях предполагают то, что собираются доказать, тогда не очень трудно строить доказательства.

**Шестое определение.** «Под богом я разумею существо абсолютно бесконечное, т. е. субстанцию, содержащую в себе бесконечное множество атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность».

**Объяснение.** «Я говорю абсолютно бесконечное, а не бесконечное в своем роде. Ибо относительно того, что бесконечно только в своем роде, мы можем отрицать бесконечно многие атрибуты; к сущности же того, что абсолютно бесконечно, относится все, что только выражает сущность и не заключает в себе никакого отрицания».

Можно позавидовать легкости, с какой Спиноза оперирует идеей бесконечного. Признаюсь, я с трудом следую здесь за ним, и когда он говорит об атрибуте,

---

\* См. предыдущее определение.

который выражает вечную и бесконечную сущность, то я нахожу в термине *выражает* лишь образное слово, не представляющее ничего точного.

Что касается понятия бесконечного, которым, как ему кажется, он обладает, то это заблуждение, свойственное и многим другим философам. Потребовалось бы слишком много времени, чтобы уничтожить его. Замечу только, что Спиноза поступает здесь очень ловко, стремясь вывести из своего определения все, что ему выгодно; действительно, согласно его определению, бог абсолютно бесконечен лишь потому, что относительно его нельзя ничего отрицать и можно все утверждать.

**Седьмое определение.** «*Свободно* называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собою. Необходимой же, или, лучше сказать, принужденной, называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу».

Определения, даваемые словам, как говорят, произвольны. Но здесь следует прибавить одно условие — именно требование не злоупотреблять этим. Мы увидим вскоре, что Спиноза ставит себе целью доказать, что все необходимо.

**Восьмое определение.** «Под *вечностью* я понимаю самое существование, поскольку оно представляется необходимо вытекающим из простого определения вечной вещи».

Это определение довольно оригинально. Выходит, что вечная вещь лучше известна нам, нежели вечность. Но вот объяснение, которым Спиноза дополняет свое определение, — объяснение, не особенно дроливающее на него свет.

**Объяснение.** «В самом деле, такое существование, так же как и сущность вещи, представляется вечной истиной и вследствие этого не может быть объяснено как длительность, или время, хотя и длительность может быть представляема не имеющей ни начала, ни конца».

Таковы определения первой части спинозовской «*Этики*». Далекое от точности, требуемой геометрией, они являются порождением схоластической терминологии.

## Параграф II

### Об аксиомах первой части спинозовской «*Этики*»

**Первая аксиома.** «Все, что существует, существует или само в себе, или в чем-либо другом».



Двусмысленность этой аксиомы заставляет опасаться смешения модусов, которые, как нам заявляют, существуют в чем-то другом, всего того, что зависимо, с субстанцией, которая, как заявляют, существует сама в себе, с тем, что независимо. В этом случае нетрудно доказать, что конечные вещи являются лишь модусами единственной необходимой субстанции.

В формулировке Спинозы эта аксиома, естественно, применима к вещам, какими мы их предполагаем в природе; но, чтобы придать ей большую точность, следовало бы выражаться таким образом, чтобы ее можно было применять только к тому способу, каким мы представляем себе вещи. Если не принять этой предосторожности, то мы рискуем подменить природу своими собственными фантазиями. Спиноза не старается обезопасить себя от этого. Поэтому я выразился бы следующим образом: *все, что мы представляем, мы представляем либо в себе самом, либо в другом, т. е. либо как субъект (sujet), либо как качество субъекта.* Но в этом случае пользоваться названной аксиомой придется весьма редко, ибо мы сможем применять ее правильно только к вещам, которые мы знаем. Таким образом, она оказывается бесполезной для той цели, которую Спиноза себе поставил.

**Вторая аксиома.** «Что не может быть представляемо через другое, должно быть представляемо само через себя».

Это было бы верно, если бы не существовало вещей, которых мы не представляем ни через самих себя, ни через другое.

Насколько я понимаю дело, вещь представляема сама через себя, если мы непосредственно обладаем ее идеей, и она представляема через другое, если идея ее заключена в идее другой вещи, которую мы знаем. Но из того, что идея какой-нибудь вещи не находится ни в одной из уже имеющихся у нас идей, вовсе не следует, что мы должны обладать ею непосредственно: мы можем вовсе не обладать ею.

Одно из двух: либо Спиноза употребляет слово *представлять* по отношению к нам, — но в этом случае он ошибается, не замечая того, что есть вещи, которых мы не представляем, т. е. вещи, идеи которых мы не в состоянии образовать; либо он употребляет это слово по отношению к некоему всеобъемлющему разуму, видящему все вещи такими, каковы они в действительности, — и в таком случае

названная аксиома верна, но не Спинозе пользоваться ею и применять ее.

Существуют два языка, которые следует тщательно отличать друг от друга. Первый применим к самим вещам — это язык верховного разума; второй применим только к тому способу, каким мы представляем себе вещь, и только им мы имеем право пользоваться. Но Спиноза постоянно смешивает их. Это замечание нам пришлось бы часто повторять; достаточно, однако, если мы сделаем его здесь в связи с рассматриваемой аксиомой.

**Третья аксиома.** «Из данной определенной причины необходимо вытекает действие, и, наоборот, если нет никакой определенной причины, невозможно, чтобы последовало действие».

*Причина и действие* — термины относительные, и истинность этой аксиомы зависит от того, как их относить друг к другу. Если под словом «причина» понимают актуально действующее и производящее начало, то оно будет относиться к некоторому актуально существующему действию. В этом случае верно, что из данной определенной причины необходимо вытекает действие. Если же под этим словом понимают лишь начало, обладающее способностью действовать и производить, то оно будет относиться только к некоторому возможному действию, и, хотя причина здесь дана, действие не будет вытекать из нее необходимо.

**Четвертая аксиома.** «Знание действия зависит от знания причины и заключает в себе последнее».

Если Спиноза желает этим сказать, что знать какую-нибудь вещь как действие можно, лишь зная, что она имеет причину, то аксиома эта верна, ибо слово *действие* относится необходимым образом к слову *причина*. В этом случае знание действия предполагает лишь смутное знание наличия некоторой причины. Но если названный философ желает этим сказать, что невозможно иметь идеи какого-либо действия, не имея идеи его частной причины, так что идея действия содержит в себе идею его истинной причины, то это абсолютно ложно. Какое множество действий мы знаем, не зная их истинных причин!

Если знание действия зависит от знания причин, то действие не может быть познано само через себя; следовательно, оно будет познано через что-то другое; следовательно, оно будет не субстанцией, а только модусом. Таким образом, эта аксиома уже предполагает то, что

требуется установить, и понятно, насколько выгодна для целей Спинозы ее двусмысленность.

**Пятая аксиома.** «Вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть и познаваемы одна через другую; иными словами, представление одной не заключает в себе представления другой».

Эта аксиома ошибочна, ибо она предполагает, что вещи, имеющие между собой нечто общее, могут быть познаваемы одна через другую, или что представление одной заключает в себе представление другой. Идеи, образуемые нами о какой-нибудь вещи на основании того, что имеется у нее общего с другими вещами, — это лишь частичные идеи, представляющие ее нам неопределенным, общим и, следовательно, весьма несовершенным образом. Такова, например, идея животного: она образуется лишь из той части содержания понятия человека и понятия всего, что живет и ощущает, которая является общей этим двум идеям. Таким образом, если вещи имеют нечто общее, то можно частично представить одну через другую, или же представление одной частично содержит представление другой. Оно заключает в себе то, что обще им, но оно не содержит качеств, которыми они отличаются друг от друга. Спиноза допускает, что представление одной должно полностью заключать в себе представление другой, лишь для того, чтобы иметь возможность доказать, что не может быть нескольких субстанций. Действительно, если бы существовало несколько субстанций, то они были бы субстанциями благодаря чему-то общему им. Следовательно, согласно этой пятой аксиоме, они представлялись бы одна через другую. Но это нелепо в силу третьего определения. Следовательно, может существовать только одна субстанция. Так Спиноза постоянно приравнивает свои определения и свои аксиомы к тому тезису, который он намеревается доказать.

**Шестая аксиома.** «Истинная идея должна быть согласна со своим объектом».

Картезианцы, говоря, что мы можем утверждать о какой-нибудь вещи все то, что заключается в нашей ясной и отчетливой идее ее, предполагали, что этого рода идеи истинны, или соответствуют предметам, к которым их относят. Таким образом, то, что я сказал по поводу их принципа, можно применить к названной шестой аксиоме, и я отсылаю читателя к этим моим замечаниям.

Спиноза, воспитанный на чтении трудов Декарта, не

знал ни происхождения, ни образования (*génération*) идей. Об этом можно судить по тому, как он их определяет.

«Под идеей я разумею,— говорит он \*,— *понятие*, образуемое душой в силу того, что она есть вещь мыслящая». «Я говорю *понятие*, а не *восприятие*, так как слово *восприятие* как будто указывает на пассивное отношение души к объекту. Напротив, слово *понятие*, как кажется, выражает *действие* души».

Но каким образом эта идея, образованная действием души, может быть истинной, или согласной с каким-нибудь объектом, и по какому признаку можно убедиться в этом? На это мы не найдем у Спинозы ответа. Он довольствуется предположением, что существуют истинные идеи, и, без сомнения, полагает, что это именно его собственные идеи.

Воображению нетрудно составлять себе идеи; ему легко и убедить нас в том, что они истинны. Поэтому можно на основании спинозовской аксиомы прийти к выводу, что они согласны с объектом, к которому их относят, и, оперируя в своих рассуждениях только подобными, созданными воображением понятиями, можно уверовать в то, что мы добираемся до самой природы вещей. Именно это и случилось с нашим философом.

**С е д ь м а я а к с и о м а.** «Сущность всего того, что может быть представляемо несуществующим, не заключает в себе существования».

Читателя, несомненно, должно удивить то, что я отвергаю всеми принятые аксиомы. Но только такие ограниченные существа, как мы, способны принять свой способ представления вещей за мерило их сущности. Вследствие этого предрассудка получили такое всеобщее признание приведенная сейчас аксиома и аксиома, предшествующая ей. Раз мы считаем себя вправе утверждать о каком-нибудь объекте все то, что содержат в себе составленные нами идеи о нем, то вполне естественно, что мы отрицаем у него все то, чего они не заключают в себе.

Если принять эту аксиому, то с таким же правом можно признать и нижеследующие:  
сущность всего того, что может быть представляемо неразумным, не заключает в себе разума; сущность всего того, что может быть представляемо несвободным, не заключает в себе свободы.

---

\* Ч. II, опр. 3.

Спиноза мог бы сказать в этом случае: я представляю себе, что бог может быть без разума и без свободы; следовательно, его сущность не заключает в себе ни того, ни другого. Но что за разум у вас самих, отвечу я такому философу, раз вы желаете, чтобы вещи были такими, какими вы их себе представляете? Сказать по правде, если бы этот способ рассуждения не был таким распространенным, мне было бы стыдно бороться с ним.

Таковы те материалы, с помощью которых Спиноза развивает все мнимые доказательства первой части своего труда: восемь определений терминов и семь неточных и весьма двусмысленных аксиом. Любопытно посмотреть, как он извлечет из этого хоть какое-нибудь реальное познание природы вещей. Мне трудно представить себе, чтобы его доказательства заключали в себе что-либо большее, чем слова. последуем за ним и рассмотрим тщательно каждый шаг, который он проделает. Осуществить это тем легче, что мы уже нашли в его определениях и аксиомах в качестве предпосылки все то, что он желает доказать.

### Параграф III

#### О положениях, которые Спиноза собираются доказать в первой части своей «Этики»

Если бы я желал только опровергнуть Спинозу, то было бы бесполезно продолжать перевод его труда. Достаточно очевидно, что столь бессодержательные принципы не могут привести к истинному знанию. Но так как я хочу привести пример абстрактной системы и так как я не знаю другой системы, в которой отвергаемый мною метод проводился бы так последовательно, как в труде этого философа, то мне остается только переводить из него до тех пор, пока читатель не сумеет составить себе о нем надлежащего представления.

**Т е о р е м а I.** «Субстанция по природе первее своих состояний».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Это ясно из опр. 3 и 5».

Это значит, что то, что Спиноза называет субстанцией, — независимо от того, существует ли в природе нечто подобное или нет, — первее по природе, согласно тому, как он ее представляет, чем то, что он называет *состояниями* (*affections*). Действительно, следует помнить, что эта теорема и ее доказательство могут быть применены только к словам *субстанция* и *состояния*, ибо Спиноза еще не

доказал, что где-нибудь существуют вещи, к которым приложимы определения субстанции и модусов.

Составив себе указанным мною способом идею носителя субстанции, этой идее затем при всей ее неопределенности приписывают реальность; а тогда начинают представлять себе этот носитель модусов как существующий до модусов, которые потом постепенно объединяются в нем. Затем отмечают это отношение и говорят: носитель модусов первее своих модусов; вещь должна существовать прежде, чем обладать определенными качествами и т. д. Это означает, что после искусственного превращения абстракций в реальности представляют себе носителя модусов существующим раньше модусов, вещь — существующей раньше, чем она становится данной определенной вещью. Все это — бессодержательные предложения, без конца повторяемые философами только потому, что часто им нужны одни только слова. Действительно, что за интерес знать отношение, существующее между превращенными в реальности абстракциями? Достаточно отказаться от этого смехотворного метода, чтобы тотчас же убедиться в том, что вещь не может существовать, не обладая определенными качествами, что вещь не может существовать, не находясь в каких-то состояниях, и т. д.

Но этот метод рассуждения так широко распространен, что Спиноза вправе пользоваться им со всей доверчивостью человека, не подозревающего, что к его рассуждениям могут отнестись критически. Из этого, а также из всего сказанного раньше видно, что его система обязана своей незначительной — да и то мнимой — силой лишь слабости ее противников.

**Т е о р е м а II.** «Две субстанции, имеющие различные атрибуты, не имеют между собой ничего общего».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Это также ясно из опр. 3, ибо каждая субстанция должна существовать сама в себе и быть представляема сама через себя; иными словами, представление одной не заключает в себе представления другой».

Спиноза предполагает здесь, как и в пятой аксиоме, что из двух вещей, имеющих нечто общее, представление одной заключает в себе представление другой; однако оно заключает его в себе только частично. Таким образом, из того, что представление субстанции в силу третьего определения не заключает в себе представления другой вещи, вовсе не следует, что две субстанции не имеют ни-

чего общего; отсюда следует только, что у них не все общее.

Чтобы вывод Спинозы был правильным, следовало бы дать такое определение субстанции: *то, представление чего не заключает в себе ничего из того, что принадлежит представлению другой вещи*. По-видимому, такой смысл вкладывал в свое определение наш философ. Благодаря этому легко доказать, что существует только одна субстанция. Действительно, если бы существовало несколько субстанций, то их следовало бы отнести к одному и тому же роду, и в таком случае у них было бы нечто общее.

Здесь необходимо повторить замечание, сделанное нами в связи с предыдущей теоремой. Ничто не доказывает еще, что вне нас существует нечто соответствующее определению субстанции; следовательно, это определение не годится для доказательства того, что обще или не обще двум субстанциям, и все доказательство строится лишь на словах.

Наше представление о субстанции является представлением о некоторых свойствах и модусах, принадлежащих, как мы знаем, некоторому объекту, природа которого нам неизвестна. В этом смысле представление о какой-нибудь субстанции может заключать в себе представление о некоторой другой субстанции, ибо мы можем представить себе свойства и модусы одной через свойства и модусы другой. Хотя, например, сущность золота нам неизвестна, мы можем представить себе свойства одной какой-нибудь частицы золота через свойства другой частицы, анализ которой мы произвели. Спиноза полагает, что невозможно представить себе одну субстанцию через другую, лишь потому, что он составил себе абстрактное представление о субстанции, обладающее реальностью только в его воображении. Это основной порок его рассуждений.

**Т е о р е м а III.** «Из двух вещей, не имеющих между собой ничего общего, одна не может быть причиной другой».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Если они не имеют между собой ничего общего, то они не могут быть и познаваемы одна через другую (по акс. 5), и, следовательно, одна не может быть причиной другой (по акс. 4); что и требовалось доказать».

В этом доказательстве предполагается на основании четвертой аксиомы, что знание действия заключает в себе знание причины, подобно тому как знание движения

заключает в себе знание протяжения. Это неверно, поэтому неверно и указанное доказательство.

**Т е о р е м а IV.** «Различие между вещами обусловлено или различием атрибутов субстанций, или различием их модусов».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Все, что существует, существует или само в себе, или в чем-либо другом (по акс. 1), т. е. вне ума нет ничего, кроме субстанций и их состояний (модусов) (по опр. 3 и 5). Следовательно, вне ума нет ничего, чем могли бы различаться между собой несколько вещей, кроме субстанций, или — что то же (по опр. 4) — их атрибутов и их модусов; что и требовалось доказать».

Наконец, Спиноза предполагает, что его словесные определения стали определениями вещей. *Вне ума, —* говорит он, *— нет, на основании третьего и пятого определений, ничего, кроме субстанций и их модусов.* Это верно, если его определения показывают нам вещи такими, каковы они сами в себе; но если эти определения содержат лишь известные идеи, которые ему угодно было связать с известными звуками, то на основании чего берется он судить по ним о самой природе вещей? Спиноза волен создавать какие угодно абстракции; трудность заключается в переходе от них к природе вещей. Достаточно наблюдать за ним, когда он осуществляет этот переход, чтобы без труда убедиться в слабости его системы.

**Т е о р е м а V.** «В природе вещей не может быть двух или более субстанций одной и той же природы, иными словами, с одним и тем же атрибутом».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Если бы существовало несколько различных субстанций, то различие между ними было бы обусловлено или различием их атрибутов, или различием их модусов (по предыдущей теореме). Если предположить различие атрибутов, то тем самым будет допущено, что с одним и тем же атрибутом существует только одна субстанция. Если же это будет различие состояний (модусов), то, оставив эти модусы в стороне, так как (по т. I) субстанция по своей природе первее своих модусов, и рассматривая субстанцию в себе, т. е. сообразно с ее истинной природой (по опр. 3 и акс. 6), нельзя будет представить, чтобы она была отлична от другой субстанции, т. е. (по предыдущей теореме) не может существовать несколько таких субстанций, но только одна; что и требовалось доказать».

Замечу прежде всего, что субстанции могли бы



различаться между собой не только благодаря различию своих атрибутов или своих модусов, но, возможно, и нумерически, т. е. что могли бы, возможно, существовать субстанции, обладающие одними и теми же атрибутами и одними и теми же модусами и тем не менее различные, ибо их было бы несколько. Так, во всяком случае, думают картезианцы; ученику Декарта следовало бы опровергнуть этот взгляд <sup>73</sup>.

Во-вторых, хотя я готов признать, что если бы субстанции различались между собой только благодаря различию атрибутов, то существовала бы только одна субстанция с одним и тем же атрибутом; но я утверждаю, что в своей первой теореме Спиноза не доказал вовсе, что субстанция действительно перее своих состояний; он доказал только, что такова она в его представлении. Но это не дает ему права лишать субстанцию модусов и умозаключать, что несколько субстанций с одним и тем же атрибутом не могли бы различаться между собой в силу различия своих модусов.

И наконец, замечу, что бесполезно исследовать, может ли существовать несколько субстанций одной и той же природы, пока Спиноза не показал, что существует нечто, к чему он может применить название *субстанции* в принятом им смысле.

Достаточно отвлечься от частной, конкретной стороны субстанций и рассматривать лишь то, что кажется общим для них, чтобы составить себе абстрактную идею субстанции. Достаточно затем приписать этой идее реальность, чтобы прийти к выводу, что существует только одна субстанция. Таким образом, мнимые доказательства Спинозы ничего не стоят, такую систему, какую он создал, можно построить, затратив гораздо меньше усилий. Действительно, чем более углубляешься в чтение его труда, тем более убеждаешься в том, что его рассуждения сводятся просто к превращению абстракций в реальности.

**Теорема VI.** «Одна субстанция не может быть произведена другой субстанцией».

**Доказательство.** «В природе вещей не может существовать двух субстанций с одним и тем же атрибутом (по т. V), т. е. (по т. II) субстанций, имеющих между собой что-либо общее. Следовательно (по т. III), одна субстанция не может быть причиной другой; иными словами, одна не может быть произведена другой; что и требовалось доказать».

Иначе говоря, субстанция в том смысле, какой придает этому слову Спиноза, не может быть произведена другой субстанцией. Действительно, если мы составим себе самую абстрактную идею субстанции, то мы сможем найти только одну субстанцию и не сможем различить нечто производящее и нечто производимое. Но это попросту результат того способа, каким мы представляем себе субстанцию, и из этого нельзя вывести ровно ничего, когда дело идет о субстанциях, таких, каковы они сами по себе, вне нашего ума. Сказанное нами по поводу теорем II, III, V показывает, как малоосновательно это доказательство.

**К о р о л л а р и й.** «Отсюда следует, что субстанция чем-либо иным производиться не может. В самом деле, в природе вещей не существует ничего, кроме субстанций и их модусов (как это ясно из акс. 1 и опр. 3 и 5). А по предыдущей теореме другой субстанцией субстанция производиться не может. Следовательно, субстанция безусловно не может быть произведена ничем иным; что и требовалось доказать».

«Еще легче доказывается это из невозможности противного. Ибо если бы субстанция могла быть произведена чем-либо иным, то ее познание должно было бы зависеть от познания ее причины (по акс. 4), и, следовательно, она не была бы субстанцией (по опр. 3)».

Этот королларий не более основателен, чем теорема, из которой он выведен. Смотри то, что было сказано выше об определениях и аксиомах, служащих ей основой.

**Т е о р е м а VII.** «Природе субстанции присуще существование».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Субстанция чем-либо иным производиться не может (по королларию предыдущей теоремы). Значит, она будет причиной самой себя, т. е. ее сущность необходимо включает в себе существование (по опр. 1); иными словами, ее природе присуще существовать; что и требовалось доказать».

Мы заметили выше, что Спиноза имел бы право назвать причиной самой себя лишь такую причину, природу которой он знал бы настолько хорошо, чтобы усмотреть, что в ней содержится существование. Между тем он дает это название абстракции, обладающей реальностью лишь в его воображении. Это доказательство столь же бессодержательно, что и королларий, от которого оно зависит.

**Т е о р е м а VIII.** «Всякая субстанция necessarily бесконечна».

**Доказательство.** «Существует только одна субстанция, обладающая известным атрибутом (по т. V), и ее природе присуще существование (по т. VII). И так, ее природе будет свойственно существовать или как конечной, или как бесконечной. Но конечной она быть не может, поскольку в таком случае (по опр. 2) она должна была бы ограничиваться другой субстанцией той же природы, которая так же необходимо должна была бы существовать (по т. VII); таким образом, существовали бы две субстанции с одним и тем же атрибутом; а это (по т. V) невозможно. Следовательно, субстанция существует как бесконечная; что и требовалось доказать».

Мы видим теперь, почему Спиноза прибегает к столь своеобразной терминологии в своем втором определении. Действительно, чтобы лишить все конечное названия субстанции, следовало понимать под конечной вещь такую, которая ограничена другой вещью той же природы. Или я глубоко заблуждаюсь, или большинство определений и аксиом Спинозы были составлены после доказательств.

Мне уже наскучило повторять, что все эти доказательства относятся только к слову *субстанция*. Можно было бы сказать, что нет ничего более известного, чем вещь, соответствующая определению, которое Спиноза дает этому термину.

**С х о л и я I.** «Так как конечное бытие в действительности есть в известной мере отрицание, а бесконечное — абсолютное утверждение существования какой-либо природы, то непосредственно из т. VII следует, что всякая субстанция бесконечна».

Я не знаю, можно ли что-нибудь понять в данном здесь определении бесконечного. Но Спиноза ставит себе целью доказать, что так как субстанция бесконечна, то она есть все существующее и что поэтому не существует ничего не принадлежащего ей либо как атрибут, либо как модус.

**С х о л и я II.** «Я не сомневаюсь, что всем, кто имеет о вещах путанные суждения и не привык познавать вещи в их первых причинах, будет трудно понять доказательство т. VII, потому, конечно, что они не делают различия между модификациями субстанций и самими субстанциями и не знают, каким образом вещи производятся. Поэтому, видя начало у естественных вещей, они ложно приписывают его и субстанциям. Ибо тот, кто не знает истинных причин вещей, все смешивает...»

Спиноза охотно упрекает других в том, что у них путаные суждения о вещах и что они не познают вещей в их первых причинах. Но неужели он настолько ослеплен, что воображает, будто несколько словесных определений и несколько негодных аксиом могут раскрыть перед ним истинную сущность природы?

Заметьте, что познать по способу Спинозы первопричины вещей — значит объяснить их посредством абстрактных понятий. Нелепости, изрекаемые этим философом, являются новым доказательством совершаемых при помощи этого метода злоупотреблений.

«...И безо всякого сопротивления со стороны своего ума они воображают, что деревья могут говорить так же, как люди, что люди могут образовываться из камней точно так же, как они образуются из семени, и что всякая форма может превращаться в какую угодно другую. Точно так же и тот, кто смешивает божественную природу с человеческой, легко приписывает богу человеческие аффекты, особенно пока ему неизвестно, каким образом эти аффекты возникают в душе».

Какое отношение имеет все это многословие к седьмой теореме?

«Напротив, если бы люди обращали внимание на природу субстанции, то у них не осталось бы никакого сомнения в истинности т. VII; мало того, эта теорема стала бы для всех аксиомой и входила бы в число общепризнанных истин. Ведь тогда под *субстанцией* понимали бы то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, познание чего не требует познания другой вещи; а под *модификациями* понимали бы то, что существует в другом и представление о чем образуется из представления о той вещи, в которой они существуют».

Спиноза явно предполагает здесь, что его определение субстанции верно объясняет ее природу. Он ошибается также, утверждая, будто представление о какой-нибудь модификации образуется из представления о той вещи, в которой она существует, ибо мы обладаем представлениями о модификациях, не обладая представлениями об их носителе.

«Поэтому мы можем иметь правильные идеи и о несуществующих модификациях, ибо хотя вне ума они в действительности и не существуют, однако их сущность таким образом заключается в чем-либо другом, что они могут быть представляемы через это другое».

Повторяю: нет ничего более ошибочного. Мы не способны извлечь из идеи, которой мы не имеем, — именно из идеи субстанции — идею какой-либо модификации. Все наши знания вытекают из чувств, но наши чувства не проникают до субстанции вещей, они схватывают только качества их. Если кто-нибудь думает, что существуют модификации, которые мы познаем благодаря знанию их носителей, то пусть он попробует привести хоть один пример, — он легко убедится тогда в своем заблуждении. Но таково уж ослепление философов, когда они довольствуются неопределенными понятиями: выдумав субстанцию в качестве носителя модификаций, они воображают затем, будто познают ее такой, какова она сама по себе, и даже будто лишь благодаря ей они обладают идеей модификаций, которые позволяют познать субстанцию.

«Истина же субстанций вне ума заключается только в них самих, потому что они представляются сами через себя. Таким образом, если кто скажет, что он имеет ясную и отчетливую, т. е. истинную, идею о субстанции, но тем не менее сомневается, существует ли таковая субстанция, то это будет, право, то же самое, как если бы он сказал, что имеет истинную идею, но сомневается, однако, не ложная ли она (как это ясно всякому, кто достаточно вдумается в это). Точно так же, если кто утверждает, что субстанция сотворена, то вместе с этим он утверждает, что ложная идея сделалась истинной, а бессмысленнее этого, конечно, ничего нельзя и представить. Итак, должно признать, что существование субстанции, так же как и ее сущность, есть вечная истина».

Все это было бы верно, если бы определение, которое Спиноза дает субстанции, было истинной идеей вещи.

«Отсюда мы можем иным путем прийти к тому заключению, что существует только одна субстанция одной и той же природы, и я счел нелишним показать здесь это. Чтобы рассуждать по порядку, должно заметить, 1) что правильное определение какой-либо вещи не заключает в себе и не выражает ничего, кроме природы определяемой вещи. Отсюда следует, 2) что никакое определение не заключает в себе и не выражает какого-либо определенного числа отдельных вещей, так как оно выражает единственно лишь природу определяемой вещи. Так, например, определение треугольника выражает только природу треугольника, а не какое-либо определенное число треугольников. 3) Должно заметить, что для каждой

существующей вещи необходимо есть какая-либо определенная причина, по которой она существует. 4) Наконец, нужно заметить, что эта причина, в силу которой какая-либо вещь существует, или должна заключаться в самой природе и определении существующей вещи (именно в силу того, что существование присуще ее природе), или же должна находиться вне ее. Из этих положений следует, что если в природе существует какое-либо определенное число отдельных вещей, то необходимо должна быть причина, почему существует именно это число их, а не большее и не меньшее. Если, например, в природе существует только двадцать человек (для большей ясности я полагаю, что они существуют в одно время и что ранее никаких других людей в природе не существовало), то для того, чтобы объяснить, почему существует двадцать человек, недостаточно было бы указать на причину человеческой природы вообще, но сверх этого необходимо было бы указать, почему существует именно двадцать человек, а не более и не менее, так как (по замеч. 3) для всего необходимо должна быть причина, по которой оно существует. Но эта причина не может заключаться в самой человеческой природе (по замеч. 2 и 3), так как правильное определение человека не включает в себе числа 20. Следовательно (по замеч. 4), причина существования этих двадцати человек и, далее, причина существования каждого из них необходимо должны находиться вне каждого из них. Отсюда вообще должно заключить, что все, природа чего допускает существование отдельных единиц, необходимо должно иметь внешнюю причину своего существования. Так как, затем, природе субстанции (как показано в этой схолии) свойственно существовать, то ее определение должно заключать в себе необходимое существование, и, следовательно, из простого определения ее можно заключить о ее существовании, но из ее определения (как мы уже показали в замеч. 2 и 3) не может вытекать существование нескольких субстанций. Следовательно, из него необходимо вытекает, что существует только одна субстанция одной и той же природы; что и требовалось доказать».

Неужели нужно было такое длинное рассуждение, чтобы вывести из произвольного определения существование какой-то химеры? Все это рассуждение несостоятельно, ибо в пункте первом его предполагается, что мы настолько хорошо знаем природу вещей, что можем заключить и выразить ее в определениях; между тем это предполо-

жение могут защищать только упорно цепляющиеся за слова философы.

**Т е о р е м а IX.** «Чем более какая-либо вещь имеет реальности или бытия, тем больше ей присуще атрибутов».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Это ясно из опр. 4».

Когда высказывают какое-нибудь положение, то, прежде чем стараться доказать его, надо придать ему ясный и определенный смысл: доказывать не имеющее никакого смысла положение все равно что ничего не доказывать. Но мы не имеем никакого представления о том, что означают слова *реальность*, *существование*, *атрибут*, причем я имею в виду атрибуты, составляющие сущность, ибо о них идет здесь речь (см. опр. 4). Означает ли слово *атрибут* нечто отличное от реальности? Что же он такое в этом случае и почему атрибутов будет тем больше, чем больше имеется реальности? Если же, наоборот, атрибут, или то, что составляет сущность, тождественен с реальностью, то рассматриваемая теорема, утверждающая, что, чем более какая-либо вещь имеет реальности, тем более она имеет реальности, совершенно бессодержательна. Подобное положение заслуживало бы доказательства посредством словесного определения. Смотри сказанное мною по поводу четвертого определения.

**Т е о р е м а X.** «Всякий атрибут одной субстанции должен быть представляем сам через себя».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Атрибут есть то, что разум представляет в субстанции как составляющее ее сущность (по опр. 4); следовательно, он должен быть представляем сам через себя (по опр. 3); что и требовалось доказать».

Смотри сказанное по поводу определений, на которые опирается это мнимое доказательство.

**С х о л и я.** «Отсюда ясно, что хотя два атрибута рассматриваются как реально различные, т. е. один рассматривается без помощи другого, однако из этого мы не можем заключить, что они составляют два существа, или две различные субстанции».

Я лично пришел бы к совершенно иному выводу. Субстанция есть то, что представляется само через себя (опр. 3). Атрибут, согласно рассматриваемой теореме, также представляется сам через себя. Следовательно, если существуют два атрибута, то существуют и две субстанции.

«Природа субстанции такова, что каждый из ее атрибутов представляется сам через себя, так как все атрибуты, которые она имеет, всегда существовали в ней

вместе и ни один из них не мог быть произведен другим, но каждый выражает реальность, или бытие, субстанции. Следовательно, отнюдь не будет нелепым приписывать одной субстанции несколько атрибутов. Напротив, в природе нет ничего более ясного, чем то, что всякое существо должно быть представляемо под каким-либо атрибутом, и, чем более оно имеет реальности или бытия, тем более оно должно иметь и атрибутов, выражающих и необходимость, или вечность, и бесконечность. Следовательно, нет ничего яснее того, что существо абсолютно бесконечное необходимо должно быть определяемо (как мы показали это в опр. 6) как существо, состоящее из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает некоторую вечную и бесконечную сущность».

Слова *природа, субстанция, атрибут, существование, реальность, выражать, вечность, бесконечность*, определению смысла которых Спиноза уделил так мало внимания, способны ли они придать рассуждению такую ясность, как он это утверждает?

«Если же спросят, по какому признаку можем мы узнать различие субстанций, то пусть прочитают следующие теоремы, показывающие, что в природе вещей существует только одна субстанция и что она абсолютно бесконечна, а потому и искать такой признак было бы тщетно».

Запомним, хорошенько слова *в природе вещей* и посмотрим, выполняет ли Спиноза содержащееся в них обещание.

**Т е о р е м а XI.** «Бог, или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, необходимо существует».

**Д о к а з а т е л ь с т в о I.** «Если кто с этим не согласен, пусть представит, если это возможно, что бога нет. Следовательно (по акс. 9), его сущность не включает в себе существования. Но это (по т. VII) невозможно. Следовательно, бог необходимо существует; что и требовалось доказать».

Рассуждения Спинозы так неудачны, что невозможно согласиться с ним даже тогда, когда он как будто приближается к истине. Каким образом может он предлагать мне представить себе, что бог существует или не существует, когда на протяжении всего изложения своей системы он не сумел объяснить мне идей — не слов,



а вещей — субстанция, бесконечность, атрибут, сущность, бог? Кроме того, если бы я представил себе, что бог не существует, то из этого следовало бы, что я составил себе весьма странные идеи; но из этого нельзя было бы умозаключить, что бог действительно не существует или что его сущность не заключает в себе существования. Наконец, если бы седьмая теорема и была правильно доказана, то из нее не следовало бы вовсе, будто нелепо, что сущность субстанции, содержащей в себе бесконечное множество атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, не заключает в себе существования; в лучшем случае из нее следовало бы, что природе субстанции присуще существование (см. т. VII). Но мне кажется, что есть некоторая разница между утверждением, что природе субстанции присуще существование, и утверждением, что природе некоторой субстанции, содержащей в себе бесконечное множество атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, присуще существование. Спиноза, очевидно, дает здесь седьмой теореме более широкое толкование, чем она это допускает. Ему нужно еще доказать, что та самая субстанция, природе которой, согласно седьмой теореме, присуще существование, содержит в себе бесконечное множество атрибутов, из которых каждый выражает ее вечную и бесконечную сущность, но он нигде не приводит доказательство этого.

**Доказательство II.** «Для всякой вещи должна быть причина, или основание, как ее существования, так и несуществования. Если, например, существует треугольник, то должно быть основание, или причина, по которой он существует; если же он не существует, то также должно быть основание, или причина, препятствующая его существованию или уничтожающая его. Это основание, или причина, должно заключаться или в природе данной вещи, или вне ее. Так, например, собственная природа круга показывает, почему нет четырехугольного круга: именно потому, что он заключает в себе противоречие. Напротив, существование субстанции вытекает прямо из ее природы, которая, следовательно, заключает в себе существование (см. т. VII). Основание же существования или несуществования круга или треугольника следует не из их природы, а из порядка всей телесной природы. Из этого порядка должно вытекать или что этот треугольник уже необходимо существует, или что его существование в настоящее время

невозможно. Это понятно само собою. Отсюда следует, что необходимо существует то, для чего нет никакого основания, или причины, которая препятствовала бы его существованию. Следовательно, если не может быть никакого основания, или причины, препятствующей существованию бога или уничтожающей его существование, то из этого следует заключить, что он необходимо существует. Но если бы такое основание, или причина, существовало, то оно должно было бы заключаться или в самой природе бога, или вне ее, т. е. в иной субстанции иной природы, так как, если бы последняя была той же природы, тем самым допускалось бы, что бог существует. Субстанция же иной природы не могла бы иметь с богом ничего общего (по т. II) и потому не могла бы ни полагать его существования, ни уничтожать его. Следовательно, так как основание, или причина, которая уничтожала бы существование бога, не может находиться вне божественной природы, то, если только она существует, она необходимо должна заключаться в самой его природе, которая, таким образом, заключала бы в себе противоречие. Но утверждать это о существе абсолютно бесконечном и совершеннейшем — нелепо. Следовательно, ни в боге, ни вне бога нет основания, или причины, которая уничтожала бы его существование, поэтому бог необходимо существует; что и требовалось доказать».

*Для всякой вещи должна быть причина, или основание, как ее существования, так и несуществования.* Значит ли это, что какую бы идею ни составил себе кто-нибудь, следует объяснить, почему существует — или не существует — нечто соответствующее ей? Имеет ли это смысл и неужели следует брать на себя труд доказывать, что в природе нет ничего подобного тем странным идеям, которые иногда приходят в голову людям? К тому же кроме многих ошибок, которые в данном доказательстве являются следствием ошибок в доказательствах предшествующих теорем, в нем предполагается, что мы знаем причины, или основания, существования и несуществования вещей. Предлагаю читателю судить, насколько верно такое предположение.

**Д о к а з а т е л ь с т в о III.** «Возможность не существовать есть неспособность; напротив, возможность существовать — способность. Если, таким образом, необходимо существуют только существа конечные, то они, следовательно, могущественнее, чем существо абсолютно беско-

нечное: а это (*само собой ясно*) — нелепость. Следовательно, или ничего не существует, или необходимо существует также и существо абсолютно бесконечное. Однако сами мы существуем или сами в себе, или в чем-либо другом, необходимо существующем (см. акс. 1 и т. VII), следовательно, и существо абсолютно бесконечное, т. е. (по опр. б) бог, необходимо существует; что и требовалось доказать».

Это доказательство носит очень странный и абстрактный характер. Если кто-нибудь станет отрицать бытие бога, то можно ли будет доказать ему, что бог существует, утверждая, что, если бы бог не существовал, то это было бы по неспособности?

С х о л и я. «В этом последнем доказательстве я хотел показать существование бога а *posteriori*, дабы это доказательство легче было усвоить, а вовсе не потому, чтобы существование бога не вытекало из того же самого основания а *priori*. Ибо так как возможность существовать есть способность, то отсюда следует, что, чем более природа какой-либо вещи имеет реальности, тем более имеет она своих собственных сил к существованию. Следовательно, существо абсолютно бесконечное, или бог, имеет от самого себя абсолютно бесконечную способность существования и поэтому безусловно существует».

Было бы противоречием, если бы вещь, которая по предположению абсолютно бесконечна и которая, следовательно, заключает в себе существование, не существовала. Спиноза должен был бы доказать, что в природе существует некоторый объект, соответствующий его идее бога. В противном случае все его доказательства — истинные в лучшем случае по отношению к его способу представления — не докажут ровно ничего по отношению к самой вещи.

Когда он называет бога бесконечным, он злоупотребляет этим термином, чтобы вывести из него, что не существует ничего, что не было бы атрибутом или модусом бога.

Далее этот философ говорит, что люди, привыкшие наблюдать вещи, которые происходят от внешних причин, и полагающие, что эти вещи едва ли могут существовать, когда — как они полагают — им принадлежит несколько реальностей, возможно, будут с трудом следить за его доказательством. На это он отвечает, что действительно эти вещи обязаны своим существованием и всеми своими совершенствами могуществу их внешней причины; но

к этому он прибавляет, что речь идет не об этих вещах и что он говорит только о субстанциях, которые не могут быть произведены никакой внешней причиной. А в заключение он замечает:

«Напротив, субстанция всем совершенством, какое она имеет, не обязана никакой внешней причине, вследствие чего и существование ее должно вытекать из одной только ее природы, которая поэтому есть не что иное, как ее сущность. Итак, совершенство не уничтожает существования вещи, а скорее полагает его. Напротив, несовершенство уничтожает его, и, следовательно, ничье существование не может быть нам известно более, чем существование существа абсолютно бесконечного, или совершенного, т. е. бога. В самом деле, так как его сущность исключает любое несовершенство и содержит в себе абсолютное совершенство, то тем самым она уничтожает всякое основание для сомнений в его существовании и делает его в высшей степени достоверным. Я уверен, это будет ясно для каждого сколько-нибудь внимательного читателя».

Гораздо яснее, что эта сущность, о которой говорит Спиноза, чисто идеального характера и, значит, существование, которое он выводит из нее, также носит чисто идеальный характер.

**Т е о р е м а XII.** «Ни из одного правильно представляемого атрибута субстанции не может следовать, чтобы субстанция могла быть делима».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Части, на которые разделилась бы представляемая таким образом субстанция, или удержат природу субстанции, или нет. В первом случае (по т. VIII) всякая часть должна быть бесконечной, составлять причину самой себя (по т. VI) и (по т. V) иметь атрибут, отличный от атрибута первой субстанции и всех других. Следовательно, из одной субстанции может образоваться несколько, а это (по т. VI) невозможно. Кроме того, части (по т. II) не будут иметь ничего общего со своим целым, а целое (по опр. 4 и т. X) будет иметь способность и существовать, и быть представляемым без своих частей, а что это нелепо — в этом никто не может сомневаться. Если предположить второе, т. е. что части не удержат природу субстанции, то, после того как вся субстанция разделилась бы на равные части, она утратила бы природу субстанции и перестала бы существовать, что (по т. VII) невозможно».

Чем далее мы следуем за Спинозой, тем легче его

опровергать, ибо число ошибок в его рассуждениях растет по мере того, как его последующие доказательства предполагают все большее число теорем. Приведенное только что доказательство обладает не только всеми недостатками теорем II, V, VI, VII, VIII, X, но и всеми недостатками тех других теорем, от которых зависят названные теоремы. Я отсылаю читателя к сказанному мною выше.

**Т е о р е м а XIII.** «Абсолютно бесконечная субстанция неделима».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Если допустить, что она делима, то части, на которые она разделится, или удержат природу абсолютно бесконечной субстанции, или нет. В первом случае будет несколько субстанций одной и той же природы, что (по т. V) невозможно. Если предположить второе, то по этой же причине абсолютно бесконечная субстанция будет иметь возможность перестать существовать, что (по т. XI) также нелепо».

Легко заметить, что это доказательство страдает тем же недостатком, что и предыдущее.

**К о р о л л а р и й.** «Отсюда следует, что всякая субстанция, а следовательно, и всякая телесная субстанция, поскольку она есть субстанция, неделима».

**С х о л и я.** «Что субстанция неделима, это еще проще открывается из одного того, что природа субстанции может быть представляема только бесконечною, а под частью субстанции можно понимать только конечную субстанцию, что (по т. VIII) содержит в себе очевидное противоречие».

Итак, Спиноза признает, что телесная субстанция делима, но он отрицает, что она делима, поскольку она есть субстанция. Значит, она делима, поскольку она есть модус; поэтому-то он и станет вскоре утверждать, что телесная субстанция есть лишь состояние атрибутов бога.

**Т е о р е м а XIV.** «Кроме бога, никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Так как бог есть существо абсолютно бесконечное, у которого нельзя отрицать ни одного атрибута, выражающего сущность субстанции (по опр. 6), и он необходимо существует (по т. XI), то, если бы была какая-нибудь субстанция, кроме бога, она должна была бы выражаться каким-либо атрибутом бога, и, таким образом, существовали бы две субстанции с одним и тем же атрибутом; а это (по т. V) невозможно; следовательно, вне бога не может существовать никакой субстанции, а потому

таковая не может быть и представляема. Ибо если бы она могла быть представляема, то она необходимо должна была бы быть представляема существующею, а это (по первой части этого доказательства) невозможно. Следовательно, вне бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема».

Мне пришлось бы слишком часто повторяться, если бы я желал показать все недостатки этого доказательства, поэтому я ограничусь только ссылкой на уже сказанное мною.

К о р о л л а р и й I. «Отсюда самым ясным образом следует, во-первых, что бог един, т. е. (по опр. 6) что в природе вещей существует только одна субстанция и эта субстанция абсолютно бесконечна, как мы уже указывали в т. X».

Следует заметить, что такое доказательство основывается только на словесном определении; это позволяет судить, имел ли право Спиноза употребить в данном королларии выражение *в природе вещей*.

К о р о л л а р и й II. «Во-вторых, из этого доказательства следует, что вещь протяженная и вещь мыслящая составляют или атрибуты бога, или (по акс. 1) состояния (модусы) атрибутов бога».

Нет человека, который не мог бы составить себе абстрактной идеи субстанции и приписать реальность этой идее, предполагая, что она соответствует некоторому объекту, действительно существующему в природе. Если поступить так, то уже невозможно представить себе конечные вещи в качестве субстанций. Действительно, превратив в некую реальность абстрактную идею субстанции, последнюю станут представлять себе повсюду тождественной, повсюду неизменной, необходимой, и, какое бы разнообразие ни предположили в конечных вещах, их уже не будут представлять себе в виде множества; их станут представлять себе как некую единственную и тождественную субстанцию, испытывающую различные модификации. Так и поступил Спиноза.

Древние философы тоже утверждали, что существует одна-единственная субстанция. Но из формулировок стоиков<sup>74</sup> следует, кажется, что эта субстанция не является подлинно единственной и единой, что в действительности она есть совокупность, сумма субстанций. Они называли ее единой потому, что рассматривали ее с точки зрения абстрактной идеи целого, как совокупность всего существу-

ющего; или же можно думать, что они никогда особенно не заботились о том, чтобы определить, что составляет ее единство. Спиноза, желая избежать этого упрека, сделал ее единой при помощи абстракции. Но если субстанция стоиков слишком сложна, чтобы быть единой, то его субстанция слишком абстрактна, чтобы быть вообще чем-нибудь.

**Т е о р е м а XV.** «Все, что только существует, существует в боге, и без бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Кроме бога (по т. XIV), не существует и не может быть представляема никакая другая субстанция, т. е. (по опр. 3) вещь, существующая сама в себе и представляемая сама через себя. Модусы же (по опр. 5) без субстанции не могут ни существовать, ни быть представляемы; следовательно, они могут существовать только в божественной природе и быть представляемы только через нее. Но кроме субстанций и модусов, не существует ничего (по акс. 1). Следовательно, без бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо; что и требовалось доказать».

Таким образом, все творения являются просто — как это говорит далее Спиноза — модусами божественной субстанции; на этой весьма странной и нисколько не обоснованной фантазии мы останавливаться не будем.

Заметим, однако, что рассуждения Спинозы доказывают наличие известных отношений между словами, с которыми он связал некоторые абстрактные идеи; но из этого нельзя ничего заключить о самих вещах, как они существуют в природе.

**С х о л и я.** В этой схолии Спиноза отвечает на некоторые возражения, которые он делает себе от имени тех, кто не может представить, что протяженная субстанция является атрибутом бога и что материя присуща (appartient) божественной природе. Но так как ответы его основываются на положениях, которые мы уже опровергли, то я считаю возможным отказаться от перевода этого отрывка.

**Т е о р е м а XVI.** «Из необходимости божественной природы должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами (т. е. все, что только может представить себе бесконечный разум)».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Эта теорема должна быть ясна всякому, если только обратить внимание на то, что разум из

определения какой-либо вещи выводит различные свойства, которые на самом деле необходимо вытекают из нее (т. е. из самой сущности вещи), и тем большее число их, чем более реальности выражает определение вещи, т. е. чем более реальности заключает в себе сущность определяемой вещи. А так как божественная природа (по опр. б) заключает в себе абсолютно бесконечное число атрибутов, из которых каждый выражает сущность, бесконечную в своем роде, то из ее необходимости должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами (т. е. все, что только может быть представляемо бесконечным разумом)».

Приведенному здесь определению (шестому) нельзя отказать в плодотворности. Я имел основания указать на предусмотрительность Спинозы при составлении его. В приведенном доказательстве Спиноза явно предполагает, что определение и сущность тождественны между собой. Между тем шестое определение не доказывает вовсе — вопреки Спинозе, — что божественная природа *обладает бесконечным множеством атрибутов*, из которых каждый в своем роде выражает бесконечную сущность; оно показывает только, что понимает Спиноза под словом *бог*.

К о р о л л а р и й I. «Отсюда следует, во-первых, что бог есть производящая причина всех вещей, какие только могут быть представлены бесконечным разумом».

К о р о л л а р и й II. «Во-вторых, что бог есть причина сам по себе, а не случайно».

К о р о л л а р и й III. «В-третьих, что бог есть абсолютно первая причина».

Спиноза не дал вовсе определения слов *производящая причина, причина сама по себе, причина случайная, первая причина*. Между тем он обязан был сделать это, тем более что в дальнейшем он употребляет эти слова в значении, по-видимому весьма отличном от того, в каком их обыкновенно используют.

Т е о р е м а XVII. «Бог действует единственно по законам своей природы и без чьего-либо принуждения».

Д о к а з а т е л ь с т в о. «Мы только что показали в т. XVI, что из одной лишь необходимости божественной природы, или (что то же) из одних только законов ее природы, безусловно вытекает бесконечно многое; кроме того, в т. XV мы доказали, что без бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо, но что все существует в боге. Следовательно, вне его не может быть



ничего, чем бы он определялся или принуждался к действию; таким образом, бог действует в силу одних только законов своей природы и без чьего-либо принуждения».

К о р о л л а р и й I. «Отсюда следует, во-первых, что нет никакой причины, которая извне или изнутри побуждала бы бога к действию, кроме совершенства его природы».

К о р о л л а р и й II. «Во-вторых, что один только бог есть свободная причина. Так как только он один существует (по т. XI и кор. I, т. XIV) и действует (по предыдущей теореме) по одной лишь необходимости своей природы, то, следовательно (по опр. 7), только он один есть свободная причина».

Всякий другой назвал бы это необходимой причиной.

С х о л и я. Спиноза отвечает здесь, исходя из своих принципов, на некоторые возражения, которые он себе делает. Чтобы сократить эту и без того затянувшуюся главу, я не дам перевода этой схолии. Замечу только, что для объяснения того, каким образом все вещи вытекают из божественной природы, он говорит, что они вытекают из нее в силу такой же необходимости, в силу которой извечно вытекает и будет вытекать из природы треугольника, что сумма трех его углов равна двум прямым. Если это так, то я перестаю понимать, что значит быть причиной, ибо я не думаю, чтобы кому-нибудь пришло когда-либо в голову сказать, что природа треугольника есть *первая и производящая сама по себе причина* равенства суммы трех углов треугольника двум прямым. Я не знаю также, что означает на языке Спинозы слово *действовать* по отношению к богу, ибо я не нахожу, что природа треугольника действует, чтобы произвести равенство суммы его трех углов двум прямым.

Таким образом, если все вытекает из божественной природы с такой же необходимостью, с какой из природы треугольника вытекает равенство суммы его трех углов двум прямым, то я делаю отсюда вывод, приводящий к явному противоречию, именно что в природе все происходит без действия. Но нет необходимости столь резко критиковать Спинозу.

Т е о р е м а XVIII. «Бог есть имманентная причина всех вещей, а не действующая извне».

Д о к а з а т е л ь с т в о. «Все, что существует, существует в боге и должно быть представляемо через бога (по

т. XV); следовательно, бог (по кор. I т. XVI) есть причина существующих в нем вещей; это первое. Далее, вне бога не может существовать никакой другой субстанции (по т. XIV), т. е. (по опр. 3) вещи, которая существовала бы сама в себе вне бога; это второе. Следовательно, бог есть имманентная причина всех вещей, а не действующая извне; что и требовалось доказать».

Что бы Спиноза ни имел в виду под словами *имманентная причина и причина, действующая извне*, определения которых он не дает, нам достаточно известна необоснованность положений, на которые он при этом опирается.

**Т е о р е м а XIX.** «Бог, иными словами, все атрибуты бога, — вечен».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Бог (по опр. 6) есть субстанция, которая необходимо существует (по т. XI), т. е. (по т. VII) природе которой необходимо присуще существование, или (что то же) из определения которой следует, что она существует. Следовательно, он (по опр. 8) вечен. Далее, под атрибутами бога должно понимать то, что (по опр. 4) выражает сущность божественной субстанции, т. е. то, что свойственно ей: вот что, говорю я, должны заключать в себе атрибуты. Но природе субстанции (как я уже доказал в т. VII) свойственна вечность. Следовательно, каждый из атрибутов должен заключать в себе вечность, поэтому все они вечны».

Если правильно сформулировать эту теорему, то она, разумеется, верна; но из всего сказанного мною ясно, что она здесь очень плохо доказана.

**С х о л и я.** «Эта теорема совершенно ясно вытекает также и из того способа, каким (т. XI) я доказал существование бога. Из означенного доказательства ясно, говорю я, что существование бога, так же как и его сущность, есть вечная истина. Наконец, в т. XIX ч. I «Основ философии» Декарта я доказал вечность бога еще и другим способом и не имею нужды повторять здесь это доказательство».

**Т е о р е м а XX.** «Существование бога и сущность его — одно и то же».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Бог и все атрибуты бога (по предыдущей теореме) вечны, т. е. (по опр. 8) каждый из его атрибутов выражает существование. Следовательно, те же самые атрибуты бога, которые (по опр. 4) раскрывают вечную сущность его, раскрывают вместе с тем и его вечное существование, т. е. то же самое, что составляет сущность

бога, составляет вместе и его существование. Следовательно, существование и сущность его — одно и то же; что и требовалось доказать».

Вот слова, которые повторяются у Спинозы часто и с которыми едва ли можно связать ясные и определенные представления. Оставляя подобные доказательства без всяких замечаний, я делаю это потому, что отсылаю читателя к сказанному мною о положениях, служащих им основой. Читатель может обратить внимание на то, что я не рассматриваю всех ошибок последних доказательств, но их легко вскрыть на основании приведенных выше критических замечаний.

К о р о л л а р и й I. «Отсюда следует, во-первых, что существование бога, так же как и его сущность, есть вечная истина».

К о р о л л а р и й II. «Во-вторых, что бог и, следовательно, все атрибуты бога — неизменяемы. Ибо если бы они изменялись в отношении к существованию, они должны были бы (по предыдущей теореме) изменяться и в отношении к сущности, т. е. (что само собой понятно) из истинных стать ложными, а это абсурдно».

Т е о р е м а XXI. «Все, что вытекает из абсолютной природы какого-либо атрибута бога, должно обладать вечным и бесконечным существованием, иными словами, через посредство этого атрибута все это вечно и бесконечно».

Д о к а з а т е л ь с т в о. «Если кто отрицает это, пусть представит, если сможет, что в каком-нибудь из атрибутов бога из его абсолютной природы вытекает что-либо конечное и имеющее ограниченное существование или ограниченное время существования, например идея бога в атрибуте мышления. Но мышление, поскольку предполагается, что оно составляет атрибут бога, по своей природе необходимо бесконечно (по т. XI). Поскольку же оно содержит идею бога, предполагается, что оно конечно. Но конечным оно может быть представляемо только в том случае, если оно ограничивается самим же мышлением (по опр. 2); но оно не может быть ограничено мышлением, поскольку мышление составляет означенную идею бога (так как именно в этом отношении оно и предполагается конечным); следовательно, оно может быть ограничено мышлением, лишь поскольку оно не содержит идеи бога, — мышлением, которое, однако (по т. XI), необходимо должно существовать. Таким образом, мы имеем мышле-

ние, не содержащее идеи бога, из природы которого, поскольку оно есть абсолютное мышление, идея бога необходимо не вытекает (так как оно представляется и содержащим идею бога, и не содержащим ее); а это противно предположению. Следовательно, если идея бога в атрибуте мышления или что бы то ни было (все равно, что ни взять, так как доказательство одно для всего) в каком-либо атрибуте бога вытекает из необходимости абсолютной природы самого атрибута, то все это необходимо должно быть бесконечным; это первое.

Далее, вытекающее таким образом из необходимости природы какого-либо атрибута не может иметь ограниченной длительности. Если кто отрицает это, пусть предположит, что в каком-либо атрибуте бога находится вещь, необходимо вытекающая из него, например идея бога в атрибуте мышления, и пусть предположит, что она когда-либо не существовала или не будет существовать. Так как мышление, согласно предположению, есть атрибут бога, то оно должно существовать необходимо и неизменно (по т. XI и кор. II т. XX). Поэтому за временными границами существования идеи бога (поскольку предполагается, что она когда-либо не существовала или не будет существовать) мышление должно существовать без этой идеи. Но это противно предположению, так как мы допустили, что из данного мышления необходимо вытекает идея бога. Следовательно, идея бога в атрибуте мышления или что-либо иное, вытекающее из необходимости абсолютной природы какого-либо атрибута бога, не может иметь ограниченного продолжения; она вечна через посредство этого атрибута. Это второе. Должно заметить, что то же самое применимо и ко всякой другой вещи, которая необходимо вытекает в каком-либо атрибуте бога из абсолютной божественной природы».

Этот способ рассуждения до того необычен, что трудно было бы понять, как он может прийти кому-то в голову, если не знать, как бывают ослеплены люди, усвоившие какую-нибудь систему. Если это означает рассуждать на счет ясных идей, то я весьма разочарован. Что касается меня лично, то я не способен следовать за Спинозой в его предположениях. *Идея бога в атрибуте мышления, мышление то конечное, то бесконечное, которое составляет или не составляет идею бога,* — все это слишком абстрактные вещи, или, вернее, слова, в которых, признаюсь, я ничего не понимаю и в которых едва ли можно что-нибудь

понять. Спинозе следовало бы привести какой-нибудь пример, который сделал бы более наглядным его доказательство.

**Т е о р е м а XXII.** «Все, что вытекает из какого-либо атрибута бога, поскольку этот атрибут находится в состоянии такой модификации, существование которой через посредство этого атрибута необходимо и бесконечно, — все это также должно обладать существованием и вечным, и бесконечным».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Эта теорема доказывается таким же способом, как и предыдущая».

Значит, это доказательство тоже непонятно.

**Т е о р е м а XXIII.** «Всякий модус, обладающий необходимым и бесконечным существованием, необходимо должен вытекать или из абсолютной природы какого-либо атрибута бога, или из какого-либо атрибута, находящегося в состоянии необходимой и бесконечной модификации».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Модус существует в чем-либо ином, через это и должен быть представляем (по опр. 5), т. е. (по т. XV) он существует в одном только боге и только через него и может быть представляем. Если, следовательно, он представляется необходимо существующим и бесконечным, и то и другое необходимо должно вытекать или представляться через посредство какого-либо атрибута бога, поскольку этот атрибут представляется выражающим бесконечность и необходимость существования, иными словами (что, по опр. 2, то же самое), вечность, т. е. (по опр. 6 и т. XIX) поскольку он рассматривается абсолютно. Итак, модус, обладающий необходимым и бесконечным существованием, должен вытекать из абсолютной природы какого-либо атрибута бога или непосредственно (о чем см. т. XXI), или через посредство какой-либо модификации, вытекающей из его абсолютной природы, т. е. (по предыдущей теореме) необходимой и бесконечной».

Я спрашиваю, что такое модус, вытекающий необходимым образом из абсолютной природы какого-либо атрибута бога или непосредственно, или через посредство какой-либо модификации, модифицирующей этот атрибут? Спиноза нигде не объясняет этого и не приводит ни одного соответствующего примера. Поэтому невозможно угадать, что за истина заключается в этом мнимом доказательстве.

**Т е о р е м а XXIV.** «Сущность вещей, произведенных богом, не включает в себе существования».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Это ясно из опр. 1, так как то,

природа чего (разумеется, рассматриваемая сама в себе) заключает существование, составляет причину самого себя и существует по одной только необходимости своей природы».

**К о р о л л а р и й.** «Отсюда следует, что бог составляет причину не только того, что вещи начинают существовать, но также и того, что их существование продолжается, иными словами (пользуясь схоластическим термином), бог есть *causa essendi* (причина бытия) вещей. В самом деле, существуют ли вещи или не существуют, мы всякий раз, когда рассматриваем их сущность, находим, что она не заключает в себе ни существования, ни длительности, и, следовательно, сущность вещей не может быть причиной ни их существования, ни их продолжения. Такой причиной может быть только бог, так как единственно его природе присуще существование (по кор. I т. XIV)».

**Т е о р е м а XXV.** «Бог составляет производящую причину не только существования вещей, но и сущности их».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Если отрицать это, то, значит, бог не есть причина сущности вещей; следовательно (по акс. 4), сущность вещей может быть представляема без бога, но это нелепо (по т. XV). Следовательно, бог составляет причину также и сущности вещей; что и требовалось доказать».

**С х о л и я.** «Эта теорема яснее вытекает из т. XVI. Из нее следует, что из данной божественной природы необходимо должно вытекать как существование вещей, так и сущность их. Короче говоря, в том же самом смысле, в каком бог называется причиной самого себя, он должен быть назван и причиной всех вещей. Это станет еще яснее из следующего короллария».

**К о р о л л а р и й.** «Отдельные вещи составляют не что иное, как состояния, или модусы, атрибутов бога, в которых последние выражаются известным и определенным образом. Доказательство ясно из т. XV и опр. 5».

Чем чаще Спиноза употребляет слова *причина, действие, произведение*, тем больше находишь в них путаницы. *Бог есть причина всех вещей в том же самом смысле, в каком он называется причиной самого себя.* Но если он есть причина самого себя, то не в том смысле, что он действует, чтобы дать себе существование, или что он производит себя. Следовательно, он не действует, чтобы дать существование другим вещам, он не производит их, и,

значит, во всей природе нет, собственно, ни действия, ни созидания, ни причины, ни следствия.

**Т е о р е м а XXVI.** «Вещь, которая определена к какому-либо действию, необходимо определена таким образом богом; а не определенная богом вещь сама себя определить к действию не может».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «То, чем вещи определяются к какому-либо действию, необходимо составляет нечто положительное (это ясно само собой); следовательно, производящую причину как его существования, так и сущности (по т. XXV и XVI) составляет бог по необходимости своей природы; это первое. Отсюда самым ясным образом вытекает также и второе, так как если бы вещь, не определенная богом, могла определять сама себя, то первая часть этой теоремы была бы ложна, а это, как мы показали, невозможно».

Все та же путаница. Если у Спинозы слова *причина* и *действие* не означают ничего, то не больше смысла имеет и выражение *определять к действию*. Спиноза назвал бога причиной самого себя, по-видимому, лишь для того, чтобы иметь возможность утверждать, что он есть причина других вещей. Ему казалось нелепым, чтобы существовало бесконечное множество вещей и чтобы не было ни причины, ни действия. Чтобы выразаться более здраво, он вынужден был сказать, что бог есть причина самого себя; но так как бог, собственно говоря, не есть причина самого себя, то из принципов Спинозы вытекало бы, что он не есть и причина отдельных вещей.

Спиноза мог бы сказать, что бог есть действие самого себя, ибо если он есть причина других вещей в том самом смысле, в котором он есть причина самого себя, то он есть действие самого себя в том самом смысле, в котором другие вещи суть действие его: оба эти положения взаимны. Но что сказать о терминологии, согласно которой приходится утверждать, что субстанция произвела самое себя? Можно ли больше злоупотреблять словами?

Если положение *бог есть причина самого себя* означает, что сущность бога включает в себе его существование, как это предполагается первым определением, то положение *бог есть причина отдельных вещей* означает, что сущность бога включает в себе существование отдельных вещей. Действительно, бог есть причина в одном и том же смысле в обоих случаях. Таким образом, бог не сообщает отдельным вещам больше существования, чем самому себе;

они существуют лишь потому, что они принадлежат, подобно ему, одной и той же сущности; и, собственно говоря, как я уже заметил, нет ни действия, ни созидания. Эти выводы являются необходимыми следствиями из системы Спинозы, но они опровергают сами себя.

**Т е о р е м а XXVII.** «Вещь, которая определена богом к какому-либо действию, не может сама себя сделать не определенной к нему».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Эта теорема ясна из акс. 3».

**Т е о р е м а XXVIII.** «Все единичное, иными словами, всякая конечная и ограниченная по своему существованию вещь, может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определяется к существованию и к действию какой-либо другой причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию. Эта причина в свою очередь также может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определяется к существованию и действию третьей причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию, и так до бесконечности».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Все, что определено к существованию и действию, определено таким образом богом (по т. XXVI и кор. т. XXIV). Но конечное и имеющее ограниченное существование не могло быть произведено абсолютной природой какого-либо атрибута бога, так как все, что вытекает из последнего, бесконечно и вечно (по т. XXI). Следовательно, оно должно было проистечь из бога или какого-либо атрибута, поскольку он рассматривается в состоянии какого-либо модуса, так как, кроме субстанции и модусов, нет ничего (по акс. 1 и опр. 3 и 5), а модусы (по кор. т. XXV) суть не что иное, как состояния атрибутов бога. Но оно не могло также проистечь из бога или из какого-либо его атрибута, поскольку он находится в состоянии какой-либо модификации, вечной и бесконечной (по т. XXII). Следовательно, оно должно было проистечь или определиться к существованию и действию богом или каким-либо атрибутом, поскольку он находится в состоянии модификации конечной и имеющей ограниченное существование. Это первое. Далее, эта причина или этот модус (на том же самом основании, которое было указано в первой части этой теоремы) должны в свою очередь так же определяться другой причиной, которая так же конечна и ограничена в своем существовании; последняя (на том же основании) в свою очередь — другой,



и так (на том же основании) до бесконечности; что и требовалось доказать».

Таким образом, бог, или бесконечно совершенное существо, становится бесполезным в системе Спинозы; вот доказательство этого. Конечная вещь может быть определена к существованию и действию только конечной причиной (см. предыдущую теорему): бог, как бесконечный, не определяет конечных вещей; он не определяет даже самого себя, будучи модифицирован конечной модификацией; действительно, если бы эти вещи были определены богом как бесконечные, они были бы бесконечными (по т. XXI и XXII), что противоречит предположению об их конечности. Следовательно, все конечные причины определяются другими конечными причинами, и, таким образом, получается бесконечная цепь причин, в которой нельзя добраться до какой-то бесконечной причины, определившей какую-либо из них. Таким образом, бог, как бесконечный, не определяет конечных вещей к существованию и действию. Следовательно, они могут существовать без бога, как бесконечного, т. е. (опр. 6) просто без бога. Другая нелепость заключается в том, что так как отдельные вещи суть (по кор. т. XXI) модусы бога, то отсюда следовало бы, что модусы могут существовать без своей субстанции.

Если Спиноза желает, чтобы бог, или бесконечное существо, определял существование всех вещей, то он должен заключить на основании своих принципов, что все бесконечно и что мы сами бесконечные модусы божества. Приведу доказательства этого.

Только бог определяет к существованию все существующее (по т. XVI и XVIII). Значит, мы определяемся им к существованию. Но вещи, вытекающие из бесконечной субстанции или определяемые к существованию бесконечной субстанцией, сами тоже бесконечны (по т. XXI и XXII). Бог есть бесконечная субстанция (по опр. 6), следовательно, каждый из нас тоже бесконечен.

Это нелепое положение можно защищать с таким же успехом, как и положение о цепи причин, определяющих друг друга в бесконечном ряду, в котором нет первой причины; оба положения одинаково абсурдны.

Если подвергнуть тщательному анализу систему Спинозы, то можно убедиться, что, согласно этой системе, конечные вещи существуют, по-видимому, отдельно и независимо от бесконечного существа, ибо они самодостаточны для определения своего существования и не могут быть

определены богом, как бесконечным, т. е. богом как таковым, не становясь сами бесконечными.

**С х о л и я.** Спиноза указывает здесь, что бог есть абсолютно первая причина вещей, непосредственно производимых им, что он не есть причина в пределах своего рода и, наконец, что нельзя сказать, будто он есть отдаленная причина отдельных вещей. Но он не поясняет своей мысли ни примерами, ни точными определениями, по-прежнему оставаясь неясным.

**Т е о р е м а XXIX.** «В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы»:

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Все, что существует, существует в боге (по т. XV). Бог же не может быть назван случайной вещью, так как он существует необходимо, а не случайно. Далее, модусы божественной природы, рассматривается ли она определенной к действию абсолютно (по т. XXI) или известным образом (по т. XXVII), также проистекли из нее необходимо, а не случайно (по т. XVI). Затем, бог составляет причину этих модусов не только поскольку они просто существуют (по кор. т. XXIV), но также (по т. XXVI) и поскольку они рассматриваются определенными к какому-либо действию. Так что если они не определены богом (по той же теореме), то невозможно и неподвластно случаю, чтобы они сами себя определили. И обратно (по т. XXVII): если они определены богом, то невозможно и неподвластно случаю, чтобы они сделали себя неопределенными. Итак, все определено из необходимости божественной природы не только к существованию, но также и к существованию и действию по известному образу, и случайного нет ничего; что и требовалось доказать».

Так как всякая конечная вещь должна определяться конечной причиной (т. XXVIII), то, несмотря на все старания Спинозы доказать, что все определено богом, согласно его системе, необходимо имеются два класса совершенно независимых вещей: с одной стороны, класс бесконечных вещей, вытекающих из всей абсолютной природы бога или из какого-либо из его атрибутов, модифицированных бесконечной модификацией; с другой стороны, класс конечных вещей, вытекающих друг из друга, причем нельзя добраться до первой бесконечной причины, определившей их к существованию. Каким же

образом оба этих рода вещей могут составить одну и ту же субстанцию?

**С х о л и я.** Спиноза говорит здесь, что под природой производящей (*natura naturans*) он понимает то, что существует само в себе и представляется само через себя, или всякий атрибут, выражающий бесконечную и вечную сущность, иными словами (по кор. I т. XIV и кор. II т. XVII), бога, поскольку он рассматривается как свободная причина. А под природой произведенной (*natura naturata*) он понимает все то, что с необходимостью вытекает из природы бога или каждого из его атрибутов, иными словами, все модусы атрибутов бога, поскольку они рассматриваются как вещи, которые существуют в боге и без бога не могут ни существовать, ни быть представляемыми.

Выражения *природа производящая* и *природа произведенная* так удачны и так точны, что было бы жаль, если бы Спиноза не употребил их.

**Т е о р е м а XXX.** «Разум, будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным, должен постигать атрибуты бога и его модусы и ничего более».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Истинная идея должна быть согласна со своим объектом (по акс. 6), т. е. (как это само собой ясно) то, что заключается в уме объективно, необходимо должно существовать в природе. Но в природе (по кор. I т. XIV) не существует никакой другой субстанции, кроме бога, и никаких других модусов, кроме тех, которые находятся в боге (по т. XV) и (по той же теореме) без бога не могут ни существовать, ни быть представляемы. Следовательно, ум, будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным, и т. д.».

Если смысл аксиомы *истинная идея должна быть согласна со своим объектом* заключается в том, что вещи должны быть в природе такими, каковы они в нашем уме, то нет никакой уверенности в ее истинности. Нетрудно увидеть, как я был прав, критикуя этот предрассудок, который существует и поныне и который во времена Спинозы настолько упрочился, что никто не подвергал его сомнению.

**Т е о р е м а XXXI.** «Разум, будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным, равно как и воля, желание, любовь и т. д., должен относиться к *natura naturata*, а не к *natura naturans*».

**Доказательство.** Доказательство это приводится Спинозой лишь для того, чтобы дать новое название тому, что он называет разумом актуально конечным или бесконечным, и на нем не стоит останавливаться.

**Схолия.** В этой схолии Спиноза предупреждает, что когда он говорит об актуальном разуме, то это не значит, что он допускает еще и существование какого-либо разума в возможности.

**Теорема XXXII.** «Воля не может быть названа причиной свободной, но только необходимой».

**Доказательство.** «Воля составляет только известный модус мышления, точно так же как и ум; поэтому (по т. XXVIII) каждое отдельное проявление воли может определяться к существованию и действию только другой причиной, эта — снова другой и так до бесконечности. Если же предположить, что воля бесконечна, то и она также должна определяться к существованию и действию богом не поскольку он составляет абсолютно бесконечную субстанцию, а лишь поскольку он обладает атрибутом, выражающим бесконечную и вечную сущность мышления (по т. XXIII). Итак, все равно, представляется ли воля конечной или бесконечной: всегда найдется причина, определяющая ее к существованию и действию, и потому (по опр. 7) воля не может быть названа свободной причиной, но только необходимой или принужденной».

Проявление воли, определяемое бесконечной целью причин, и бесконечная воля, определяемая богом, поскольку он обладает атрибутом, выражающим вечную и бесконечную сущность мышления, — все это громкие слова. Но когда же Спиноза высказывал правильные идеи и как он мог бы преуспеть в этом, если бы он захотел заняться этим?

Если исходить из системы Спинозы, все совершается в силу слепой необходимости. Если существует первая причина, то она вовсе не действует сознательно — все вытекает необходимым образом из ее природы. Я не понимаю поэтому, какую ценность имеют для этой системы слова *разум* и *воля*? Действительно, что означают разум и воля у причины, из природы которой все вещи вытекают необходимым образом, подобно тому как равенство суммы трех углов треугольника двум прямым вытекает из сущности треугольника? Это сравнение самого Спинозы. Именно поэтому он отрицает у бога разум и волю \*, хотя

---

\* 58-е письмо из «Посмертных сочинений», с. 570.

в теоремах XXX и XXXI он как будто допускает существование бесконечного разума.

К о р о л л а р и й I. «Отсюда следует, во-первых, что бог не действует по свободе воли».

К о р о л л а р и й II. «Во-вторых, что воля и ум относятся к природе бога точно так же, как движение и покой и вообще все естественное, что (по т. XXIX) к существованию и действию по известному образу должно определяться богом. Это потому, что воля, как и все остальное, нуждается в причине, которой она определялась бы к существованию и действию по известному образу. И хотя из данной воли или разума вытекает бесконечно многое, однако же отсюда нельзя заключить, что бог действует по свободе воли, точно так же как на основании того, что из движения и покоя вытекает бесконечное множество явлений, нельзя заключить, что он действует по свободе движения и покоя. Итак, воля относится к природе бога не более чем все остальные естественные вещи; она относится к ней таким же образом, как движение, покой и все прочее, что, как мы показали, вытекает из необходимости божественной природы и определяется ею к существованию и действию по известному образу».

Что за язык! Прибегать к движению и покою для объяснения воли и разума и одинаковым образом относить их к божественной природе! Ясно, что Спиноза почувствовал, что с точки зрения его принципов разум и воля бесполезны богу. Но система его одинаково нелепа, станет ли он их признавать или нет.

Т е о р е м а XXXIII. «Вещи не могли быть произведены богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем они произведены».

Д о к а з а т е л ь с т в о. «Все вещи представляют собой необходимое следствие божественной природы (по т. XVI) и определены к существованию и действию по известному образу из необходимости этой природы (по т. XXIX). Если бы, таким образом, вещи могли быть иной природы или иначе определяться к действию, так что порядок природы был бы иной, то, значит, могла бы быть и иная природа бога, чем та, какая уже существует. И следовательно (по т. XI), эта иная природа бога также должна была бы существовать, и, таким образом, могло бы быть два бога или несколько, а это (по кор. I т. XIV) нелепо. Следовательно, вещи не могли быть произведены богом никаким другим образом

и ни в каком другом порядке и т. д.; что и требовалось доказать».

Ясно, что эта теорема есть лишь вывод из нескольких плохо доказанных положений. То же самое можно сказать о следующих трех теоремах.

**Сх о л и я I.** В этой схолии Спиноза стремится доказать, что если мы считаем некоторые вещи случайными, то лишь по незнанию; именно не зная, заключает ли в себе сущность вещей какое-либо противоречие, мы не знаем, что они невозможны; или же, зная, что их сущность не заключает в себе противоречия, мы не знаем причин, из которых они вытекают необходимым образом, и не знаем, что они необходимы. Это наше незнание их необходимости или невозможности заставляет нас считать их случайными или возможными.

**Сх о л и я II.** В этой второй схолии Спиноза пытается доказать теорему XXX доказательством от противного, исходя из противоположных принципов. Я не привожу его рассуждений по этому вопросу, ибо они не имеют никакого значения для истинности его системы.

**Т е о р е м а XXXIV.** «Могущество бога есть сама его сущность».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Непосредственно из сущности бога следует, что бог составляет причину самого себя (по т. XI) и (по т. XVI и ее кор.) всех вещей. Следовательно, могущество бога, в силу которого существуют и действуют все вещи и он сам, есть сама его сущность; что и требовалось доказать».

**Т е о р е м а XXXV.** «Все, что, по нашему представлению, находится во власти бога, необходимо существует».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Все, что находится во власти бога, должно (по предыдущей теореме) таким образом заключаться в его сущности, чтобы необходимо вытекать из нее, и потому все это необходимо существует».

**Т е о р е м а XXXVI.** «Нет ничего такого, из природы чего не вытекало бы какого-либо действия».

**Д о к а з а т е л ь с т в о.** «Все, что существует, выражает известным и определенным образом природу или сущность бога (по кор. т. XXV), т. е. (по т. XXXIV) все, что существует, выражает известным и определенным образом могущество бога, составляющее причину всех вещей; следовательно (по т. XVI), из всего этого должно вытекать какое-либо действие».

После всех этих теорем Спиноза заканчивает первую

часть своего труда своеобразным заключением, которому он дает название «Прибавление».

#### ПРИБАВЛЕНИЕ

Вначале он говорит о том, что он раскрыл «природу бога и его свойства, а именно что бог необходимо существует; что он един; что он существует и действует по одной только необходимости своей природы; что он составляет свободную причину всех вещей и каким образом; что все существует в боге и таким образом зависит от него; что без него ничто не может ни существовать, ни быть представляемо и, наконец, что все предопределено богом и именно не из свободы воли или абсолютного благоизволения, а из абсолютной природы бога, иными словами, бесконечного его могущества».

Он прибавляет к этому, что хотя он старался рассеять предрассудки, но их осталось еще немало и они могут воспрепятствовать пониманию хода его доказательств. Источником всех прочих предрассудков является то, что люди обыкновенно предполагают, будто бог и все естественные вещи действуют так же, как они сами, ради какой-нибудь цели. Поэтому он стремился: 1) найти причину того, что люди подвержены этому предрассудку; 2) раскрыть, как он уверяет, его ложность; наконец, показать, как возникли из него предрассудки о добре и зле, заслуге и грехе, похвальном и постыдном, порядке и беспорядке, красоте и безобразии. Но так как в рассматриваемом случае его рассуждения покоятся на принципах, которые, как ему кажется, он установил, то было бы скучно и бесполезно следовать за ним во всех подробностях его доказательств.

Такова первая часть Спинозовской «Этики»; четыре остальных составлены в том же духе. Одна трактует о природе и о происхождении души; другая — о природе и происхождении аффектов; третья — о силе аффектов, и последняя — о человеческой свободе. Все четыре предполагают доказанными разобранные мною положения, покоящиеся на весьма туманных и неопределенных идеях. Поэтому к ним применимы все те критические замечания, которые я высказал относительно первой части.

Бейля упрекали в том, что он не понял Спинозу. Упрек этот справедлив, если судить по той манере, в которой Бейль критикует этого мыслителя. Бейль умел излагать все

вопросы, которых он касался, так, чтобы доставить удовольствие читателю, и, может быть, в своих произведениях он не преследовал другой цели. По-видимому, он мало интересовался выбором принципов; из них он стремился извлечь только одно — оружие для борьбы со взглядами других мыслителей.

Вправе ли он был рассчитывать на то, чтобы опровергнуть Спинозу, противопоставляя ему выводы, которые он извлекает из системы этого философа? Ведь если эти выводы не являются следствием этой системы, то он обрушивается не на Спинозу; если же они являются следствием ее, то Спиноза мог бы ответить ему, что они вовсе не нелепы и кажутся такими лишь людям, неспособным добраться до причины вещей. Опровергните, мог бы он сказать, мои принципы, если вы хотите уничтожить мою систему; если же вы оставляете нетронутыми мои принципы, то признайте истинность положений, являющихся их необходимыми следствиями.

Я со своей стороны считал своей единственной задачей доказать, что Спиноза не имеет никакого представления о том, что он говорит, что его определения туманны и расплывчаты, его аксиомы недостаточно точны, а его теоремы представляют собой лишь плод фантазии, не заключая в себе ничего способного привести к познанию вещей. Этим я и ограничился. Нападая на призрачные выводы, вытекающие из системы Спинозы, я поступил бы так же неразумно, как неразумно поступали странствующие рыцари, бившиеся с призраками, порождаемыми волшебниками. Самым правильным было уничтожить чары.

Не раз высказывалось мнение, что спинозизм есть следствие картезианства. Мнение это не совсем неосновательно, но надо признать, что принципы Декарта сильно искажены в спинозизме. У Спинозы имеется ряд предрассудков, общих почти всем философам, как это видно из моей критики его системы, но гораздо больше он заимствовал у картезианцев. В частности, он придерживается принципа, что *о какой-либо вещи можно утверждать все, что заключено в ее ясной и отчетливой идее*, и он применяет этот принцип так, что Декарт этого не одобрил бы. Отвергнув учение о творении потому, что он не представляет его себе, или же потому, что он не имеет ясной и отчетливой идеи его, он замечает, что конечные вещи существуют и что существование не заключено в нашем



понятии о них. Отсюда он заключает, что они не существуют через самих себя. Но как возможно, что конечные вещи, не существуя через самих себя, существуют помимо акта творения? Таково противоречие, которое взялся устранить Спиноза.

Чтобы добиться этого, он обращает внимание на то, что понятие модусов не заключает в себе существования, что они не представляют чего-то сотворенного и что тем не менее они существуют. Каким же образом они существуют? В субстанции, от которой они зависят. Поэтому Спиноза думает, что для решения поставленной им задачи достаточно сказать, что конечные вещи — это модусы одной и той же субстанции, подобно тому как круглость и квадратность — это модусы тела. Чудесное решение! Но можно ли считать вразумительным этот новый способ объяснения явлений? Однако Спиноза берется доказать свою гипотезу, и так как он подражает порядку изложения, принятому у геометров, то он воображает, будто дает математические доказательства. Как ни груба эта ошибка, ею грешили многие философы.

Таким образом, сторонники Спинозы должны избрать одно из двух: либо они должны признать, что до сих пор принимали систему, не имеющую никакого смысла; либо они должны изложить ясно и точно тот великий смысл, который, по их мнению, в ней заключается. Но по существу не приходится много колебаться в вынесении приговора этому философу: пропитанный всеми предрассудками школьной философии, он не сомневался в том, что наш разум способен открыть сущность вещей и добраться до их первопричин. Далекий от точности, он составлял себе лишь туманные, неопределенные понятия и всегда удовлетворялся ими; и если он был знаком с искусством расставлять слова и предложения по примеру геометров, то он не был знаком, в отличие от них, с искусством составлять идеи. Есть одна вещь, заставляющая меня думать, что он сам мог быть обманут своими рассуждениями, — это искусство, с каким он их построил.

## ГЛАВА XI

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ ПРЕДЫДУЩИХ ГЛАВ

Достаточно небольшого размышления над приведенными мною примерами, чтобы убедиться, что мы впадаем

в заблуждение лишь потому, что в своих рассуждениях исходим из принципов, не выявив всех идей, заключенных в этих принципах. По этой причине у нас не составляется достаточно четкого и точного представления о них; которое помогло бы нам охватить заключенную в них истину во всем объеме или же остережся того, что в них есть неопределенного и двусмысленного. Такова истинная причина заблуждений философов и предрассудков народов. Отсюда можно сделать вывод, что ложное направление ума (*fausseté de l'esprit*) заключается исключительно в привычке рассуждать исходя из плохо определенных принципов<sup>75</sup>, т. е. рассуждать об идеях, которых в действительности у нас нет и которые мы тем не менее рассматриваем как первые знания, как основу для получения других знаний.

Но воспитание так приучило людей довольствоваться неопределенными понятиями, что лишь немногие могут решиться окончательно отказаться от пользования этими принципами\*. Отрицательные стороны их хорошо известны лишь тому, кто помнит, каких усилий ему стоило усвоить их, кто помнит, что рано заметил некоторые из содержащихся в них противоречий. Что касается людей, без борьбы и без размышления поддавшихся влиянию воспитания, то трудно поверить, до какой степени ложно направлен их ум, и не следует рассчитывать на то, что они исправят когда-нибудь свой способ рассуждения. Печальные результаты этого метода остаются чаще всего неустраняемыми.

После того как мы доказали бесполезность и опасность абстрактных принципов, нам остается только открыть те принципы, которыми можно пользоваться. Но легче знать метод, ведущий к истине, когда знаешь метод, отдаляющий от нее.

## ГЛАВА XII О ГИПОТЕЗАХ

По вопросу о применении гипотез мнения философов разделились. Некоторые из них, пораженные успехом гипотез в астрономии или, быть может, ослепленные

---

\* В другом месте я объяснил, как мы под влиянием воспитания усваиваем эту привычку («Опыт о происхождении человеческих знаний», ч. II, разд. 2, гл. 1, § 3, 4 и следующие).

смелостью некоторых физических гипотез, рассматривают их как истинные принципы. Другие, видя, как злоупотребляют гипотезами, хотят изгнать их из наук.

Абстрактные принципы, даже когда они истинны и хорошо определены, не являются собственно принципами, так как это не первые знания. Одно лишь наименование «абстрактные» заставляет признать, что это знания, предполагающие другие знания.

Эти принципы не являются даже средством, пригодным к тому, чтобы вести нас к открытиям, ибо, будучи лишь сокращенным выражением знаний, которых мы уже достигли, они могут привести нас лишь к этим ранее известным знаниям. Одним словом, это максимы, заключающие в себе лишь то, что мы знаем. И подобно тому как у народа есть пословицы, эти мнимые принципы суть пословицы философов, не более того. Таким образом, для поисков истины абстрактные принципы вредны или по меньшей мере бесполезны. Они хороши как максимы или пословицы лишь потому, что являются сокращенным выражением того, что мы знаем из опыта.

Напротив, гипотезы, или предположения (ибо эти слова употребляются одно вместо другого), являются при поисках истины не только средствами или догадками; они еще могут быть принципами, т. е. первыми истинами, объясняющими другие истины.

Они представляют собой средства или догадки, потому что наблюдение, как мы отмечали, всегда начинается с нащупывания; но они являются принципами или первыми истинами, когда их подтвердили новые наблюдения, не позволяющие в них сомневаться<sup>76</sup>.

Чтобы удостовериться в истинности какого-нибудь предположения, необходимы две вещи: во-первых, возможность исчерпать все возможные по данному вопросу предположения; во-вторых, способ, подтверждающий наш выбор или убеждающий нас в том, что мы совершили ошибку.

Если оба этих условия выполнены, то применение гипотез, несомненно, полезно; оно даже абсолютно необходимо. Это можно доказать доступными всем примерами из арифметики, которые поэтому следует предпочитать примерам, заимствуемым из других областей математики.

Во-первых, при решении арифметических задач можно исчерпать все предположения, ибо здесь всегда

приходится иметь дело лишь с небольшим их количеством. Во-вторых, имеются средства, позволяющие установить, является ли данное предположение истинным или ложным, или позволяющие исходя даже из ложного предположения найти искомое число. Это средство именуется правилом ложной предпосылки (*règle de fausse position*) <sup>77</sup>.

Мы чувствуем себя так уверенно при арифметических операциях лишь потому, что, обладая точными идеями чисел, можем добраться до простых единиц, являющихся их элементами, и проследить возникновение каждого отдельного числа. Не удивительно, что знание этого доставляет нам средство произвести всякого рода сложения и разложения и убедиться таким образом в точности предположений, которыми нам приходится пользоваться.

Наука, в которой пользуются гипотезами, не боясь ошибки или по крайней мере обладая уверенностью в том, что ее можно обнаружить, должна служить образцом для всех тех наук, в которых желают пользоваться этим методом. Поэтому было бы желательно, чтобы во всех науках было возможно, как в арифметике, исчерпать все предположения и чтобы во всех науках имелись правила, позволяющие установить, какая гипотеза лучше всех.

Но чтобы обладать этими правилами в прочих науках, нужно было бы, чтобы в науках этих имелись столь ясные и полные идеи, что можно было бы при помощи их анализа добраться до первых элементов вещей, которыми они занимаются, и проследить возникновение каждой из этих идей. Другие науки далеко не обладают всеми этими преимуществами; однако, по мере того как там будут достигнуты такие же преимущества, в этих науках можно будет более широко пользоваться гипотезами.

После чистой математики из всех наук гипотезы лучше **всего** удаются в астрономии. Действительно, когда на основании длинного ряда наблюдений узнали те периоды времени, в которые повторяются обращения планет, то каждой из них приписали особенное движение и направление, полностью объясняющие видимую картину их отношений друг к другу.

Идеи, составленные об этом движении и этом направлении, настолько точны, насколько это требуется для доброкачественности гипотезы, ибо явления вытекают из нее с такой очевидностью, что мы можем предсказывать их с высшей степенью точности.

Здесь наблюдения подсказывают все те предположения,

которые можно сделать, а объяснение явлений подтверждает правильность выбранных предположений. Таким образом, гипотеза не оставляет здесь ничего более желать.

Но если, не довольствуясь объяснением видимой картины, мы захотим определить абсолютное направление и движение каждой планеты, то наши гипотезы неминуемо окажутся ошибочными.

Мы можем судить об абсолютном движении какого-нибудь тела лишь постольку, поскольку мы видим, что оно следует направлению, приближающему или удаляющему его от некоторой неподвижной точки. Но астрономические наблюдения никогда не могут привести к открытию на небе точки, неподвижность которой достоверно известна; значит, нет такой гипотезы, которая сообщила бы нам уверенность, что каждой планете мы приписали в точности присущее ей количество движения.

Что касается направления, то планеты либо могут иметь лишь одно простое направление, порожденное единственно свойственным каждой планете движением, либо могут иметь сложное направление, вытекающее из сочетания этого первого движения с другим, общим у них с Солнцем. В последнем случае планеты походили бы на тела, движущиеся на плывущем корабле. Это вопросы, выяснению которых не может помочь опыт, и, значит, мы не можем узнать абсолютного направления какой-нибудь планеты. Следовательно, мы должны ограничиться суждением об относительном направлении и движении небесных светил, руководствуясь одними лишь наблюдениями. Наши гипотезы будут тем удачнее, чем точнее будут наши наблюдения.

Первое, еще грубое наблюдение заставило людей думать, что Солнце, планеты и неподвижные звезды вращаются вокруг Земли. Это дало начало гипотезе Птолемея. Но сделанные в последние столетия наблюдения показали, что Юпитер и Солнце вращаются вокруг своей оси, а Меркурий и Венера вращаются вокруг Солнца. Эти наблюдения показывают, что Земля тоже может обладать двумя движениями: одним — вокруг себя самой, другим — вокруг Солнца. С тех пор гипотеза Коперника была подтверждена как наблюдениями, так и явлениями, которые она объясняла проще всякой другой гипотезы. Исследователи захотели пойти дальше и определить, какие круги описывают планеты; на этот вопрос ответили, руководствуясь первой видимой картиной явлений, и пред-

положили, что Солнце находится в центре этих кругов <sup>78</sup> 78  
Но, сравнивая это предположение с результатами наблюдений, убедились в его ошибочности и поняли, что Солнце не может находиться в центре кругов, описываемых планетами. Продолжая тщательно наблюдать явления, составляя гипотезы лишь постольку, поскольку их подсказывают наблюдения, и исправляя их лишь в той мере, в какой наблюдения этого потребуют, астрономы сумеют создать теории, все более и более простые и в то же время способные объяснить все большее число явлений. Мы видим, таким образом, что если их гипотезы не указывают абсолютного направления и движения небесных светил, то они все же дают нам нечто равноценное, поскольку они объясняют видимую картину движения планет. Благодаря этому они становятся столь же полезными, как и математические гипотезы.

Физические гипотезы наталкиваются на большие трудности. Они опасны, если делать их недостаточно осторожно, и часто в физике невозможно придумать рациональные гипотезы.

Мы живем на каком-то атоме, вращающемся в одном из уголков вселенной, и кто мог бы при этих условиях подумать, что философы поставили себе целью найти в физике первые элементы вещей, объяснить образование всех явлений и раскрыть механизм всего мира? Нужно слишком многого ожидать от успехов физики, чтобы воображать, будто удастся когда-нибудь произвести достаточное количество наблюдений для создания всеобщей системы. Чем больше материалов доставит опыт, тем больше будет чувствоваться, чего не хватает для столь грандиозного начинания: всегда найдутся явления, которые требуется открыть. Одни слишком далеки от нас, чтобы их можно было наблюдать, а другие зависят от столь тонкого механизма, что он от нас ускользает. Не зная этого, мы не сумеем добраться до истинных причин, которые производят и связывают в одну систему небольшое число известных нам явлений. Действительно, так как все взаимосвязано, то объяснение наблюдаемых нами вещей зависит от бесконечного множества других, которые нам никогда не удастся наблюдать. Таким образом, составляя гипотезы, мы не можем исчерпать всех предположений и не располагаем правилами, устанавливающими, как выбрать лучшее из выдвинутых предположений.

Пусть не говорят, что наблюдаемых нами вещей

достаточно, чтобы вообразить себе те вещи, которых мы не можем наблюдать; что, комбинируя одни с другими, мы сможем представить себе еще новые вещи и что, переходя таким образом от причины к причине, мы сможем разгадать и объяснить все явления, хотя опыт доставляет нам знание лишь немногих из них. Подобная теория не имела бы под собой твердой почвы, принципы ее изменялись бы по прихоти воображения каждого философа, и никто не мог бы быть уверенным, что он обладает истиной.

Впрочем, когда вещи таковы, что мы не можем наблюдать их, воображение не может сделать ничего лучшего, как представить их нам по образцу тех вещей, которые мы наблюдаем. Но как убедить нас в том, что придуманные нами первоначала (principes) — это первоначала природы, и на каком основании могли бы мы утверждать, что природа умеет делать то, что она от нас скрывает, только таким же способом, как и то, что она нам открывает? Нет аналогии, которая позволила бы нам отгадать тайны природы, и, по всей вероятности, если бы она сама раскрыла их нам, мы увидели бы мир, совершенно отличный от того мира, какой мы видим. Химики, например, напрасно кичатся тем, что пришли посредством анализа к первым элементам: ничто не доказывает, что принимаемое ими за простой и однородный элемент не является на самом деле соединением разнородных первоначал.

Мы видели, что арифметика дает правила для проверки истинности какого-либо предположения лишь благодаря тому, что она дает нам возможность проанализировать так полно числа всякого рода, что мы можем добраться до их первых элементов и проследить весь процесс их образования.

Если бы физик мог таким же образом проанализировать какой-нибудь из предметов, которыми он занимается, например человеческое тело; если бы наблюдения привели его к первой пружине, сообщающей движение всем прочим, и позволили ему проникнуть в механизм каждой части, тогда он мог бы создать систему, объясняющую все то, что мы наблюдаем в себе. Но мы различаем в человеческом теле лишь самые грубые и самые заметные части, да и то можем наблюдать их лишь тогда, когда смерть скроет от нас весь механизм их деятельности. Другие же представляют ткань из столь нежных и тонких волокон, что мы не в состоянии ничего разобрать здесь; мы не можем понять ни принципа

их деятельности, ни причины производимых ими действий. Если одно-единственное тело представляет для нас загадку, то какой загадкой должна быть вся вселенная? •

Поэтому что думать о затее Декарта, когда при помощи движущихся кубов он намеревается объяснить возникновение мира и образование тел и всех явлений? Когда философ пытается из своего кабинета привести в движение материю, он волен распоряжаться ею, ничто не оказывает ему сопротивления. Действительно, воображение видит все, что ему угодно, и ничего больше. Но такие произвольные гипотезы не проливают света ни на одну истину; наоборот, они задерживают прогресс наук и становятся очень опасными благодаря распространяемым ими ошибкам. Подобным неопределенным и туманным предположениям следует приписать химеры алхимиков и невежество, в каком в течение ряда веков коснели физики.

Заблуждения, порождаемые этим методом, особенно дают себя знать в практических науках. Примером этого является медицина.

Так как мы не знаем основ жизни и здоровья, то эта наука состоит сплошь из догадок, т. е. предположений, которые невозможно доказать, а случаи болезни так разнообразны, что нельзя найти двух случаев, относительно которых можно быть уверенным, что они вполне одинаковы. Врачи, следующие критикуемому мною методу, делают из медицины науку, постоянно руководствующуюся определенными принципами. Они сводят все к принятым ими общим предположениям и не считаются ни с темпераментом больных, ни с какими бы то ни было обстоятельствами, которые могли бы противоречить их гипотезам. Поэтому они виновники всех тех бедствий, которые, естественно, должно причинять незнание этих вещей.

К несчастью, этот метод бесконечно облегчает им практику медицинского искусства. При наличии общей системы нет такой болезни, в причины которой они не проникли бы, кажется, с первого взгляда и средств против которой они не увидели тотчас же. То, что их предположения применимы ко всему, придает им к тому же уверенный вид и способность без труда судить обо всем, заменяющую у них, по нашему мнению, знание.

Несмотря на бесполезность и опасные следствия общих гипотез, физики весьма неохотно отказываются от них. Они не перестают превозносить гипотезы астрономов, надеясь таким образом придать авторитет своим собственным, но



в действительности как различные гипотезы этих двух видов!

Астрономы ставят себе задачей измерить относительное движение небесных светил, т. е. занимаются исследованием, при котором можно надеяться на успех. Физики же хотят открыть, каким образом образовалась и сохраняется вселенная и каковы первоначала вещей; это пустое любопытство, которое ничего, кроме неудачи, принести не может.

Астрономы исходят из достоверного принципа, а именно что непременно вращаются либо Солнце, либо Земля. Физики же начинают с принципов, о которых они никогда не смогут составить себе точных идей.

Если они говорят, что из частей, составляющих тела, каждая обладает особенной сущностью, то у них нет никакой идеи, соответствующей слову *сущность*. Если они говорят, что все части материи одинаковы и что они образуют различные тела в зависимости от различных принимаемых ими форм и от количества получаемого ими движения, то они не могут определить ни фигуры, ни движения их. Но чего добились мы, если мы знаем, что первоначала тел обладают некоторой сущностью, некоторой фигурой и некоторым движением, но не можем указать точно, каковы эта сущность, эта фигура и это движение? Много ли прибавляет подобное знание к тому, что говорили древние исследователи о скрытых качествах?

Астрономам достаточно предположить существование протяжения и движения. Мы видели, что они ограничиваются объяснением видимой картины движения небесных светил и составляют свои системы с большой осторожностью.

Критикуемые мною гипотезы физиков ставят себе целью дать нам проникнуть в природу протяжения, движения и всех тел; они являются делом людей, которые обыкновенно мало наблюдают или даже пренебрегают ознакомлением с наблюдениями других исследователей. Мне рассказывали об одном из таких физиков, который, кичась знанием некоего принципа, объясняющего все химические явления, осмелился сообщить свои идеи одному талантливому химику. Последний, любезно выслушав его, сказал ему, что имеется, однако, одна трудность, а именно что факты совсем не таковы, как это себе представляет физик. *Отлично, — возразил физик, — сообщите их мне, чтобы я мог их объяснить.* Этот ответ

прекрасно характеризует человека, пренебрегающего ознакомлением с фактами на том основании, что он будто бы знает объяснение всех явлений, каковы бы они ни были. Только неопределенные и туманные гипотезы могут сообщить человеку столь мало обоснованную самоуверенность.

Если бы даже, говорят физики <sup>79</sup>, наши предположения были ложны или малодостоверны, то все же ничто не мешало бы пользоваться ими, чтобы прийти к важным познаниям. Так, при возведении здания пользуются машинами, которые становятся бесполезными, когда постройка закончена. Разве мы не обязаны картезианской теории прекраснейшими и важнейшими открытиями, сделанными либо с намерением подтвердить ее, либо с намерением опровергнуть ее? Прославленными примерами этого являются опыты Гюйгенса, Бойля, Мариотта, Ньютона относительно воздуха, соударения тел, света и цветов.

На это я отвечу, во-первых, что предположения являются по отношению к теории тем, чем фундамент является по отношению к зданию. Поэтому не вполне правильно сравнивать их с машинами, которыми пользуются при постройке зданий.

Во-вторых, я утверждаю, что открытия, сделанные относительно воздуха, соударения тел, света и цветов, обязаны опыту, а не произвольным гипотезам некоторых философов. Сама по себе система Декарта породила лишь заблуждения. Она привела нас к некоторым истинам лишь косвенным образом, именно тем, что, затронув любознательность, она побудила произвести некоторые опыты. Надо надеяться, что в этом смысле окажутся когда-нибудь полезными и теории современных физиков. Потомство будет только благодарно людям, согласившимся заблуждаться, чтобы доставить ему случай приобрести самому, при разоблачении их ошибок, знания, которые оно получило бы от них, если бы они вели себя более благоразумно.

Значит, надо изгнать из физики все гипотезы? <sup>80</sup> Разумеется, нет. Но было бы не очень мудро принимать их без разбору; особенно следует остерегаться самых замысловатых гипотез, ибо то, что лишь замысловато, не просто, а истина, несомненно, проста.

Декарт, чтобы построить вселенную, просит у бога лишь материю и движение. Но когда этот философ хочет осуществить то, что он обещает, он лишь замысловат.

Сначала он справедливо замечает, что части материи должны стремиться двигаться по прямой и что, если они не встречают препятствий, все они будут продолжать движение в этом направлении.

Затем он предполагает, что все заполнено, или скорее умозаключает об этом из того понятия, какое он себе составил о теле, и видит, что части материи, пытаясь двигаться во всевозможных направлениях, должны препятствовать движению друг друга. Значит, они будут неподвижны? Нет. Декарт замысловато объясняет, каким образом они будут двигаться кругообразно и образуют различные вихри.

Ньютон нашел чересчур много затруднений в этой системе. Он отбросил заполненность всего пространства как предположение, с которым нельзя примирить движение. Не пытаясь построить мир, он довольствовался тем, что наблюдал его: задача менее прекрасная, чем та, какую поставил перед собой Декарт, или скорее менее дерзкая, но более мудрая.

Он, следовательно, не намеревался отгадать или выдумать первоначала природы. Если он понимал преимущества системы, объясняющей все, он понимал и нашу неспособность создать такую систему. Он наблюдал и искал, нет ли среди явлений такого, которое можно было бы рассматривать как первопричину, т. е. как первое явление, способное объяснить прочие явления.

Если бы он нашел такое явление, то создал бы систему более ограниченную, чем система природы, но настолько обширную, насколько обширными могут быть наши знания. Объектом объяснения для Ньютона были обращения небесных тел.

Этот философ производил наблюдения и доказал, что всякое тело, движущееся по кривой, обязательно подчиняется действию двух сил: той, которая вынуждает его двигаться по прямой, и той, которая каждое мгновение отклоняет тело от прямой.

Таким образом, он предположил наличие этих двух сил во всех телах, вращающихся вокруг Солнца. Первую он называет центробежной силой, вторую — *тяготением*.

Это произвольное, не лишенное оснований предположение. Поскольку всякое движущееся тело стремится двигаться по прямой, оно, очевидно, может отклониться от этого направления, чтобы описать кривую вокруг центра,

лишь подчиняясь второй силе, постоянно направляющей его к центру окружности.

Ньютон не обозначает эту последнюю силу словом *толчок*, потому что если в движении небесных тел имеет место толчок, то несомненно по меньшей мере, что его невозможно наблюдать, и ничто не указывает на наличие этого толчка. Ньютон называет эту силу *тяготением*, потому что тяготение обнаруживает себя в тяжести. В самом деле, на поверхности Земли все части [материи] обладают весом, влекущим их к общему центру; на известном расстоянии от этой поверхности тело все еще обладает весом, влекущим его к тому же центру. Дело будет обстоять так же и на большем расстоянии. Следовательно, Луна обладает весом, влекущим ее к Земле; значит, Земля и Луна обладают весом, влекущим их к Солнцу; и т. д. Мы видим, что аналогия, наблюдение и расчет довершают эту систему, изложенную мною в другом месте\*.

Картезианцы упрекают Ньютона в том, что у нас нет идеи тяготения. В этом они правы, но они без всякого основания считают более понятной гипотезу толчка. Если ньютонианцы не могут объяснить, каким образом притягиваются друг к другу тела, то они со своей стороны могут потребовать от картезианцев объяснения движения, сообщаемого при ударе. Если речь идет только о действиях, то они известны; мы знаем примеры притяжения, как и примеры толчка. Если же дело идет о первоначале, то оно одинаково неизвестно в обеих теориях.

Картезианцам это первоначало столь мало известно, что они вынуждены предположить, будто бог поставил себе законом самому приводить в движение всякое тело, получающее толчок от другого тела. Но почему бы ньютонианцам не предположить, что бог установил закон, по которому тела притягиваются к центру с силой, обратно пропорциональной квадрату расстояния между ними? Таким образом, дело сводится к тому, чтобы узнать, какой из этих двух законов предписал себе бог, и я не вижу оснований считать в этом отношении картезианцев более осведомленными.

Существуют гипотезы, лишенные основания: они построены на сравнении двух вещей, которые в действительности не похожи друг на друга, и поэтому эти гипотезы невозможно ясно понять. Но так как они дают представле-

---

\* «Об искусстве рассуждения».

ние об известного рода механизме, то они объясняют вещь почти так же, как ее объяснил бы подлинный механик [построивший этот механизм], если бы мы с ним познакомились. Предположения могут использоваться, когда они обладают тем преимуществом, что делают более осязательной практическую истину и научают нас извлекать из нее выгоду. Но надо выдавать их лишь за то, чем они являются; этого как раз и не делают <sup>81</sup>.

Допустим, например, что желают доказать, что легкость мышления, подобно всем прочим привычкам, приобретается упражнением и что следует стараться приобрести ее как можно раньше. В таком случае сначала принимают в качестве принципов такие бесспорные факты: 1) что движение есть причина всех изменений, происходящих в человеческом теле; 2) что органы тем более гибки, чем больше их упражняют.

Затем предполагают, что все фибры человеческого тела — это маленькие каналы, в которых циркулирует особая (*très subtile*) жидкость (животные духи), изливающаяся в ту часть мозга, где находится седалище ощущений, и оставляющая там различные следы; что следы эти связаны с нашими идеями, которые они вызывают, и отсюда заключают, что, чем легче они вызываются, тем меньше встречаем мы препятствий для мышления.

В-третьих, указывают, что мозговые фибры, вероятно, очень нежны и мягки у детей, что с возрастом они твердеют, крепнут и принимают известную консистенцию; наконец, что старость, с одной стороны, делает их столь негибкими, что они уже не подчиняются действию животных духов, а с другой — высушивает тело до того, что не хватает духов для преодоления сопротивления фибров.

Если принять эти предположения, то нетрудно представить себе, как можно приобрести привычку мыслить. Я предоставляю слово Мальбраншу, ибо эта теория принадлежит ему более чем кому-либо другому.

«...Мы не можем, — говорит он \*, — быть внимательными к какой-нибудь вещи, если не вообразим ее или живо не представим ее в мозгу своем. Для того же, чтобы мы могли вообразить предметы, нам необходимо заставить какую-нибудь часть мозга приспособиться к этому, т. е. нам надо сообщить ей некоторое движение, чтобы образовать в мозгу отпечатки, с которыми связаны идеи, представляющие нам

---

\* «Разыскания истины», кн. II, ч. II, гл. 1.

эти предметы. Стало быть, если мозговые фибры несколько затвердели, то они будут способны лишь к таким движениям, которыми обладали раньше; так что душа не может вообразить, а следовательно, быть внимательной к тому, к чему она хотела бы, а только к тому, что ей привычно.

Отсюда следует заключить, что очень полезно упражняться в размышлении над всякого рода предметами, чтобы приобрести известный навык думать, о чем хочешь. Ибо подобно тому как благодаря постоянному упражнению в игре на музыкальных инструментах мы приобретаем большую легкость во всевозможных движениях пальцев наших рук и большую беглость, так и части нашего мозга, движения которых необходимы для того, чтобы вообразить то, что мы желаем, приобретают путем навыка способность легко сгибаться, в силу чего мы воображаем желаемое с большой легкостью, скоростью и даже отчетливостью».

Эта гипотеза дает Мальбраншу возможность объяснить еще многие другие явления. Между прочим, он объясняет ею различие между умами людей. Для этого ему достаточно соединять обилие или скудость, быстроту или медленность движений, большую или меньшую величину животных духов с нежностью и грубостью, влажностью и сухостью и гибкостью мозговых фибров. Действительно, «если воображение состоит не в чем ином, как в способности души создавать образы предметов, оттискивая их, так сказать, в фибрах своего мозга, то, чем крупнее и отчетливее будут отпечатки (*vestiges*) животных духов, составляющие эти образы, тем ярче и отчетливее вообразит душа эти предметы. Подобно тому как размеры, глубина и отчетливость какой-нибудь гравюры зависят от силы, с какой действует резец, и от того, как поддается ему медь, так и глубина и отчетливость отпечатков воображения зависят от силы, с какой движутся животные духи, и от устройства мозговых фибров; к существующему здесь разнообразию и сводится почти вся та громадная разница, какую мы замечаем между умами»<sup>82</sup>.

Все эти объяснения остроумны, но думать, что таким путем мы получаем точное представление о том, что происходит в мозгу, — значит сильно заблуждаться. Подобные гипотезы не показывают истинной причины явлений, они не способны привести к открытиям, и роль их должна ограничиваться тем, чтобы сделать наглядными истины, в которых опыт не позволяет сомневаться.

В астрономии гипотезы носят совершенно иной характер. Астроном обладает идеями небесных светил, направления, которому он подчиняет их движение, и вытекающих отсюда явлений. Но Мальбранш только несовершенно представляет себе животные духи, их движение во всем теле и оставляемые ими в мозгу следы. Природа сообразуется с предположениями астронома и как будто охотнее раскрывается перед ним. Физику же она позволяет заметить только, что законы механики являются основой всех изменений, происходящих в человеческом теле, и если система животных духов имеет какое-нибудь отношение к истине, то лишь потому, что она содержит в себе учение о некоторого рода механизме. Может ли отношение быть более неопределенным и туманным?

Когда система дает истинное объяснение явлений, все частности ее интересны. Но гипотезы, о которых мы говорим, становятся нелепыми, когда их творцы берут себе за правило развивать их очень подробно. Действительно, чем больше они умножают свои туманные объяснения, тем более они, кажется, кичатся тем, что проникли в тайны природы, и им не прощают этого заблуждения. Таким образом, гипотезы этого рода следует излагать кратко, и подробными они должны быть лишь настолько, насколько это нужно для того, чтобы сделать истину наглядной. Нетрудно решить, вполне ли свободен Мальбранш в этом отношении от упреков.

В своей «Логике»\* я объяснил чувствительность и память, а следовательно, все привычки ума. Это система, в которой я рассуждаю о предположениях; но все они таковы, что на них указывает аналогия. Явления там развиваются естественно, они объясняются весьма просто. Вместе с тем, признаюсь, предположения, подобные моим, поскольку в их пользу говорит лишь аналогия, не обладают такой очевидностью, какой обладают предположения, в пользу которых говорит и которые подтверждает сам опыт. Ибо если аналогия может запретить сомневаться в известном предположении, то сделать его очевидным может один лишь опыт. Не следует также считать все истины, в которых не сомневаются, очевидными<sup>83</sup>.

Электрические тела показывают нам множество явлений. Тела эти притягивают или отталкивают друг друга, испускают лучи света, искрятся, зажигают спирт,

---

\* Ч. I, гл. 9.

вызывают сильные сотрясения и т. д. Если пожелать придумать какую-нибудь гипотезу для объяснения этих явлений, то она должна обнаружить между ними столь явную аналогию, чтобы все они объясняли друг друга. Опыт показывает нам подобную аналогию между некоторыми из этих явлений. Мы наблюдаем, например, что электрическое тело притягивает незлектрические тела и отталкивает тела, которым сообщили электричество. Мы наблюдаем далее, что наэлектризованное тело теряет всю свою силу, когда к нему прикасаются ненаэлектризованным телом. Факты эти целиком объясняют движение листочка, колеблющегося между пальцем, который касается его, и трубкой, отталкивающей его. Листочек удаляется от трубки, когда ему сообщено электричество; он приближается к ней, когда теряет электричество благодаря прикосновению пальца.

Опыт, показывая нам некоторые факты, объясняемые другими фактами, дает нам образец того способа, которым гипотеза должна была бы объяснять все факты. Таким образом, чтобы убедиться в пригодности какого-нибудь предположения, достаточно рассмотреть, согласуется ли даваемое им объяснение некоторых явлений с теми объяснениями, которые опыт дает для других явлений; объясняет ли оно их все без исключения, и нет ли наблюдений, не подтверждающих его. Когда все эти условия имеются налицо, то, несомненно, гипотезы содействуют прогрессу физики.

Таким образом, не следует запрещать применение гипотез людям, живой ум которых иногда упреждает опыт. Их догадки — если только они не выдают их за нечто большее — могут указать путь для дальнейших исследований и привести к открытиям. Но их следует убедить принять все необходимые предосторожности и никогда не упорствовать слепо в сделанных ими предположениях. Если бы Декарт выдал свои идеи только за догадки, то это все же явилось бы поводом произвести известные наблюдения, но, выдав их за истинную теорию мира, он ввел в заблуждение всех тех, кто принял его принципы, и поставил препятствия на пути к прогрессу истины.

Из всех этих размышлений следует, что из гипотез можно извлечь различные выгоды в зависимости от различных случаев, когда их употребляют.

Во-первых, они не только полезны, но даже необходимы, когда можно исчерпать все предположения и когда



существует правило для того, чтобы узнать удачное предположение. Примеры этого доставляет математика.

Во-вторых, нельзя обойтись без них в астрономии. Однако употребление их здесь должно ограничиваться объяснением видимых движений небесных светил. Таким образом, в астрономии они уже менее полезны, чем в математике.

В-третьих, их не следует отвергать, если они могут облегчить наблюдения или сделать более наглядными истины, засвидетельствованные опытом. Таковы некоторые физические гипотезы, если раскрыть их настоящее значение. Но наиболее совершенные гипотезы, которыми могут пользоваться физики; — это те, на которые указывают наблюдения и которые дают объяснения всех явлений, аналогичные объяснениям, доставляемым в некоторых случаях опытом.

### ГЛАВА XIII

#### О ГЕНИИ ТЕХ, КТО, НАМЕРЕВАЯСЬ ДОБРАТЬСЯ ДО ПРИРОДЫ ВЕЩЕЙ, СОСТАВЛЯЕТ АБСТРАКТНЫЕ СИСТЕМЫ ИЛИ НЕОСНОВАТЕЛЬНЫЕ ГИПОТЕЗЫ

Если обратить внимание на чрезмерную любознательность людей, на высокомерие, мешающее им заметить границы нашего разума, и на усвоенную ими с детства привычку рассуждать о неопределенных понятиях, то не покажется особенно удивительным великое множество абстрактных систем и неосновательных гипотез; получивших у людей восторженное признание.

Опыт должен был бы раскрыть глаза на это злоупотребление. Но люди, находясь под влиянием предрассудков, считали чем-то гениальным составление подобного рода систем или воскрешение какой-нибудь давно уже забытой системы.

Действительно, философы, являющиеся образцами в этой области, сделали все, чтобы создать у людей такую иллюзию. Будучи более поэтами, чем философами, они приписывают реальность решительно чему угодно. Они касаются лишь поверхности вещей, но рисуют ее в самых ярких красках. Они ослепляют, а думают, что просвещают; они обладают лишь воображением, но их, не колеблясь, считают людьми высшего ума.

Источник воображения кроется в связи между идеями,

благодаря которой одни идеи оказываются поводом для пробуждения других. Если связь более сильна, то идеи пробуждаются быстрее и воображение живее; если связь охватывает большее количество идей, то идеи всплывают в большем числе и воображение обширнее. Таким образом, воображение обязано своей живостью силе связи идей, а своей обширностью — множеству идей, всплывающих по поводу одной какой-нибудь идеи.

Благодаря тесной связи абстрактных понятий с чувственными идеями, в которых они берут свое начало, воображение от природы склонно представлять их нам в чувственных образах. Поэтому-то его и называют воображением, ибо воображать — это все равно что делать ощутимым посредством образов. Таким образом, эта духовная операция получила свое название не от своей первоначальной функции пробуждать идеи, а от своей более бросающейся в глаза функции облекать их в образы, с которыми они связаны. Языки предоставляют много примеров этого рода, и они предоставили бы нам их столько же, сколько существует слов, если бы можно было добраться до их первоначальных значений.

Самое большое преимущество воображения заключается в том, что оно представляет нам все идеи, имеющие какое-либо отношение к вопросу, которым мы занимаемся, и способные содействовать его развитию или стройному изложению. Таков принцип, которому дух обязан всей своей тонкостью, всей своей плодovitостью и всей своей обширностью. Но если бы вопреки нашему желанию идеи пробуждались в слишком большом количестве; если бы идеи, которые должны были быть наименее связанными, оказались связанными столь сильно, что наиболее далекие от интересующего нас вопроса представлялись бы столь же легко или легче, чем другие идеи, или если бы даже идеи оказались связанными не по своей природе, а в силу тех обстоятельств, при которых связываются между собой самые разнородные идеи, то мы стали бы отклоняться в сторону, не замечая этого; мы предположили бы отношения там, где их вовсе нет; мы приняли бы за точную идею какой-нибудь неопределенный образ, а за одну и ту же идею — диаметрально противоположные идеи. Таким образом, нужна еще другая духовная операция, чтобы направлять, задерживать, окончательно останавливать деятельность воображения и предупреждать отклонения и заблуждения, которые оно неминуемо должно вызывать.

Эта вторая операция есть анализ: он разлагает вещи и вскрывает все то, что воображение предполагает в них без всяких оснований.

Люди, над которыми господствует воображение, мало пригодны для философских исследований. Привыкнув плохо наблюдать, они тем более самоуверенны в этих вопросах. Они никогда ни в чем не сомневаются. Проблема, в которой обнаруживаются какие-либо трудности, не может представлять для них ничего привлекательного. При своей поверхности они ценят лишь поэтические красоты, рассыпая их без разбору, и речь их представляет какую-то мешанину из метафор и вычурных выражений, которых они сами часто не понимают.

Наоборот, те, у которых столь слабое или столь медлительное воображение, что они слабо чувствуют связь абстрактных понятий с чувственными идеями, не способны наслаждаться той смесью, которую поэты делают из этих идей. Этим холодным умам ничто не кажется более детским, чем фикции, в которых воплощают известность, славу и заставляют двигаться или действовать столь отвлеченные существа. Их интересует лишь сущность вещей. Они любят предаваться исследованию; они решаются на что-нибудь с крайней медлительностью; они видят и все же сомневаются, и если они способны иногда разоблачать заблуждения других людей, то мало способны открывать истину; а еще менее способны представить ее в изящном виде.

Таким образом, ум, страдающий от избытка или недостатка воображения, очень далек от совершенства. Для того чтобы он ни в чем не нуждался, воображение и анализ должны умерять друг друга и уступать друг другу в зависимости от обстоятельств. Воображение должно доставлять философу поэтические красоты, не отнимая ничего от точности; анализ же должен доставлять точность поэту, не отнимая ничего от поэтических красот. Человек, у которого удачно сочетались бы обе эти операции, мог бы соединять в себе самые противоположные таланты. По мере того как все более удаляются от этой золотой середины, приближаясь к той или другой из обеих крайностей, по мере этого начинают обнаруживаться противоположные таланты с большими или меньшими недостатками.

Надо было бы находиться в этой золотой середине, чтобы указать каждому человеку его место. Не станем ожидать, чтобы среди нас когда-нибудь появился столь

просвещенный судья; но, если бы он даже и появился, сумели ли бы мы его узнать? Зато легко узнать умы, образующие крайности.

Ясно, например, что философы, которых я критикую, не придерживаются этой золотой середины, где интеллект обнаруживается во всем своем совершенстве. Ясно также, что если они удаляются от нее, то не потому, что владеют столь полезным в науках и лишенным только поэтических красот точным анализом. Таким образом, они близки к той крайности, где царит воображение. Следовательно, они не обладают интеллектом того типа, которого требуют интересующие их вопросы. Но разве это не все равно что быть совсем лишенным ума?

Хотя под гением понимают обыкновенно наивысшую степень совершенства, до которой может подняться человеческий ум, слово это употребляется в самых разнообразных смыслах, ибо каждый пользуется им в соответствии со своим способом мышления и с обширностью своего ума. Чтобы считаться у толпы гением, достаточно обладать искусством изобретать. Разумеется, это качество очень важно, но к нему следует еще прибавить точный ум, постоянно избегающий ошибок и обращающийся с истиной так, чтобы сделать ее познаваемой.

Если строго придерживаться этого понятия, то не следует надеяться найти истинных гениев. Мы не созданы от природы для непогрешимости. Философы, которым дают это звание, умеют изобретать; им нельзя отказать даже в свойствах гения, когда они исследуют вопросы, которые они изображают новыми, благодаря делаемым ими при этом открытиям и тому способу, каким они их представляют. Все, о чем рассуждают лучше других, присваивают себе. Но если они не ведут нас дальше известных уже идей, то это лишь умы, стоящие выше посредственности, люди в лучшем случае талантливые. Если они заблуждаются, то это люди с ложным направлением ума; если они переходят от заблуждения к заблуждению, нанизывая их друг на друга, создавая из них системы, то это визионеры. История философии дает примеры и тех и других.

Однако когда мы приступаем к чтению этих философов, то слава, которую снискало им их воображение, предрасполагает нас в их пользу. Мы рассчитываем на то, что они сообщат нам тысячи разнообразных знаний, и, склоняясь скорее к мысли, что нам самим не хватает ума, чем к подозрению, что его недостает им, мы делаем со своей

стороны все усилия, чтобы понять их. Может быть, было бы лучше и для нас, и для истины подходить к чтению трудов с диаметрально противоположным умонастроением. Во всяком случае несомненно, что если их хотят понять, то следует хорошо различать понятия «достигать» и «воображать» и довольствоваться тем, чтобы воображать себе большинство вещей, которые, по их мнению, они представляют себе. Стремиться к большему было бы так же неразумно, как неразумно было бы, читая следующие прекрасные стихи Малерба <sup>84</sup>:

Бедняк в своей хижине, в которой его защищает соломенная  
крыша, подчинен ее законам;

И стража, бодрствующая у ворот Лувра,  
не защищает от нее наших королей, —

желать представить себе, каким образом стражи могут удалить смерть от трона и предохранить от нее наших королей. Мы вместе с Малербом можем представить себе, что все люди смертны, но олицетворение смерти, противопоставление ей стражей — ибо они поставлены для удаления от трона всякого человека, который мог бы посягнуть на величие королей, — все это вещи, которые он, подобно нам, мог только вообразить.

Этот пример тем более годится для пояснения моей мысли, что большинство заблуждений философов вытекает из отсутствия у них тщательного различения того, что воображаешь, и того, что представляешь себе, и из того, что они решили, будто они представляют себе вещи, которые в действительности находились лишь в их воображении. Таков преобладающий в их рассуждениях недостаток.

Это не значит, что я намереваюсь отнять у тех, кто создает абстрактные системы, всю славу, которая им воздается. Есть такие сочинения этого рода, которые заставляют нас восхищаться ими. Они похожи на дворцы, в которых вкус, забота об удобствах, великолепие, пышность соперничали бы между собой в том, чтобы создать шедевр искусства, но которые покоились бы на столь ненадежном фундаменте, что они держались бы, по видимому, каким-то волшебством. Архитектору, конечно, воздали бы похвалу, сильно умеряемую критикой его неблагоразумия. Мысль построить столь великолепное здание на столь шатком фундаменте считалась бы величайшим безумием, и, хотя оно было бы плодом усилий какого-нибудь высокоодаренного ума и апартаменты были

бы расположены в нем в удивительном порядке, никто не был бы настолько безрассуден, чтобы поселиться в нем.

Из этих соображений можно сделать вывод, что следует быть очень осторожным при чтении философов. Самое надежное средство обезопасить себя от таких систем заключается в том, чтобы исследовать, каким образом они могли быть созданы. Пробный камень для определения заблуждения и истины заключается в следующем: доберитесь до их происхождения, изучите, каким образом они проникли в человеческий дух, и вы сумеете прекрасно отличить их друг от друга. Критикуемые мною философы недостаточно знакомы с употреблением этого метода.

#### *ГЛАВА XIV*

### **О ТЕХ СЛУЧАЯХ, КОГДА МОЖНО СОЗДАВАТЬ СИСТЕМЫ НА ОСНОВАНИИ ПРИНЦИПОВ, УСТАНОВЛЕННЫХ ОПЫТОМ**

Если исходить из той единственно правильной идеи, которую следует составить себе о системе, то очевидно, что лишь в неточном смысле можно называть системами те произведения, в которых намереваются объяснить природу при помощи некоторых абстрактных принципов.

Когда гипотезы составлены согласно указанным нами правилам, они могут быть основанием системы. Мы показали выше преимущества таких гипотез.

Но чтобы система не оставляла желать лучшего, следует расположить различные части какого-либо искусства или какой-либо науки в таком порядке, чтобы они объясняли друг друга и чтобы все они относились к некоторому хорошо установленному первому факту, от которого одного они и зависят. Этот факт явится принципом системы, потому что он будет ее началом.

Было бы, очевидно, бесполезно пытаться расположить их таким образом, если бы не все они были известны и если бы мы не знали всех отношений между ними. Порядок, который мы вообразили бы себе для известных частей, не подходил бы к неизвестным, и по мере приобретения новых знаний мы сами заметили бы недостаточность слишком поспешно принятых принципов.

Те, кто, будучи свободен от предрассудков, пытался составлять системы, могут по собственному опыту убедиться в правильности сказанного мною. Они должны признать,

что, пока они не раскрыли в достаточной мере область (matière), которую они хотели объяснить, принципы их не были твердо установлены. Они вынуждены были расширять их, суживать, изменять и уточняли их лишь по мере того, как, глубже изучая свой объект, они стали лучше различать все части его.

Таким образом, напрасно стали бы пытаться составлять системы относительно областей, недостаточно глубоко изученных. Что же сказать о создании систем относительно других областей, в которые нельзя проникнуть? Предположим, что кто-нибудь не имеющий никакого представления о часовом деле и даже о механике захотел объяснить ход часов. Сколько бы он ни наблюдал звуки, издаваемые ими через определенные промежутки времени, и сколько бы он ни следил за движением часовой стрелки, но, не зная статики, он не смог бы рационально объяснить эти явления.

Посоветуйте ему произвести наблюдения над явлениями, приведшими к изобретению часового искусства; тогда он сможет вообразить себе механизм, который произвел бы приблизительно те же явления, ибо нельзя считать абсолютно невозможным, чтобы искусство, успехи которого представляют собой результат труда ряда лиц, было создано одним-единственным человеком.

Наконец, вскройте перед ним эти часы, объясните ему их механизм, и он тотчас схватит расположение всех частей, он увидит, каким образом они действуют друг на друга, и доберется до первой пружины, от которой они зависят. Только с этого момента он будет достоверно знать истинную систему, объясняющую произведенные им наблюдения.

Философ, изучающий природу, подобен этому человеку. Таким образом, мы приходим к выводу, что мы можем составлять истинные системы лишь в тех случаях, когда у нас имеется достаточно наблюдений, чтобы уловить связь явлений. Но мы видели раньше, что мы не в состоянии наблюдать ни элементов вещей, ни первых пружин живых тел, мы можем наблюдать лишь весьма отдаленные следствия их. Следовательно, лучшие принципы, которые можно иметь в физике, — это явления, объясняющие другие явления, но зависящие в свою очередь от неизвестных причин.

Нет такой науки, нет такого искусства, в которых невозможно составлять системы; но в одних ставят себе целью объяснять явления, а в других — готовить

возникновение явлений и порождать их. Первую цель преследует физика, вторую — политика. Есть науки, как, например, химия и медицина, ставящие обе эти задачи.

Искусства также можно разделить на два рода в соответствии с теми конкретными задачами, которые они ставят. Для получения известных эффектов придумали рычаги, блоки, колеса и другие машины. Таким образом, в механических искусствах начали с фактов, которые должны были служить принципами для некоторой системы.

Наоборот, в изящных искусствах для получения эффектов руководились только вкусом, затем стали искать принципы и кончили тем, чем начали в других искусствах. Даваемые здесь правила скорее могут объяснить явления, чем научить производить их.

Таковы случаи, когда системы могут иметь в качестве принципов факты. Остается только рассмотреть вопрос о предосторожностях, с какими следует создавать их.

Я начну с политических систем как наименее совершенных.

## ГЛАВА XV

### О НЕОБХОДИМОСТИ СИСТЕМ В ПОЛИТИКЕ, О ЦЕЛЯХ И ПРЕДОСТОРОЖНОСТЯХ, С КАКИМИ СЛЕДУЕТ ИХ СОСТАВЛЯТЬ

Если существует область, где с предубеждением относятся к системам, то это политика. Публика всегда судит лишь на основании фактов, и так как она часто оказывалась жертвой разных проектов, то она ничего так не боится, как составления проектов. Однако возможно ли управлять государством, если не охватить с одной общей точки зрения всех частей его и если не связать их друг с другом так, чтобы они стали двигаться гармонично под действием одной и той же пружины? В подобном случае приходится порицать не системы, а поведение тех, кто составляет их.

Замыслы министра не смогут быть полезными, они будут часто даже пагубными, если им не будет предшествовать тщательное исследование всего того, что важно для внутренней и внешней политики правительства; достаточно одного какого-нибудь непредвиденного обстоятельства, чтобы они закончились неудачей<sup>85</sup>.



Нация представляет собой некоторое искусственное тело. Задача власти, заботящейся о сохранении ее, — поддерживать гармонию и силу во всех членах. Власть — механик, который должен чинить пружины и исправлять всю машину так часто, как этого требуют обстоятельства. Но найдется ли благоразумный человек, который рискнул бы исправлять вещь, не изучив предварительно ее механизма? Не рисковал ли бы тот, кто сделал бы подобную попытку, все более и более портить эту вещь?

Таким образом, министр, который не умеет охватить всех частей государства, который не видит их взаимного действия, породит бóльшие злоупотребления, чем те, против которых он хочет бороться. Помогая одной группе граждан, он станет вредить другой. Заботясь о мануфактуре, он забудет о земледелии; помогая дворянству, он погубит купечество. Вскоре равновесие окажется нарушенным, все сословия перемешаются между собой, граждане станут руководствоваться только своим честолюбием, управление государством будет все более и более ухудшаться, и, наконец, государство погибнет.

Дворяне, члены магистратуры, духовенство, купцы, финансисты, писатели и всякого рода ремесленники — таковы различные сословия граждан. Согласно системе того, кто управляет ими, каждый должен быть столь счастливым, как только может, но так, чтобы от этого не страдало общее благо целого. В этом случае государственное устройство будет наиболее крепко. Это предполагает две вещи: подобающее поведение по отношению к народу, которым управляют, и подобающее поведение по отношению к соседним державам.

Чтобы руководить народом, надо установить дисциплину, поддерживающую совершенное равновесие между всеми сословиями и заставляющую находить интерес каждого гражданина в интересе общества. Надо сделать так, чтобы граждане, действуя с различными намерениями и составляя себе каждый свои особенные системы, необходимо соотносились с целями общей системы. Поэтому министр должен учитывать богатство и деятельность различных классов так, чтобы помогать всем им, не вредя ни одному из них; этим он добьется успеха, если никогда не будет оказывать покровительство лишь отдельным классам. Только от этого зависит единство, которое может поддержать равновесие между всеми частями государства.

Установив таким образом порядок, министр сумеет приблизительно оценить силы и ресурсы государства, но пока еще не будет знать, с какими предосторожностями он должен использовать их против врагов. Могущественным делает народ как слабость его соседей, так и его собственная сила. Учитывая эти вещи, министр узнает, как он должен вести себя по отношению к иностранным державам.

Свои расчеты он должен строить не просто на основании естественных богатств соседних стран и промышленной деятельности их жителей, а главным образом на основании природы их правительств, ибо именно это составляет силу или слабость народа. Таким образом, для него необходимо знать планы правителей, их системы, если они таковыми обладают, а иногда даже ничтожные придворные интриги. Часто самые незаметные вещи являются причиной великих переворотов, и если добраться до источника злоупотреблений, приводящих государства к гибели, то обыкновенно можно заметить какой-нибудь пустяк, которого не считали нужным остерегаться, ибо не предвидели всего значения его.

Король, получив эти сведения, не должен составлять себе двух разрозненных и как бы отделенных друг от друга систем: одной — по отношению к своему народу, другой — по отношению к чужим странам. Во всем своем поведении он должен преследовать только одну цель, и его система по отношению к чужим странам должна быть настолько подчинена системе, которую он предписал себе для внутреннего управления, чтобы они обе составляли только одну систему. Благодаря этому он станет настолько могущественным, насколько смогут позволить обстоятельства.

Очевидно, что система, составленная согласно этим правилам, полностью соответствует положению вещей. Поэтому если это положение изменится, то придется соответственно изменить и систему, иначе говоря, вводимые изменения должны так удачно сочетаться с тем, что остается в прежнем виде, чтобы между отдельными частями общества продолжало сохраняться равновесие. Это может быть выполнено с успехом лишь тем, кто придумал или по крайней мере в совершенстве изучил эту систему.

Но так как правители не всегда обладают всеми необходимыми познаниями, то народ часто страдает от производимых изменений. Поэтому он скоро проникается предубеждениями против всяких нововведений, и, исходя

из того, что новые планы какого-нибудь министра потерпели неудачу, начинает думать, что и планы других министров постигнет та же участь. Надо придерживаться, говорят, того, что было заведено нашими отцами; этого было достаточно в их время, почему бы не довольствоваться этим и сейчас?

Люди, проникнутые подобными предрассудками, не желают понять, что механизм, достаточный для приведения в движение простейшей машины, уже не годится, если последняя становится очень сложной.

Вначале общества состояли лишь из небольшого числа равных между собой граждан. Гражданские и военные власти обладали привилегиями лишь во время отправления своих функций; после этого они возвращались обратно в класс обыкновенных граждан. Таким образом, для граждан не было ничего выше закона. В дальнейшем общества разрослись, число граждан увеличилось и равенство нарушилось. Тогда постепенно возникли различные сословия — сословие военных, сословие гражданских властей, купцов и т. д., и каждое из этих сословий заняло свое место в соответствии с приобретенным им авторитетом. Во времена равенства у всех граждан был только один и тот же интерес, и для управления ими было достаточно небольшого числа очень простых законов. Когда же равенство уничтожилось, интересы начали изменяться, по мере того как росло число сословий, и первые законы оказались уже недостаточными. Достаточно одного этого соображения, чтобы понять, что невозможно при помощи одной и той же системы управлять обществом в период его возникновения и в эпохи роста или упадка, через которые оно проходит.

Поэтому нельзя критиковать тех, кто желает внести изменения в дело управления; но им следует посоветовать приобрести все познания, необходимые для того, чтобы производить изменения лишь в соответствии с положением вещей.

Особенно трудное положение создается для какого-нибудь короля или министра тогда, когда после нескольких царствований, ознаменованных дурным управлением, начинает казаться, что уже нет ни какого-нибудь плана, ни даже принципов. В этом случае возникает масса злоупотреблений, и, чем больше стараются найти средства против них, тем больше препятствий приходится преодолеть.

Чтобы составить себе в подобном случае систему, не

следует искать в своем воображении плана наиболее совершенной системы правления, так можно сочинить только роман. Надо изучить характер народа, исследовать нравы и обычаи, вскрыть злоупотребления. Наконец, следует сохранить то, что будет найдено хорошим, и заменить то, что будет найдено плохим, но это надо делать методами, как можно более согласующимися с нравами граждан. Министр может нарушать последние лишь в тех случаях, когда у него будет достаточно авторитета, чтобы предупредить опасности, естественно порождаемые слишком быстрыми переворотами. Не раз ему придется отказаться от мысли сразу искоренить какое-нибудь злоупотребление; он как будто будет терпеть его, борясь с ним лишь окольными путями. Одним словом, он будет так удачно комбинировать изменения со всем тем, что останется в прежнем виде, и с властью, которую он будет иметь; что они произойдут незаметно или по крайней мере с одобрения части граждан и без риска сопротивления со стороны тех, кто им враждебен.

Те, кто не соблюдает всех этих предосторожностей при реформе дела управления, рискуют ускорить гибель государства. Проекты их, в которых учитывается лишь часть того, на что они должны были бы обратить внимание, неизбежно окажутся ошибочными <sup>86</sup>.

Но прежде всего необходимо хорошо все видеть, я хочу сказать — видеть без предрассудков; а это трудно, особенно для верховной власти. Ибо в демократии у верховной власти одни лишь капризы; в аристократии носитель верховной власти — тиран; в монархии обычно носитель верховной власти слаб, и его слабость не гарантирует ни от капризов, ни от тирании. Обозрев века истории, вы утвердитесь в той максиме, что мнение правит миром. Но чем же является мнение, как не предрассудком? Вот что руководит верховной властью.

Каждое правительство имеет максимы, или скорее каждое правительство ведет себя таким образом, как будто у него есть максимы, а их у него часто нет, или оно не знает, что обладает ими. Оно, не ведая того, следует обычаю и, отдавая себе отчета в том, что оно делает, поступает так, как поступало прежде. Так получается, что обычно народы обманываются относительно своих подлинных интересов и обрушиваются одни на других. Ничто, таким образом, не может их научить. Я отнюдь не утверждаю, что не следует пытаться их просветить: ибо просвещение всегда приносит

какие-то благие результаты. Оно принесет такие результаты по крайней мере тем народам, которые сохраняют благонравие.

## ГЛАВА XVI

### ОБ УПОТРЕБЛЕНИИ СИСТЕМ В ФИЗИКЕ

Так как физики должны ограничиваться составлением систем для тех частей физики, которые им известны, то единственная задача их должна заключаться в том, чтобы наблюдать явления, улавливать связь между ними и добираться до тех явлений, от которых зависят некоторые другие. Но эта зависимость не может заключаться в каком-то неопределенном отношении: явления следует объяснить настолько полно, чтобы стало наглядным их образование.

Первое из замечаемых нами явлений — протяжение; второе — движение, производящее путем модификации протяжения множество других явлений. Но из того, что мы не можем пойти дальше этого, не следует заключать, что существуют только протяжение и движение, и не следует также пытаться объяснить эти явления. Нам недоставало бы для этого опыта, и мы могли бы сочинить только абстрактные принципы, ненадежность которых мы уже раньше видели.

Очень важно наблюдать по возможности все те действия, которые движение может произвести в протяжении, и в особенности подметить изменения, испытываемые им при переходе от одного тела к другому. Но для того чтобы в опыты не вкрались ни ошибки, ни излишние подробности, следует останавливаться лишь на том, о чем можно себе составить отчетливые идеи. Поэтому не следует пытаться определить то, что называют *силой* какого-нибудь тела: это название вещи, идеи которой мы не имеем. Чувства дают нам идею движения, мы судим о его скорости, мы измеряем его относительные степени, рассматривая пространство, проходимое в определенный промежуток времени, — чего же больше? Какой свет могут пролить на наши наблюдения тщетные попытки познать эту силу, которую мы считаем причиной движения? Слово *сила* можно употреблять только в одном случае, именно когда рассматривают какое-нибудь тело как силу по отношению к другому телу, на которое она действует. Так, например, лошади являются силой по отношению к экипажу, который

они везут; но в этом случае указанный термин не выражает причины движения, он указывает только на некоторое явление.

Поэтому станем тщательно различать случаи, в которых можно наблюдать движущиеся тела. Что это: твердые тела или жидкости, упругие или неупругие? Каковы тела, которые сообщают им движение; какова среда, в которой они движутся? Будем сравнивать скорости и массы, и заметим, в каких пропорциях сообщается, увеличивается, уменьшается движение, когда оно затухает и каким образом оно принимает различные направления. Если наряду с собиранием явлений мы станем располагать их в таком порядке, чтобы первые из них объясняли последние, то мы увидим, как они проливают свет друг на друга. При этом мы поймем, какие опыты нам остается сделать, это укажет нам на них и побудит нас составить предположения, которые часто будут подтверждаться наблюдениями. Таким путем мы мало-помалу откроем различные законы движения и сведем к небольшому числу те явления, которые должны служить в качестве принципов. Может быть, мы найдем даже какой-то один закон, который заменит все законы, ибо он будет применим ко всем случаям. Тогда наша система станет настолько совершенной, насколько это возможно, и для той части физики, которая занимается движением тел, не останется ничего более желать.

Таким образом, в физике все заключается в объяснении фактов фактами. Когда недостаточно одного факта для объяснения всех аналогичных ему, то следует взять их два, три или больше. Правда, система, в которой принципы становятся столь многочисленными, еще очень далека от совершенства, однако не следует пренебрегать ее употреблением. Показывая связь между некоторым количеством явлений, она может привести к открытию такого явления, которое сумеет объяснить их все. Но основное правило — не допускать ничего, что не было бы подтверждено хорошо поставленными опытами.

Можно привести не один пример, показывающий, как некоторые факты способны объяснить другие факты и подсказать опыты, содействующие успехам физики.

Древние философы не могли объяснить явление подъема воды над своим уровнем в насосе и ряд других явлений. Под влиянием предрассудка, будто воздух обладает абсолютной легкостью, они приписывали все эти

явления какой-то боязни пустоты, якобы свойственной природе. Подобный принцип не был ни ясен, ни способен привести к открытиям. Поэтому только тогда, когда он показался сомнительным, физики решили произвести опыты, которым они обязаны познанием истинного принципа этих явлений. Галилей наблюдал явления в насосах и, убедившись, что вода поднимается в них лишь до высоты в 32 фута и что выше этого трубка остается пустой, решил, что истинная причина этого явления неизвестна. Торричелли стал искать ее. Ему мы обязаны первым опытом с опрокинутой трубкой, в которой ртуть держится на высоте в  $27\frac{1}{2}$  дюймов. Он сравнил этот столб ртути со столбом воды с тем же основанием и высотой в 32 фута. Оказалось, что они обладают в точности одинаковым весом. Он предположил тогда, что они поддерживаются лишь потому, что каждый из них находится в равновесии со столбом воздуха. Это было первым доказательством того, что воздух обладает весом.

Один знаменитый человек, проживший достаточно времени для того, чтобы прославиться, но слишком мало для того, чтобы добиться успехов в физике, — именно Паскаль — понял, как важно было бы доказать правильность предположения Торричелли. Он решил, что если воздух обладает весом, то его давление должно быть равным давлению жидкости, что оно должно уменьшаться и увеличиваться в зависимости от высоты атмосферы и что, следовательно, столбы, имеющиеся в трубке Торричелли, будут более или менее высокими в зависимости от большей или меньшей высоты места, где производится опыт. Для решения этого вопроса была выбрана гора Пюи-де-Дом в Оверни, и факты подтвердили правильность рассуждения Паскаля.

Установив тяжесть воздуха, можно было естественно объяснить факты, заставившие сочинить учение о том, будто природа боится пустоты. Но это было не единственным преимуществом названного принципа.

Повторяя часто опыт Торричелли, вскоре заметили изменения в высоте ртути в трубке. Это показало, что тяжесть воздуха не остается постоянно неизменной; стали наблюдать степени ее изменения и придумали барометр — инструмент, действие которого в настоящее время известно всем.

Чтобы еще лучше объяснить явления, вызываемые тяжестью воздуха, стали искать средства получить

пространство, из которого выкачан воздух. Создали пневматическую машину \* и тогда обнаружили ряд новых явлений, подтвердивших учение о тяжести воздуха и объясняемых этим учением.

Именно таким образом принцип должен объяснять вещи и приводить к открытиям. Было бы желательно, чтобы физики употребляли всегда лишь принципы этого рода. Что же касается предположений, которые не могут стать предметом наблюдений, то мы видели, насколько ограничена возможность употребления их физиками \*\*.

Между гипотезами и фактами, служащими в качестве принципов, имеется та разница, что гипотеза становится тем более недостоверной, чем более открывают явлений, которых она не объясняет. Между тем факт остается всегда одинаково достоверным, и он не может перестать быть принципом тех явлений, которые он однажды объяснил. Если имеются факты, которых он не объясняет, то их не следует отбрасывать; надо стараться отыскать явления, связывающие их с первыми фактами и образующие из всего одну-единственную систему.

Существует также большое различие между физическими принципами и политическими. Первые — это факты, в которых не позволяет сомневаться опыт, вторые же не всегда обладают этим преимуществом. Часто сложность обстановки и необходимость принять быстрое решение заставляют государственного деятеля руководствоваться тем, что лишь вероятно. Вынужденный предвидеть или подготовить будущее, он не может обладать такими же знаниями, какими обладает физик, который размышляет лишь над тем, что он видит. Физикам можно строить системы лишь в частных случаях; политика должна иметь общие задачи и охватывать все части дела управления. В физике никогда не рано отвергнуть дурные принципы; здесь не приходится принимать предосторожностей и следует немедленно принимать те принципы, которые доставляет опыт. В политике же следует сообразоваться с обстоятельствами; здесь не всегда можно сразу отбросить существующую плохую систему, приходится принимать предосторожности и лишь медленно подвигаться вперед, к более совершенной системе.

Я не говорю об употреблении систем в химии, медицине

---

\* Отто Герике был первым изобретателем ее <sup>87</sup>.

\*\* Гл. 12.



и т. д. Науки эти являются, собственно говоря, частями физики, так что метод их должен быть тем же самым. Впрочем, все образованные люди знают об успехах, каждодневно достигаемых в химии, а приемы проницательных людей, занимающихся этой наукой в наши дни, представляют собой методы, подобающие этой отрасли знания <sup>88</sup>.

75

## ГЛАВА XVII

### ОБ УПОТРЕБЛЕНИИ СИСТЕМ В ИСКУССТВАХ

Искусства делятся на две группы. В одну входят все изящные искусства, в другую — все механические искусства.

Механика учит нас заставлять служить нам силы, наблюдаемые в телах <sup>89</sup>. Механика основана на законах движения, и, подражая природе, она, подобно природе, производит явления.

Таким образом, в механике системы следуют тем же правилам, что и в физике. В сложной машине, например в часах, имеется непрерывная цепь причин и следствий, началом (principe) которой является первая причина, или непрерывная цепь явлений, объясняющихся первым из них. Вселенная тоже представляет собой лишь большую машину.

Если, таким образом, понятно, как строится система в физике, то понятно, как она строится в механике, и наоборот. Наблюдение, в значительной мере проливающее свет на элементы механики, свидетельствует о том, что все машины представляют собой лишь различные трансформации рычага. Я дал этому объяснение в «Искусстве рассуждать». В этом сочинении я даже показал, что, по Ньютону, система мира сводится к равновесию.

В механических искусствах мы можем чего-либо достичь лишь в той мере, в какой мы наблюдаем природу, поскольку мы можем действовать подобно природе лишь после того, как заметили, как она действует. Следовательно, наблюдение предшествует рождению этих искусств.

Напротив, изящные искусства, кажется, предшествуют наблюдению, и необходимо, чтобы они достигли известных успехов, чтобы можно было привести их в систему, так как они в меньшей мере наше творение, нежели творение природы. Она кладет начало этим искусствам, формируя нас, и, когда мы задумываемся над тем, чтобы отдать себе

отчет в этих искусствах, природа их уже усовершенствована.

Все эти искусства являются, собственно, развитием наших способностей. Наши способности определены нашими потребностями, а они порождены нашей организацией. Следовательно, природа, организовав нас, начала все [что в нас есть]. В своей «Логике» я также доказал, что природа — наш первый учитель в искусстве мыслить.

В самом деле, если дана организация, дан и язык жестов, и в моей «Грамматике» показано, как по образцу этого языка формируются обычные языки.

Сразу же, как только возникают языки, аналогия возникающая вместе с ними, начинает непрестанно развиваться и обогащать их. Аналогия, так сказать, показывает в тех знаках, которые впервые были найдены, все прочие знаки, какие еще можно найти.

В этой аналогии заложена величайшая связь идей, и эта связь становится принципом, дающим рассуждению величайшую ясность, величайшую точность, а каждой мысли — ее обозначение. С того момента, как мы овладели искусством давать всякой мысли обозначение, мы владеем системой, охватывающей все жанры стиля. В этом можно убедиться; прочитав мое «Искусство письма».

С того момента, как мы сумели дать рассуждению величайшую ясность и величайшую точность, мы владеем искусством рассуждения, поскольку я доказал, что искусство это сводится к хорошо построенному языку.

Таким образом, все эти искусства сливаются в искусстве речи; они являются лишь развитием одной и той же системы, имеющей свою первопричину, или свое начало, в нашей организации.

Мы не умеем добраться до первопричины наших действий, мы не можем увидеть, как они зачинаются в том способе, каким мы организованы. Поэтому искусство речи, искусство письма, искусство рассуждения, искусство мышления формируются и совершенствуются без нашего ведома. Короче говоря, они представляются творением инстинкта, а когда они усовершенствованы, мы приписываем их таланту. Но инстинкт и талант могут иметь своей первопричиной только организацию. Инстинкт — это организация, дающая всем одни и те же способности. Талант же — это организация, дающая одним то, в чем она отказывает другим.

Одаренные люди, усовершенствовавшие искусство

речи; несомненно, наблюдают за теми, кто их слушает, и замечают то впечатление, какое они производят на своих слушателей. На основе этого они могут усвоить, что такие-то действия дают такие-то результаты, но не могут узнать, почему они дают такие результаты. И искусство это для них лишь совершаемое на ощупь действие, в котором они сами не умеют дать себе отчет. Так развивают свои таланты поэты и ораторы.

Чтобы заподозрить, что они владеют каким-то искусством, необходимо, чтобы они уже достигли в этой области известного успеха. Тогда им приписывают большее искусство, чем то, каким они обладают. А так как, естественно, стремятся найти в их произведениях какие-то правила, то множат такие правила соразмерно наблюдениям, которые, как представляется, удалось над ними произвести. Таким образом возникает множество правил, множество исключений и множество плохих книг о первоначальных основаниях искусства. Правильные первоначальные основания не будут разработаны до той поры, пока не будут учтены правила, управляющие нашим способом понимания; ибо, несомненно, не зная ума человеческого, им не руководят или плохо руководят. Особенно вредило сочинениям этого рода то, что они никогда не начинают с рассмотрения возникновения [данного искусства]; то, что полагали, будто определения и аксиомы являются принципами; то, что рассматривали синтез как метод построения теории.

Я вовсе не говорил о музыке, живописи, скульптуре и т. д., но понятно, что эти искусства следует трактовать так же, как и другие, если понятно, что есть и может быть лишь один правильный метод.

## ГЛАВА XVIII

### СООБРАЖЕНИЯ ОТНОСИТЕЛЬНО СИСТЕМ И СПОСОБА ИЗУЧЕНИЯ НАУК

Обыкновенно склонны считать, что абстрактный и трудный одно и то же; вот чего я не понимаю. Но я понимаю, что существуют писатели, которых невозможно понять не потому, что они абстрактны, а потому, что они не умеют анализировать абстрактные идеи, которые сами же и создали, — две вещи, которые не следует смешивать. Если, как я полагаю, мною доказано, что правильно

тракуемая наука есть лишь хорошо построенный язык, то нет науки, которая была бы не под силу разумному человеку, поскольку всякий хорошо построенный язык есть понятный язык. Если вы меня постоянно не понимаете, это происходит вследствие того, что я не умею писать. А если вам иногда случается не понимать меня, это происходит из-за того, что я иногда плохо пишу, так что вините одного меня, если вы меня не понимаете; я же буду винить вас лишь тогда, когда вы невнимательно прочтете меня.

В самом деле, почему бы абстрактным идеям быть трудными? Мы не смогли бы разговаривать, не создавая таких идей. Но если мы в наших рассуждениях непрерывно их создаем, то почему мы не сумеем их создавать, обучаясь чему-либо?

Но, скажут, наука... Ну что же! Наука, несомненно, требует неослабного внимания. Но если вы способны быть внимательным, почему внимание окажется непостижимым? Почему оно окажется даже трудным? Вы хорошо преодолели другие трудности, когда в детстве изучили свой язык.

Правильно тракуемая наука есть хорошо построенная система. Но в системе имеются вообще две вещи — принципы и их следствия.

Каковы бы ни были принципы, раз они однажды приняты, трудно уловить лишь вытекающие из них следствия. Надо быть очень рассеянным или предубежденным, чтобы следствия ускользнули от нашего взора; для нас же естественно быть последовательными.

Даже когда мало задумываются над выбором принципов — явление довольно обычное, — системы создаются сами собой. Рассмотрите ум человеческий — вы увидите, что в каждом столетии взгляды народа, так же как и взгляды философов, представляют собой систему. Вы заметите, что от одного предрассудка естественно переходят к другому, от одного мнения к другому, от одного заблуждения к другому, так же как переходят от одной истины к другой. Ибо дурные системы создаются не иначе, чем хорошие.

С какой легкостью должны мы создавать системы, вы поймете, если учтете, что сама природа создала систему из наших способностей, потребностей и вещей, относящихся к нам. Согласно этой системе мы мыслим, согласно этой системе возникают и сочетаются наши мнения, каковы бы они ни были. Как же могли бы наши мнения не образовать

системы? Несомненно, подобные системы будут найдены у самых первобытных и самых невежественных народов. Но если дурные системы последовательны и тем не менее создаются столь естественно и столь легко, то ясно, что хорошая система не может быть труднопонимаемой из-за заключенных в ней следствий. Значит ли это, что трудно понять ее принципы?

— Я согласен, что лучшая система будет понята лишь с трудом, если для ее объяснения избирают синтез. И это не удивительно, поскольку этот метод всегда заставляет начинать с непонятного.

Но когда систему развивают посредством анализа, начинают с принципа, с начала, и это начало так просто, что с его помощью хорошая система строится с такой же легкостью, как и плохая. От открытия к открытию переходят при этом естественно: для этого достаточно обладать последовательным умом. Откуда же может возникнуть трудность? Ибо надо согласиться, что известная трудность все же существует.

Когда вы изучаете новую для вас науку, то, если она хорошо излагается, ее начала должны быть несколько более легкими, потому что вас ведут от известного к неизвестному. Таким образом вас побуждают находить в тех знаниях, которыми вы располагали раньше, такие вещи, какие вас заставляют заметить впервые, и кажется, что вы их знали до того, как обучились им.

Между тем, чем легче начало, тем больше вы спешите двигаться дальше: вы поняли начало и полагаете, что этого вам хватит. Но заметьте, что вам предстоит изучить язык, а языком не овладеешь, увидев слова лишь раз: надо говорить на этом языке, надо сделать его привычным для себя. Поэтому не удивляйтесь, если после того, как вы поняли первую главу, вы встретите некоторые затруднения при понимании второй, которую вы прочли слишком поспешно. Если вы будете продолжать поступать таким образом, вам будет еще труднее понять третью главу. Поэтому начинайте медленно и считайте, что все вам будет легко, если вы освоитесь с началом.

Однако остается еще одна трудность, и она велика. Она обусловлена тем, что еще до того, как вы приступили к изучению наук, вы уже пользуетесь их языком, и пользуетесь им плохо. Потому что, кроме нескольких слов, которые для вас новы, их язык — это ваш язык. Но согласитесь, что часто вы говорите на своем языке, сами не

понимая, что вы говорите, или — самое большее — вы понимаете себя приблизительно. Однако этого для вас достаточно, и этого достаточно для других, потому что они расплачиваются с вами той же монетой. По-видимому, чтобы поддерживать беседу между собой, мы молчаливо соглашаемся, что слова замещают идеи, подобно тому как в игре жетоны замещают деньги. И хотя все в один голос осуждают тех, кто играет безрассудно, не будучи осведомлен о цене жетонов, всякий может безнаказанно говорить, не будучи обучен цене слов.

Вы хотите, чтобы изучение наук давалось вам легко? Начинайте с изучения своего языка.

**ТРАКТАТ  
ОБ ОЩУЩЕНИЯХ**

## *ВАЖНОЕ ПРЕДУПРЕЖДЕНИЕ ЧИТАТЕЛЮ*

Я забыл предупредить читателя об одной вещи, о которой я должен был бы упомянуть. Может быть, мне следовало бы повторить ее в нескольких местах предлагаемого труда. Но я рассчитываю на то, что настоящее заявление сможет заменить эти повторения, не имея в то же время их неудобств. Итак, я предупреждаю читателя, что очень важно поставить себя на место статуи, которую мы собираемся наблюдать. Надо начать существовать вместе с ней, обладать только одним органом чувств, когда у нее будет только один такой орган; приобретать лишь те идеи, которые она приобретает; усваивать лишь те привычки, которые она усваивает, — одним словом, надо быть лишь тем, что она есть. Она сумеет судить о вещах подобно нам лишь тогда, когда будет обладать всеми нашими органами чувств и всем нашим опытом, а мы сумеем судить подобно ей лишь тогда, когда мы предположим, что мы лишены всего того, чего ей не хватает. Я полагаю, что читатели, которые поставят себя на ее место, без труда поймут предлагаемый труд; другие же читатели выдвинут против меня бесчисленные возражения.

В данный момент еще трудно понять, что представляет собой та статуя, которую я собираюсь наблюдать, и настоящее предупреждение, несомненно, покажется неуместным, но это только лишний довод в пользу того, чтобы обратить на него внимание и в дальнейшем помнить о нем.

## *ПЛАН ПРЕДЛАГАЕМОГО ТРУДА*

Мы не способны вспомнить то неведение, с которым родились на свет: это состояние, не оставляющее после себя никаких следов. Мы вспоминаем, что не знали чего-то, лишь в том случае, если вспоминаем, что мы ему научились; а чтобы заметить то, чему мы учимся, надо уже знать кое-что: надо чувствовать себя уже имевшим некоторые идеи, чтобы заметить, что имеешь идеи, которых раньше не имел. Эта сознательная память, благодаря которой для нас в настоящее время так заметен переход от



одного познания к другому, не может восходить до наших первых познаний; наоборот, она их предполагает, и в этом — источник нашей склонности считать их рожденными вместе с нами. Утверждение, что мы научились видеть, слышать, вкушать, обонять, осязать, кажется самым диковинным парадоксом вследствие того, что в настоящее время мы уже не вынуждены учиться пользоваться своими органами чувств; кажется, будто природа сообщила нам способность пользоваться ими в то самое мгновение, когда она их создала, и что мы всегда пользовались ими без всякой выучки.

Я находился во власти этих предрассудков, когда опубликовал свой «Опыт о происхождении человеческих знаний»<sup>1</sup>. Рассуждения Локка о слепорожденном, которому сообщили бы чувство зрения, не освободили меня от этих предрассудков, и я защищал против этого философа тезис о том, что глаз в силу своей природы судит о фигурах, величинах, положениях и расстояниях.

Вы, сударыня<sup>2</sup>, знаете, кому я обязан светом знаний, рассеявшим наконец мои предрассудки; Вы знаете долю участия в предлагаемом труде одной особы<sup>3</sup>, которая была так дорога Вам и так достойна Вашего уважения и Вашей дружбы\*. Ее памяти я посвящаю этот труд, и я обращаюсь к Вам, чтобы одновременно иметь удовольствие говорить о ней и переживать горечь утраты. Да увековечит этот памятник воспоминание о вашей взаимной дружбе и о выпавшей на мою долю чести снискать уважение вас обеих!

Но разве я не могу рассчитывать на этот успех, когда я вспоминаю, в какой мере этот трактат принадлежит ей? Самые верные и тонкие из изложенных в нем взглядов — продукт ее пронизательного ума и ее живого воображения — двух качеств, которые она соединяла в себе в такой степени, в какой они кажутся почти несовместимыми. Она поняла необходимость рассмотреть в отдельности наши чувства, в точности различить идеи, какими мы обязаны каждому из них, и исследовать, в какой последовательности они обучают друг друга и оказывают друг другу помощь.

Для выполнения этой задачи мы вообразили себе статую, внутренне организованную подобно нам и обладающую духом, лишенным каких бы то ни было идей. Мы

---

\* Она посоветовала мне взять в качестве эпитафии *Ut potero, explicabo* и т. д.

предположили, далее, что, сделанная снаружи из мрамора, она не способна пользоваться ни одним из своих чувств, и мы оставили за собой право пускать их в ход по нашему выбору, открывая их для различных впечатлений, которые они способны испытывать.

Мы решили начать с обоняния, ибо из всех чувств оно, кажется, меньше всего содействует росту познания человеческого духа. Затем мы исследовали другие чувства, и, рассмотрев их порознь и вместе, увидели, как статуя стала животным, способным заботиться о самосохранении.

Принцип, определяющий развитие ее способностей, очень прост; он содержится в самих ощущениях; действительно, так как все ощущения по необходимости либо приятны, либо неприятны, то статуя заинтересована в том, чтобы испытывать первые и избегать вторых. Легко убедиться, что достаточно этого интереса, чтобы дать начало операциям разума и воли. Суждение, размышление, желание, страсти и т. д. представляют собой не что иное, как само ощущение в его различных превращениях \*. Вот почему нам казалось бесполезным предполагать, что душа получает непосредственно от природы все те способности, которыми она наделена. Природа дает нам органы, чтобы предупредить нас при помощи удовольствия о том, к чему мы должны стремиться, а при помощи страдания — о том, чего мы должны избегать. Но она ограничивается этим, предоставляя опыту научить нас приобретать привычки и закончить начатую ею работу.

Наш предмет исследования нов и показывает всю простоту средств, какие использует творец природы. Разве можно не восхищаться тем, что достаточно было сделать человека чувствительным к удовольствию и страданию,

---

\* Но могут возразить, что у животных имеются ощущения и, однако, их душа не обладает теми же самыми способностями, какими обладает человек. Это верно, и в предлагаемом труде будет выяснена причина этого. Орган осязания у животных менее совершенен и, следовательно, не может быть для них окказиональной причиной (*cause occasionnelle*) всех тех операций, которые имеются у нас. Я говорю «окказиональной причиной», потому что ощущения представляют собой модификации самой души, а органы могут быть лишь окказиональными причинами. Отсюда философ должен заключить в соответствии с догматами веры, что душа животных существенно иного порядка, чем душа человека. Действительно, соответствовало ли бы божественной мудрости, чтобы дух, способный возвыситься до всякого рода познаний, способный открыть свои обязанности, иметь заслугу и вину, был подчинен телу, которое порождало бы в нем лишь способности, необходимые для сохранения животного?

чтобы породить в нем идеи, желания, привычки и таланты всякого рода?

Для развития всей этой теории надо, несомненно, преодолеть немало трудностей, и я нередко сознавал, насколько эта задача превосходит мои силы. Мадемуазель Ферран объяснила мне принципы, план и мельчайшие подробности труда, и я должен быть ей тем более признателен, что в ее намерения вовсе не входило ни просвещать меня, ни писать книгу. Она не замечала, что постепенно становится автором, а между тем она намеревалась только беседовать со мной о вещах, которыми я до некоторой степени интересовался. Поэтому она никогда не настаивала на своих взглядах, и если я почти всегда предпочитал их моим собственным первоначальным взглядам, то потому, что мне доставляло удовольствие сдаваться на доводы разума. Я слишком уважал ее, чтобы принимать их под влиянием каких-нибудь других мотивов, и она сама была бы этим оскорблена. Однако мне так часто приходилось признавать ее правоту, что иногда она начинала подозревать меня в излишней снисходительности. Она иногда упрекала меня в этом; по ее словам, она боялась испортить мой труд и, добросовестно исследуя взгляды, от которых я отказывался, желала бы убедить себя, что ее возражения не были основательными.

Если бы она сама взялась за перо, предлагаемый труд лучше показал бы, каковы были ее таланты. Но свойственная ей деликатность не позволила ей даже подумать об этом. Вынужденный приветствовать ее отказ письменно изложить свои взгляды, поскольку я учитывал лежавшие в основе ее решения мотивы, я в то же время порицал ее, ибо видел в ее советах то, что она хотела бы сделать сама. Таким образом, этот трактат представляет собой, к сожалению, лишь результат моих бесед с ней, и я боюсь, что не всегда сумел правильно изложить ее взгляды. Прискорбно, что она не смогла давать мне своих советов вплоть до того, как я приступил к изданию книги; особенно я сожалею о том, что имеются два или три вопроса, относительно которых мы с ней еще не договорились окончательно.

Будь жива м-ль Ферран, я не осмелился бы воздать ей должное, как это делаю теперь. Заботясь только о славе своих друзей и считая, что им принадлежит все то, чем она могла им в этом помочь, она не признала бы своей доли участия в предлагаемом труде, она не позволила бы мне указать на это, и я подчинился бы ей. Но неужели

в настоящее время я должен отказаться от удовольствия воздать ей должное? Ведь это все, что мне остается после потери этого мудрого советчика, просвещенного критика, надежного друга.

Вы, сударыня, Вы, которая будет скорбеть о ней всю свою жизнь,— Вы разделите со мной это удовольствие, и с Вами я люблю говорить о ней. Обе одинаково достойные уважения, вы обладали тем тактом, который позволяет понять цену любимого существа и без которого нельзя по-настоящему любить. Вы обладали разумом, правдивостью и мужеством, сблизившими вас. Эти качества скрепляли узы вашей дружбы, и во взаимном общении вы находили всегда то удовлетворение, которое является признаком добродетельных и чувствительных душ.

Это счастье должно было иметь конец, и в последние минуты Вашей подруге не оставалось другого утешения, кроме того, что ей не пришлось пережить Вас. Я видел, что она считала себя поэтому очень счастливой. Для нее было достаточно, что она будет жить в Вашей памяти. Ей приятно было наслаждаться этой мыслью, но она не желала бы, чтобы к памяти о ней примешивалась Ваша скорбь. Беседуйте иногда обо мне с мадам де Вассе, говорила она мне, но беседуйте радостно. Она знала, что в действительности скорбь не единственный признак сожаления и что в подобном случае, чем радостнее думаешь о друге, тем острее чувствуешь утрату.

Как счастлив я, сударыня, что она сочла меня достойным разделить с Вами эту скорбь и эту радость! Как горжусь я тем, что Вы того же мнения обо мне! Могли ли вы обе дать мне большее доказательство вашего уважения и вашей дружбы?

# ТРАКТАТ ОБ ОЩУЩЕНИЯХ

## ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

### ОБ ОЩУЩЕНИЯХ, КОТОРЫЕ НЕ СПОСОБНЫ САМИ ПО СЕБЕ СУДИТЬ О ВНЕШНИХ ПРЕДМЕТАХ

#### ГЛАВА I

##### О ПЕРВЫХ ПОЗНАНИЯХ ЧЕЛОВЕКА, ОБЛАДАЮЩЕГО ТОЛЬКО ОЩУЩЕНИЕМ ОБОНЯНИЯ

§ 1. Статуя, ограниченная чувством обоняния, может познавать лишь запахи идеями протяженности, фигуры или чего бы то ни было, находящегося вне ее или вне ее ощущений, как идеями света, звука, вкуса.

§ 2. По отношению к себе самой она не что иное, как запахи, которые она ощущает

Таким образом, она будет запахом розы, гвоздики, жасмина, фиалки в зависимости от предметов, которые станут действовать на ее орган обоняния. Одним словом, запахи в этом отношении представляют собой лишь ее собственные модификации (*modifications*) или состояния (*manières d'être*)<sup>4</sup>, и она не сможет считать себя чем-либо иным, ибо это единственные ощущения, к которым она способна.

§ 3. У нее нет никакой идеи материи

и пусть они подумают, как они могли бы предположить, что существует нечто похожее на то, что мы называем *материей*.

Познания нашей статуи, ограниченной ощущением обоняния, распространяются только на запахи. Она так же мало способна обладать идеями протяженности, фигуры или чего бы то ни было, находящегося вне ее или вне ее ощущений, как идеями света, звука, вкуса.

Если мы преподнесем ей розу, то по отношению к нам она будет статуей, ощущающей розу. Но по отношению к себе она будет просто самим запахом этого цветка.

Пусть философы, считающие столь очевидной истину, будто все материально, станут на минуту на ее место

§ 4. Нельзя быть ограниченным в своих познаниях. Таким образом, мы уже можем убедиться в том, что достаточно было бы увеличить или сократить число чувств, чтобы заставить нас высказывать суждения, совершенно отличные от тех, которые нам привычны; и наша статуя, ограниченная обонянием, может дать нам представление о классе существ, познания которого наименее обширны.

## ГЛАВА II

### ОБ ОПЕРАЦИЯХ РАЗУМА У ЧЕЛОВЕКА, ОБЛАДАЮЩЕГО ЛИШЬ ОБОНЯНИЕМ, И О ТОМ, КАК РАЗЛИЧНЫЕ СТЕПЕНИ УДОВОЛЬСТВИЯ И СТРАДАНИЯ ОКАЗЫВАЮТСЯ ПРИЧИНОЙ ЭТИХ ОПЕРАЦИЙ

§ 1. Статуя способна к вниманию. При первом же ощущении запаха способность ощущения нашей статуи целиком находится под впечатлением, испытываемым ее органом чувства. Это я называю вниманием.

§ 2. К наслаждению и страданию. С этого момента она начинает наслаждаться или страдать; действительно, если способность ощущения целиком поглощена приятным запахом, то мы испытываем наслаждение; если же она целиком поглощена неприятным запахом, мы испытываем страдание.

§ 3. Но не способна иметь желания. Но у нашей статуи нет еще никакого представления о различных изменениях, которые она может испытать. Поэтому она чувствует себя хорошо, не желая ничего лучшего, или чувствует себя плохо, не желая чувствовать себя хорошо. Страдание не может заставить ее желать блага, которого она не знает, точно так же как наслаждение не может заставить ее бояться неприятностей, которые ей также незнакомы. Следовательно, как бы неприятно ни было первое ощущение, даже если бы оно вызывало острое страдание в органе обоняния, оно не может породить желания.

Если у нас страдание всегда сопровождается желанием не страдать, то о статуе мы этого не можем сказать. Страдание вызывает в нас это желание лишь потому, что указанное состояние нам уже известно. Усвоенная нами

привычка рассматривать страдание как то, без чего мы существовали и без чего мы можем существовать, является причиной того, что мы не способны страдать, не испытывая тотчас же желания не страдать, и это желание неотделимо от связанного со страданием состояния.

Но статуя, которая в первый момент ощущает себя лишь благодаря испытываемому ею страданию, не знает, что она может перестать страдать, чтобы стать чем-то другим или вообще не существовать. У нее нет еще никакого представления об изменении, последовательности, длительности. Таким образом, она существует, не будучи в состоянии испытывать желания.

§ 4. Удовольствие и страдание как причина ее операций Когда она заметит, что может перестать быть тем, что она есть, чтобы снова стать тем, чем она была раньше, то из состояния страдания, которое она станет сравнивать с состоянием удовольствия, воспроизведенным ее памятью, у нее зародятся желания. Такова та уловка, благодаря которой удовольствие и страдание становятся единственной причиной, обуславливающей операции ее души и постепенно подготовляющей ее ко всем тем познаниям, к которым она способна; чтобы раскрыть предстоящее ей дальнейшее развитие, достаточно будет наблюдать удовольствия, которых она сможет пожелать, страдания, которых она должна будет бояться, и соответственно влияние тех и других.

§ 5. Насколько была бы ограничена статуя, если бы она не имела памяти Если бы у статуи не оставалось никакого воспоминания об испытанных ею модификациях, то каждый раз она думала бы, что ощущает впервые; целые годы терялись бы в каждом данном мгновении. Так как ее внимание было бы всегда ограничено одним-единственным состоянием, она никогда не могла бы сравнить между собой два таких состояния и судить об отношениях между ними. Она наслаждалась бы или страдала, не испытывая еще ни желания, ни страха.

§ 6. Зарождение памяти Но ощущаемый ею запах не исчезает полностью после того, как издающее запах тело перестает действовать на ее орган обоняния. Внимание, которое она обратила на него, удерживает его, и оно оставляет более или менее сильное впечатление в зависимости от степени сосредоточенности самого внимания. В этом заключается память.

**§ 7. Распределение способности ощущения между обонянием и памятью**

Когда наша статуя становится новым запахом, она еще продолжает обладать тем запахом, которым она была в предыдущее мгновение. Ее способность ощущения разделяется между памятью и обонянием; первая из этих способностей обращена к прошедшему ощущению, а вторая — к ощущению, имеющемуся налицо.

**§ 8. Таким образом, память есть лишь особая разновидность ощущения** Таким образом, у статуи имеются два способа ощущения, отличающиеся лишь тем, что один из них относится к имеющемуся налицо ощущению, а другой — к ощущению, которого больше нет, но впечатление от которого еще продолжается. Поскольку статуя не знает, что существуют предметы, действующие на нее, не знает даже, что она обладает некоторым органом чувств, то различие между воспоминанием о каком-то ощущении и ощущением, имеющимся налицо, есть для нее обыкновенно лишь различие между слабым ощущением того, чем она была, и ярким ощущением того, чем она является теперь.

**§ 9. Переживание воспоминания может быть более ярким, чем переживание ощущения**

Я говорю «обыкновенно», ибо воспоминание не всегда бывает слабым переживанием, а ощущение — ярким переживанием. Действительно, всякий раз, когда память рисует статуе ее прежние состояния с большой силой, а орган чувства, наоборот, испытывает слабые впечатления, переживание имеющегося налицо ощущения будет гораздо менее ярким, чем воспоминание об ощущении, которого больше нет.

**§ 10. Статуя различает в себе последовательность**

Таким образом, в то время как один запах представлен в обонянии благодаря воздействию некоторого издающего запах тела на орган обоняния, другой запах находится в памяти, ибо впечатление от другого пахучего тела существует в мозгу, куда оно передано органом обоняния. Переживая эти состояния, статуя чувствует, что она уже не то, чем она была; познание этого изменения заставляет ее относить первое состояние к моменту, отличному от того, когда она испытала второе состояние; и это заставляет ее проводить различие между тем, чтобы существовать определенным образом, и тем, чтобы вспоминать, что она существовала раньше другим образом.



§ 11. Каким образом статуя бывает активной и пассивной

Статуя активна по отношению к одному из своих способов ощущать и пассивна по отношению к другому. Она активна, когда вспоминает о каком-нибудь ощущении, потому что причина, напоминающая ей об этом, именно память, заключается в ней. Она пассивна в тот момент, когда она испытывает какое-либо ощущение, ибо вызывающая его причина находится вне ее, именно в издающих запахах телах, действующих на ее орган обоняния \*.

§ 12. Статуя не может провести различия между этими двумя состояниями

Но статуя, не будучи в состоянии догадаться о действии на нее внешних предметов, не может провести различия между причиной, находящейся в ней, и причиной, находящейся вне ее. Все ее модификации по отношению к ней таковы, как если бы она была обязана ими себе самой, и независимо от того, испытывает ли она некоторое ощущение или только вспоминает его, она никогда не замечает ничего другого, кроме того, что она находится или находилась раньше в таком-то состоянии. Следовательно, она не способна заметить никакого различия между состоянием, когда она активна, и состоянием, когда она совершенно пассивна.

§ 13. Память становится для нее привычкой

Однако чем чаще станет упражняться память, тем легче она будет действовать. Благодаря этому статуя приобретает привычку вспоминать без труда изменения, которые она испытала, и делить свое внимание между тем, что она есть, и тем, чем она была. Действительно, привычка есть не что иное, как способность легко повторять то, что делаешь, а легкость эта приобретается благодаря повторным действиям \*\*.

---

\* В нас находится причина (principe) наших действий, которую мы ощущаем, но которой мы не можем определить; ее называют *силой*. Мы одинаково активны по отношению ко всему, что эта сила производит в нас или вне нас. Мы активны, например, когда мы размышляем или приводим в движение какое-нибудь тело. По аналогии мы приписываем всем предметам, вызывающим какое-либо изменение, некоторую силу, которую мы знаем еще меньше; мы пассивны по отношению к впечатлениям, производимым на нас этими телами. Таким образом, существо активно или пассивно в зависимости от того, находится ли причина произведенного действия в нем или вне его.

\*\* В данном случае, равно как и на протяжении всего предлагаемого труда, я говорю лишь о привычках, приобретаемых естественным образом; в сверхъестественном порядке все подчинено другим законам.

§ 14. Она сравнивает Если, испытав несколько раз запахи розы и гвоздики, она почувствует еще раз запах розы, то пассивное внимание, вызываемое обонянием, целиком будет обращено к имеющемуся в данный момент налицо запаху розы, а активное внимание, вызываемое памятью, будет распределено между воспоминаниями о запахах розы и гвоздики. Но различные состояния статуи не способны делить между собой способность ощущения, не становясь предметом сравнения. Действительно, сравнивать — значит не что иное, как уделять одновременно все свое внимание двум идеям.

§ 15. Судит Если есть сравнение, то имеется и суждение. Наша статуя не может одновременно проявлять внимание к запаху розы и к запаху гвоздики, не замечая, что первый не есть второй, и она не может обнаруживать внимания к запаху розы, который она чувствует в данный момент, и к запаху розы, который она чувствовала раньше, не замечая, что они представляют одну и ту же ее модификацию. Таким образом, суждение есть не что иное, как восприятие отношения между двумя сравниваемыми идеями.

§ 16. Эти операции становятся привычкой Чем чаще повторяются сравнения и суждения, тем легче начинает производить их наша статуя. Она приобретает таким образом привычку сравнивать и судить. Поэтому достаточно будет дать ей почувствовать другие запахи, чтобы заставить ее делать новые сравнения, выносить новые суждения и приобретать новые привычки.

§ 17. Она становится способной к удивлению Она не испытывает удивления при первом переживаемом ею ощущении, ибо она еще не привыкла ни к какому суждению.

Точно так же она не испытывает удивления, когда, ощущая последовательно несколько запахов, она переживает каждый из них лишь одно мгновение. В этом случае она не останавливается ни на одном из произносимых ею суждений, и, чем более она изменяется, тем более она должна себя чувствовать склонной к изменению.

Она не испытывает также удивления, если путем незаметных переходов мы приведем ее от привычки считать себя некоторым определенным запахом к суждению, что она есть другой запах, ибо в этом случае она изменяется, не замечая этого.

Но она не преминет испытать удивление, если внезап-

но перейдет от состояния, к которому она привыкла, к совершенно отличному состоянию, о котором она еще не имела идеи.

§ 18. Это удивление  
придает  
больше активности  
операциям души

Это удивление заставляет ее сильнее почувствовать разницу между ее состояниями. Чем более резок переход от одних к другим, тем больше ее удивление и тем больше ее поражает контраст между сопровождающими их удовольствиями и страданиями. Если ее внимание детерминировано удовольствиями и страданиями, которые чувствуются сильнее, то оно устремляется с большей энергией на все ощущения, последовательно сменяющие друг друга. Она тщательно сравнивает их и поэтому лучше судит об отношениях между ними. Таким образом, удивление усиливает активность операций ее души. Но так как оно усиливает ее лишь благодаря тому, что делает более заметной противоположность между приятным и неприятным ощущениями, то первоисточником способностей статуи всегда оказываются удовольствие и страдание.

§ 19. Идеи, сохраняю-  
щиеся в памяти

Если все запахи одинаково привлекают ее внимание, то они сохранятся в ее памяти в соответствии с тем порядком, в котором они сменяли друг друга, и благодаря этому окажутся связанными между собой.

Если ряд их очень велик, то впечатление от последних, как более свежее, окажется более сильным, а впечатление от первых незаметно ослабнет и под конец совсем исчезнет; все будет иметь такой вид, как если бы их вовсе не было.

Но те запахи, которые привлекли к себе лишь слабое внимание, не оставят после себя никакого следа и тотчас же будут забыты.

Наконец, те запахи, которые произведут особенно сильное впечатление на статую, всплывут в ее памяти с большей яркостью и поглотят ее настолько, что смогут заставить ее забыть другие ощущения.

§ 20. Связь этих идей

Таким образом, память — это ряд идей, образующих как бы некоторую цепь. Эта связь дает возможность переходить от одной идеи к другой и вспоминать самые отдаленные из них. Следовательно, мы вспоминаем о какой-нибудь идее, которую имели когда-то раньше, лишь потому, что пробегаем с большей или меньшей быстротой весь ряд промежуточных идей.

§ 21. Удовольствие  
руководит  
памятью.

Когда наша статуя испытывает второе ощущение, память ее не имеет никакого выбора: она может вспомнить лишь первое ощущение, причем она будет действовать с большей или меньшей силой в зависимости от остроты удовольствия и страдания.

Но если статуя испытала ряд модификаций, то, сохраняя воспоминание о большом числе их, она охотнее станет вспоминать о тех из них, которые могут больше содействовать ее счастью, быстро минуя прочие или же останавливаясь на них только вопреки своему желанию.

Чтобы понять все значение этой истины, надо определить различные степени удовольствия и страдания, которые мы способны переживать, а также привести вытекающие из этого сравнения.

§ 22. Два вида  
удовольствий  
и страданий

Удовольствия и страдания бывают двух видов. Одни относятся главным образом к телу — это чувственные удовольствия; другие сохраняются в памяти и во всех способностях души — это интеллектуальные, или духовные, удовольствия. Но статуя не способна заметить это различие.

Это неведение избавляет ее от одной ошибки, которой нам трудно избежать; действительно, эти ощущения не отличаются друг от друга так резко, как мы воображаем. На самом деле все они интеллектуальны, или духовны, потому что ведь ощущает, собственно, только душа. Но, с другой стороны, все они, если угодно, в известном смысле чувственны, или телесны, ибо тело есть единственная окказиональная причина ощущений.

Мы делим их на два вида лишь в зависимости от их отношения к телесным или душевным способностям.

§ 23. Различные степени  
того и другого

Удовольствие может постепенно уменьшаться или увеличиваться; уменьшаясь, оно стремится к исчезновению и исчезает вместе с ощущением; наоборот, увеличиваясь, оно может дойти до страдания, ибо раздражение становится слишком сильным для органа чувства. Таким образом, удовольствие имеет две границы; нижняя находится там, где ощущение начинается с минимальной силой, — это первый шаг от небытия к ощущению; верхняя граница находится там, где ощущение не может больше усиливаться, не переставая быть приятным, — это наиболее близкое к страданию состояние.

Впечатление от слабого удовольствия кажется сосредоточенным в органе чувства, передающем его душе. Но если оно обладает некоторой степенью яркости, то оно сопровождается эмоцией, распространяющейся по всему телу. Эта эмоция — факт, в котором наш опыт не позволяет сомневаться.

Страдание также может усиливаться или уменьшаться. Усиливаясь, оно стремится к полному разрушению животного; уменьшаясь же, оно в отличие от удовольствия не стремится к отсутствию всякого ощущения; наоборот, момент окончания его всегда приятен.

§ 24. Безразличное состояние существа лишь в результате сравнения

Среди этих различных степеней ощущения невозможно найти безразличного состояния; каким бы слабым ни было первое ощущение, статуя при этом необходимо должна чувствовать себя хорошо или плохо. Но, испытав последовательно, друг за другом самые острые страдания и самые яркие удовольствия, она будет считать безразличными, или перестанет считать приятными или неприятными, более слабые ощущения, которые она сравнит с более сильными.

Таким образом, мы можем предположить, что статуя обладает приятными и неприятными состояниями различной интенсивности, а также состояниями, которые она считает безразличными.

§ 25. Происхождение потребности

Всякий раз, когда статуя чувствует себя плохо или не так хорошо, она вспоминает свои прежние ощущения; она сравнивает их с тем, что она есть в данный момент, и чувствует, что ей нужно снова стать тем, чем она была. Отсюда у нее возникает потребность, или знание того, что существует некоторое благо, пользование которым, по ее мнению, ей необходимо.

Таким образом, статуя познает свои потребности лишь потому, что она сравнивает испытываемое ею страдание с удовольствиями, которыми она наслаждалась прежде. Отнимите у нее воспоминание об этих удовольствиях, и она будет чувствовать себя плохо, не испытывая никакой потребности, ибо, чтобы чувствовать потребность в какой-либо вещи, надо иметь какое-то знание о ней. Но, согласно нашему предположению, она не знает иного состояния, кроме того, в котором она находится. Наоборот, когда она вспоминает более счастливое состояние, теперешнее ее состояние тотчас же заставляет ее почувствовать потреб-

ность в нем. Так удовольствие и страдание всегда обуславливают действие ее способностей.

§ 26. Как она обуславливает операции души Потребность статуи может быть вызвана подлинным страданием, каким-нибудь неприятным ощущением, каким-нибудь ощущением, менее приятным, чем некоторые из предшествовавших ему; наконец, она может быть вызвана одним из таких слабых переживаний, которые статуя привыкла считать безразличными.

Если ее потребность вызывается запахом, причиняющим ей острое страдание, то он почти целиком поглощает способность ощущения, оставляя на долю памяти лишь столько, сколько требуется, чтобы напомнить статуе, что она не всегда чувствовала себя так плохо. В этом случае статуя лишена возможности сравнивать между собой различные испытанные ею модификации, она не способна судить, какая из этих модификаций наиболее приятна. Ее занимает только одно — как выйти из этого состояния, чтобы испытать любое другое; и, если она знает какое-нибудь средство, способное избавить ее от страдания, она приложит все свои способности, чтобы использовать это средство. Так в случае тяжелой болезни мы перестаем желать удовольствий, к которым страстно стремились, и думаем лишь о том, чтобы выздороветь.

Если потребность вызывается менее приятным ощущением, следует различать два случая: либо удовольствия, с которыми его сравнивает статуя, были ярки и сопровождалась очень сильными эмоциями, либо же они не были столь ярки и не вызвали почти никаких эмоций.

В первом случае прошлое счастье вспоминается с тем большей интенсивностью, чем более оно отличается от имеющегося налицо ощущения. Сопровождавшая его эмоция частично воскресает и, притягивая к себе почти всю способность ощущения, не позволяет заметить приятных ощущений, следовавших за ним или предшествовавших ему. Поэтому статуя, ничем не отвлекаемая, легче сравнивает это счастье с тем состоянием, в котором она теперь находится; она лучше понимает, насколько оно отличается от ее нынешнего состояния, и так как она старается представить его себе самым живым образом, то отсутствие его вызывает более сильную потребность, а обладание им становится более необходимым благом.

Наоборот, во втором случае пережитое счастье вспоминается с меньшей живостью; другие удовольствия

привлекают к себе внимание; его преимущество ощущается с меньшей силой; оно вовсе не воскрешает эмоций или воскрешает их лишь слабо. Поэтому статуя менее заинтересована в его возвращении и не прилагает к этому всех своих способностей.

Наконец, если причиной потребности является одно из тех ощущений, которые статуя привыкла считать безразличными, то вначале она не испытывает ни страдания, ни удовольствия. Но состояние это при сравнении его с теми счастливыми состояниями, в которых она находилась раньше, скоро становится ей неприятным; испытываемое ею в этом случае неудовольствие есть то, что мы называем огорчением. Между тем огорчение продолжается, оно усиливается, становится невыносимым и заставляет все способности статуи бурно устремляться к счастью, утрату которого она чувствует.

Огорчение может стать столь же тягостным, как и страдание; в этом случае статуя интересуется лишь тем, чтобы избавиться от него, и без разбору стремится к любым ощущениям, способным рассеять его. Но если тяжесть огорчения уменьшится, состояние ее будет не столь тягостным, она не будет так стремиться избавиться от него и сможет направить свое внимание на все приятные ощущения, о которых у нее сохранилось какое-нибудь воспоминание, и тогда удовольствие, с которым она станет вспоминать самую яркую идею, привлечет к себе все ее способности.

§ 27. Активность, которую потребность сообщает памяти

Таким образом, существуют две причины, определяющие степень активности способностей статуи. С одной стороны, это интенсивность блага, которого она больше не имеет; с другой — ничтожность удовольствия, доставляемого ей имеющимся налицо ощущением, или сопровождающее его страдание.

Когда обе эти причины соединяются, статуя делает больше усилий, чтобы вспомнить то, чем она перестала быть, и от этого слабее чувствует то, что она есть в данный момент. Действительно, так как ее способность ощущения по необходимости ограничена, то, чем большую часть ее привлекает к себе память, тем меньше ее остается для чувства обоняния. А если активность памяти окажется настолько велика, что поглотит всю способность ощущения, то статуя не сможет заметить впечатления, произведенного на ее орган чувства, и станет так живо представлять себе то,

чем она была раньше, что ей начнет казаться, будто она и в данный момент является тем же самым\*.

§ 28. Эта активность прекращается вместе с потребностью Но если ее теперешнее состояние — самое приятное из всех известных ей, то удовольствие побуждает ее наслаждаться преимущественно им. В этом случае нет причины, способной заставить память с такой энергией действовать в ущерб обонянию, чтобы последнее вовсе ничего не ощущало. Наоборот, удовольствие привлекает к данному налицо ощущению большую часть внимания или способности ощущения; и если статуя еще вспоминает о том, чем она была раньше, то лишь потому, что, сравнивая это с тем, что она есть в настоящий момент, она еще больше наслаждается своим счастьем.

§ 29. Различие между памятью и воображением Таким образом, мы имеем два продукта памяти: один — это ощущение, переживаемое так ярко, как если бы оно происходило в самом органе чувства; другой — ощущение, от которого остается лишь слабое воспоминание.

Следовательно, мы можем установить две степени действия этой способности: низшую, когда она едва дает наслаждаться пережитым раньше, и высшую, когда она наслаждается им с такой силой, как если бы оно переживалось в данный момент.

Способность эта называется памятью, когда она представляет вещи лишь как прошедшие, и воображением, когда она воскрешает их с такой силой, что они кажутся данными в настоящий момент. Таким образом, наша статуя обладает наряду с памятью еще и воображением, причем обе эти способности отличаются друг от друга лишь по степени. Память есть начало воображения, обладающего еще небольшой силой; воображение есть память, имеющая максимальную степень яркости.

Первоначально мы выделили у нашей статуи два вида внимания: один осуществляется обонянием, другой — памятью; теперь мы можем отметить третий вид внимания — оно осуществляется воображением, и его функ-

---

\* Это суждение подтверждается нашим опытом; действительно, не может быть ни одного человека, который не вспоминал бы иногда испытанные им раньше удовольствия с такой же яркостью, как если бы он ими наслаждался в данный момент, или по крайней мере с такой яркостью, чтобы не обращать никакого внимания на переживаемое им в данный момент, иногда очень тяжелое состояние.



ция заключается в том, чтобы удерживать впечатления от чувств и подставлять на их место ощущение, не зависящее от действия внешних предметов\*.

**§ 30. Это различие  
недоступно статуе**

Однако когда наша статуя воображает себе ощущение, которого она больше не имеет, и представляет его себе с такой силой, как если бы она им обладала в данный момент, то она не знает, что в ней имеется причина, вызывающая такие же результаты, как и пахучее тело, которое стало бы действовать на ее орган чувства. Таким образом, она в отличие от нас не может проводить различия между тем случаем, когда она лишь представляет себе что-либо, и тем, когда она это ощущает.

**§ 31. Ее воображение  
активнее нашего**

Но есть основание предположить, что ее воображение активнее нашего. Ее способность ощущения целиком поглощена одним-единственным видом ощущения, вся сила ее способностей устремлена исключительно на запахи, ничто не может отвлечь ее от этого. Мы же разрываемся между множеством ощущений и идей, беспрестанно осаждающих нас, и, оставляя для нашего воображения лишь часть наших сил, мы оказываемся способными лишь слабо представить себе что-либо. Кроме того, наши чувства, будучи всегда на страже против нашего воображения, непрерывно предупреждают нас об отсутствии предметов, которые мы хотим вообразить себе; наоборот, статуя имеет полный простор для воображения. Поэтому она спокойно вспоминает какой-либо запах, которым она наслаждалась, и действительно наслаждается им, как будто ее орган обоняния испытывает его воздействие. Наконец, легкость, с которой мы устраняем причиняющие нам неприятность предметы и отыскиваем те предметы, наслаждение которыми нам приятно, делает еще более ленивым наше

---

\* Тысячи фактов показывают влияние воображения на органы чувств. Человек, поглощенный какой-нибудь мыслью, не видит предметов, находящихся у него перед глазами, не слышит шума, поражающего его уши. Все знают подобные рассказы об Архимеде. Если воображение устремляется на какой-нибудь предмет с еще большей силой, то человека можно колоть, жечь, и при этом он не будет чувствовать страдания, а душа его будет казаться недоступной каким бы то ни было впечатлениям от органов чувств. Чтобы понять, как возможны подобные явления, достаточно обратить внимание на следующее обстоятельство: поскольку наша способность ощущения ограничена, мы оказываемся абсолютно нечувствительными к впечатлениям органов чувств всякий раз, когда наше воображение целиком направляет эту способность на какой-нибудь предмет.

воображение. Но поскольку нашей статуе, чтобы избавиться от какого-либо неприятного ощущения, достаточно ярко представить себе какое-нибудь из своих приятных состояний, это доставляет больше упражнений ее воображению, и оно может превосходить наше воображение.

§ 32. Единственный случай, когда оно бывает бездейственным

Однако есть случай, когда воображение обнаруживает бездейтельность и когда бездейтельна даже память. Это происходит тогда, когда какое-нибудь ощущение достаточно ярко, чтобы целиком поглотить способность ощущения. В этом случае статуя совершенно пассивна. Удовольствие представляет для нее тогда какое-то опьянение, которым она еле-еле наслаждается, а боль — состояние подавленности, при котором она почти не страдает.

§ 33. Как оно становится активным

Но лишь только интенсивность ощущения несколько ослабнет, как немедленно начинают действовать способности души, и потребность снова детерминирует их.

§ 34. Оно сообщает новый порядок идеям

Модификации, которые особенно нравятся статуе, не всегда являются последними из испытанных ею. Они могут находиться в начале, в середине или же в конце цепи ее познаний. Поэтому воображение часто вынуждено быстро пробегать весь ряд промежуточных идей. Оно сближает самые далекие идеи, изменяет порядок, в котором они находились в памяти, и образует из них совершенно новую цепь.

Таким образом, связь идей неодинакова для различных способностей статуи. Чем более привычным станет тот порядок, который сообщает идеям воображение, тем менее сохранится та связь, которая продиктована ей памятью. Благодаря этому идеи могут связываться между собой тысячью различных способов, и нередко статуя станет вспоминать не столько тот порядок, в котором она испытала свои ощущения, сколько тот, в котором она их себе воображает.

§ 35. Идеи связываются между собой различным образом лишь потому, что статуя производит новые сравнения их

Но все эти цепи идей образуются лишь благодаря сравнениям, произведенным между каждым звеном цепи и предшествующим и следующим за ним звеньями, и благодаря суждениям об их отношениях. Эта связь усиливается по мере того, как в результате упражнения способностей

укрепляются привычки вспоминать и воображать, и здесь кроется источник чудесной способности узнавать ощущения, которые мы уже имели раньше.

§ 36. По этой связи статуя узнает свои прежние состояния В самом деле, мы дадим нашей статуе воспринять знакомый ей запах; это модификация, которую она сравнила, о которой она составила себе суждение и которую она связала с некоторыми из звеньев цепи, пробегаемой ее памятью по привычке. Вот почему она считает, что состояние, в котором она находится, тождественно с тем состоянием, в котором она находилась. Другое дело — запах, которого она еще не ощущала: он должен казаться ей совершенно новым.

§ 37. Она не способна объяснить себе это явление Бесплезно указывать на то, что статуя, узнавая какое-либо свое состояние, не способна объяснить его. Причину этого явления так трудно вскрыть, что она ускользает от всех людей, не способных наблюдать и анализировать то, что происходит в них.

§ 38. Как идеи сохраняются и возобновляются в памяти Но допустим, что наша статуя в течение долгого времени не думает о каком-нибудь своем состоянии. Что станет за это время с приобретенной ею идеей о нем? Откуда появляется эта идея, когда она затем всплывает в памяти? Сохранилась ли она в душе или в теле? Ни в душе, ни в теле.

Она не сохранилась в душе, ибо достаточно какого-нибудь мозгового расстройства, чтобы стало невозможным вспомнить ее.

Она не сохранилась в теле. В последнем могла бы сохраниться лишь ее физическая причина, а для этого надо было бы предположить, что мозг остается в том самом состоянии, в которое его привело вспоминаемое статуей ощущение. Но как согласовать эту гипотезу с непрерывным движением животных духов (*esprits*), особенно при наличии множества идей, которыми обогащается память? Явление это можно объяснить гораздо проще.

Я получаю ощущение, когда в одном из моих органов чувств происходит движение, сообщаемое затем мозгу. Если то же самое движение начинается в мозгу и доходит до органа чувств, мне кажется, будто я испытываю ощущение, которого я в действительности не имею. Это иллюзия; но если это движение начинается и кончается в мозгу, то я вспоминаю об ощущении, которое я имел раньше.

Таким образом, если какая-нибудь идея всплывает в памяти статуи, то это не значит, что она сохранилась в теле или в душе. Дело в том, что движение, являющееся ее физической и окказиональной причиной, воспроизводится в мозгу \*. Но здесь не место для рискованных предположений о механизме памяти. Мы сохраняем воспоминание о своих ощущениях, мы вспоминаем их, даже если долго не думали о них; для этого достаточно, чтобы они произвели на нас сильное впечатление или чтобы мы испытали их несколько раз. Эти факты дают мне право думать, что наша статуя, будучи организована подобно нам, способна, как и мы, обладать памятью.

§ 39. Перечисление привычек, усвоенных статуей

Мы приходим к выводу, что статуя усвоила несколько привычек: привычку концентрировать внимание, привычку вспоминать, привычку сравнивать, привычку судить, привычку воображать и, наконец, привычку узнавать.

§ 40. Как сохраняются ее привычки

Те самые причины, которые породили привычки, одни только и способны сохранить их. Я имею в виду то, что привычки утрачиваются, если они не возобновляются время от времени благодаря повторным актам. Не будь последних, наша статуя не сумела бы вспомнить ни сравнений, произведенных ею по поводу какого-нибудь состояния, ни своих суждений о нем, и она испытает его в третий или в четвертый раз, не будучи в состоянии узнать его.

§ 41. Как укрепляются ее привычки

Но мы в состоянии заставить упражняться ее память и все прочие способности. Для этого достаточно заинтересовать ее посредством различных степеней удовольствия или страдания в том, чтобы сохранить те или иные свои состояния или избавиться от них. Поэтому искусство, с каким мы станем регулировать ее ощущения, дает возможность укреплять и все более расширять ее привычки. Можно даже предположить, что она сумеет найти в ряду запахов такие различия, которые ускользают от нас. Между тем, вынужденная прилагать все свои способности только к одному виду ощущений, разве она не сумеет обнаружить более тонкую способность различения, чем мы?

\* См. «Логика», ч. I, гл. IX<sup>5</sup>.

§ 42. Каковы границы ее способности различения Однако отношения, которые могут быть открыты посредством суждений, весьма немногочисленны. Она способна знать только, что какое-либо ее состояние тождественно состоянию, которое она пережила раньше, или отличается от него, что одно состояние приятно, а другое неприятно, что они более или менее приятны или неприятны.

Но сумеет ли она различить несколько запахов, ощущаемых одновременно? Даже мы приобретаем такую способность различения лишь в результате частых упражнений, да и то она заключена в довольно тесных границах; действительно, не найдется человека, который мог бы узнать по запаху содержимое какого-нибудь саше с духами. А всякая смесь духов должна, по моему мнению, быть таким саше для нашей статуи.

Только знакомство с издающими запах телами научило нас, как мы покажем в другом месте, распознавать два запаха в одном. Понюхав по очереди розу и нарцисс, мы затем имели возможность понюхать их одновременно. Благодаря этому мы узнали, что ощущение, которое у нас вызывают оба этих цветка вместе, состоит из двух других ощущений. Если взять множество запахов, то мы различим в них только доминирующие, и мы даже не сумеем различить их, если запахи смешаны так искусно, что ни один из них не преобладает над другими. В этом случае они как бы сливаются воедино, подобно растертым вместе краскам; они соединяются между собой и смешиваются так основательно, что ни один из них не остается тем, чем он был раньше, и из нескольких запахов получается только один.

Таким образом, если наша статуя в первый момент своего существования ощущает два запаха, то она не будет думать, что ощущает одновременно два состояния. Но допустим, что, испытав их первоначально порознь, она затем станет ощущать их вместе, — узнает ли она их? Это кажется мне маловероятным. Действительно, так как она не знает, что получает их от двух различных тел, ничто не может заставить ее предположить, что испытываемое ею ощущение состоит из двух других ощущений.

В самом деле, если ни одно из этих ощущений не сильнее другого, то даже для нас они сольются; если же одно слабее, то оно лишь слегка изменит более сильное ощущение, и, взятые вместе, они будут казаться какой-то

простой модификацией. Чтобы убедиться в этом, было бы достаточно ощутить запахи, которые мы не привыкли относить к различным телам; я убежден, что в этом случае мы не решились бы утверждать определенно, имеем ли мы дело с одним запахом или с несколькими. Но именно в таком положении находится наша статуя.

Таким образом, она приобретает способность различения лишь благодаря вниманию, направляемому одновременно на некоторое состояние, которое она испытывает в данный момент, и другое состояние, которое она испытала ранее. Следовательно, ее суждения не относятся к двум запахам, ощущаемым одновременно; их предметом являются лишь следующие друг за другом ощущения.

### ГЛАВА III

#### О ЖЕЛАНИЯХ, СТРАСТЯХ, ЛЮБВИ, НЕНАВИСТИ, НАДЕЖДЕ, СТРАХЕ И БОЛИ У ЧЕЛОВЕКА, ОБЛАДАЮЩЕГО ТОЛЬКО ОБОНЯНИЕМ

§ 1. Желание  
представляет собой лишь  
действие  
способностей

Мы только что показали, в чем заключаются различные виды потребностей и как они оказываются причиной различной интенсивности, с какой способности души устремляются к некоторому благу, наслаждение которым становится необходимым. Но желание есть не что иное, как само действие этих способностей, когда они устремляются к вещи, потребность в которой мы ощущаем.

§ 2. В чем заключается  
слабость или сила  
желания

Таким образом, всякое желание предполагает, что статуя обладает идеей чего-то лучшего, нежели то, чем она является в данный момент, и что она судит о различии между двумя следующими друг за другом состояниями. Если они мало отличаются друг от друга, она не так сильно страдает от отсутствия состояния, которого желает; я называю *неприятным состоянием* (*mal-aise*) или *легким неудовольствием* испытываемое ею ощущение; в этом случае действие ее способностей и ее желания являются более слабыми. Напротив, статуя страдает больше, если различие между двумя состояниями значительно; я называю *беспокойством*<sup>6</sup> или даже *мучением* впечатление, какое она в этом случае испытывает; тогда

действие ее способностей и ее желания интенсивнее. Таким образом, мерилом желания является различие, которое обнаруживается между обоими этими состояниями; и достаточно вспомнить, как действие ее способностей может стать сильнее или слабее, чтобы определить всю возможную градацию интенсивности ее желаний.

**§ 3. Страсть —  
это господствующее  
желание**

Например, самыми бурными желания бывают тогда, когда способности статуи устремляются к благу, отсутствие которого вызывает тем большее беспокойство, чем больше оно отличается от ее состояния в данный момент. В этом случае ничто не может отвлечь ее от названного предмета; она вспоминает его, она представляет себе его, все ее способности заняты исключительно им. Следовательно, чем более она его желает, тем более она привыкает желать его. Одним словом, она испытывает по отношению к нему то, что называют страстью, иначе говоря — желанием, не позволяющее иметь других желаний или по крайней мере господствующее над другими желаниями.

**§ 4. Как одна страсть  
следует за другой**

Эта страсть существует, пока благо, которое является ее предметом, продолжает казаться самым приятным и пока отсутствие его сопровождается таким же беспокойством. Но она заменяется другой страстью, если для статуи будет невозможно привыкнуть к какому-то новому благу, которому она отдает предпочтение.

**§ 5. Что такое любовь  
и ненависть**

С того момента, как статуя начинает испытывать наслаждение, страдание, потребность, желание, страсть, она испытывает также любовь и ненависть. Действительно, она любит приятный запах, которым она наслаждается и которого она желает. Она ненавидит неприятный запах, заставляющий ее страдать. Наконец, она меньше любит менее приятный запах, который она хотела бы заменить другим. Чтобы убедиться в этом, достаточно заметить, что любить — это все равно что наслаждаться или желать, а ненавидеть — все равно что страдать, испытывать неудовольствие от присутствия какого-нибудь предмета.

**§ 6. И та и другая  
могут быть различной  
интенсивности**

Так как беспокойство, вызываемое отсутствием приятного предмета, и неудовольствие, вызываемое присутствием неприятного предмета, могут иметь много степеней, то надо различать много степеней в любви и ненависти. Для

обозначения этого у нас имеется даже целый ряд особых слов. Таковы слова: «вкус», «расположение», «склонность»; «нерасположение», «отвращение», «потеря вкуса». Хотя эти слова не равнозначны словам «любовь» и «ненависть», выражаемые ими ощущения представляют собой начало этих страстей; они отличаются от них лишь меньшей степенью интенсивности.

§ 7. Статуя способна любить только самое себя Впрочем, любовь, на которую способна наша статуя, есть лишь любовь к себе самой, то, что называют себялюбием. Действительно, она любит только себя, ибо вещи, которые она любит, представляют собой лишь ее собственные состояния.

§ 8. Причина надежды и страха Надежда и страх возникают из того же начала, что и любовь и ненависть. Привычка нашей статуи испытывать приятные и неприятные ощущения заставляет ее считать, что она может снова испытать и те и другие. Если суждение это соединяется с любовью к приятному ощущению, то оно порождает надежду; если же оно соединяется с ненавистью к неприятному ощущению, оно порождает страх. Действительно, надеяться — это значит рассчитывать на наслаждение каким-нибудь благом; бояться же — значит видеть перед собой угрозу какого-нибудь зла. Мы можем указать, что надежда и страх способствуют усилению желаний.

Из борьбы этих двух чувств рождаются самые сильные страсти.

§ 9. Как образуется воля Воспоминание о том, что в прошлом она удовлетворяла некоторые из своих желаний, заставляет нашу статую тем более надеяться удовлетворить и другие желания, что, не зная стоящих на пути к этому препятствий, она не понимает, почему предмет ее желаний не может оказаться доступным ей, как это было с ее желаниями в других случаях. В действительности она не может быть уверена в этом, но у нее нет также доказательства противоположного. В частности, если она вспомнит, что то же самое желание, которое она испытывает в данный момент, в других случаях сопровождалось удовлетворением, то она тем более будет надеяться на удовлетворение его в будущем, чем больше будет ее потребность. Таким образом, две причины вызывают в этом случае ее уверенность: во-первых, опыт удовлетворения в прошлом подобного желания и, во-



вторых, стремление удовлетворить его еще раз \*. Поэтому она не ограничивается просто тем, что желает, — она теперь настойчиво хочет; *воля* и есть абсолютное желание, сопровождаемое мыслью о том, что желаемая вещь находится в нашей власти.

#### ГЛАВА IV

### ОБ ИДЕЯХ ЧЕЛОВЕКА, ОБЛАДАЮЩЕГО ТОЛЬКО ОБОНЯНИЕМ

§ 1. У статуи имеются идеи удовольствия и неудовольствия

Наша статуя, последовательно испытывая различные состояния, из которых ей одни нравятся, а другие — нет, не может не заметить, что она проходит по очереди через состояние удовольствия и состояние страдания. В одних случаях она переживает удовольствие, наслаждение; в других же — неудовольствие, страдание. Таким образом, в ее памяти сохраняются идеи удовольствия и неудовольствия, общие нескольким ее состояниям; и ей достаточно начать рассматривать свои ощущения с этих двух точек зрения, чтобы разделить их на два класса, в которых она, упражняясь, научится различать оттенки.

§ 2. Эти идеи абстрактны и общи

Абстрагировать — это значит отделять одну идею от другой, с которой она кажется естественным образом соединенной. Статуя, заметив, что идеи удовольствия и неудовольствия общи нескольким из ее модификаций, приобретает привычку отделять их от такой частной модификации, от которой первоначально она их не отличала; таким образом она составляет из них абстрактные понятия, и понятия эти становятся общими, ибо они свойственны нескольким из ее модификаций.

§ 3. Запах является для статуи лишь частной идеей

Нюхая последовательно несколько цветков одного и того же вида, статуя будет испытывать всегда одно и то же состояние, и это вызовет у нее лишь частную идею. Так, например, запах фиалки не сможет стать для нее

\* Наша статуя похожа на нас, людей. Мы ведем себя в соответствии с указаниями опыта и руководствуемся различными правилами вероятности в зависимости от доминирующего в нас интереса. Если интерес этот велик, нам обычно достаточно малейшей степени вероятности; мы оказываемся достаточно благоразумными, чтобы принимать решения лишь на основании большой вероятности, обыкновенно лишь тогда, когда мы слабо заинтересованы.

абстрактной идеей, общей многим цветкам, ибо она не знает, что существуют фиалки. Таким образом, ей свойственна лишь частная идея некоторого состояния. Следовательно, все ее абстракции ограничиваются более или менее приятными либо более или менее неприятными состояниями.

§ 4. Как предметом ее воли становится удовольствие вообще

Когда у статуи имелись только частные идеи, она могла пожелать лишь такое-то или такое-то определенное

состояние. Но лишь только у нее образуются абстрактные понятия, как ее желания, любовь, ненависть, надежда, страх, ее воля могут начать устремляться к предмету удовольствия или страдания вообще. Однако эта любовь к благу вообще может иметь место лишь тогда, когда среди идей, неясно воспроизводимых ее памятью, она еще не различает той, которая должна ей особенно нравиться; но лишь только она ее заметит, как все ее желания устремляются к некоторому частному состоянию.

§ 5. Статуя обладает идеями числа

Так как она различает состояния, через которые она проходит, то она обладает некоторой идеей числа;

она обладает идеей единицы всякий раз, когда испытывает или вспоминает какое-нибудь ощущение, а идеями двух и трех — всякий раз, когда память напоминает ей о двух или трех ее различных состояниях, ибо она сознает себя в этих случаях как бывшую запахом или двумя либо тремя запахами последовательно.

§ 6. Тем, что она имеет идею числа, она обязана только своей памяти

Она не может различить двух запахов, которые она ощущает одновременно. Таким образом, само по себе

чувство обоняния может сообщить ей лишь идею единицы, а идеи чисел она может заимствовать только у памяти.

§ 7. Границы этих ее идей

Но границы ее познаний в этом вопросе весьма узки. Подобно ребенку,

еще не научившемуся считать, она не сумеет определить числа идей, когда ряд их будет более или менее велик.

Мне кажется, что для определения наибольшего числа, которое она способна различить, достаточно рассмотреть, до каких пор мы сами могли бы считать, пользуясь знаком «один». Там, где совокупности, образованные повторением этого слова, не могут представляться нам одновременно отчетливым образом, мы вправе утверждать, что точные идеи соответствующих им чисел не могут приобретаться при помощи одной только памяти.

Говоря «один и один», я имею идею двух, а говоря «один, один и один», я имею идею трех. Но если бы для выражения десяти, пятнадцати, двадцати я обладал только возможностью повторять этот знак, то я никогда не смог бы дойти до идей этих чисел, ибо при помощи памяти я не смог бы быть уверен в том, что повторил слово «один» столько раз, сколько требует каждое из этих чисел. Мне кажется даже, что я не сумел бы этим способом составить себе идею четырех и что я нуждаюсь в каком-нибудь особом приеме, чтобы быть уверенным, что я не повторил знака единицы ни слишком много раз, ни слишком мало. Я скажу, например, «один, один» и затем «один, один»; но это лишь доказывает, что память не схватывает отчетливо одновременно четырех единиц. Дальше трех она дает лишь картину неопределенного множества. Те, кто думает, что с помощью одной памяти можно расширить область наших идей, подставляют вместо трех другое число. Для моих рассуждений достаточно принять, что существует такое число, за пределами которого память не дает возможности различить ничего, кроме совершенно смутного множества. Только применение искусства знаков позволило нам продвинуться в познании вещей. Но как бы велики ни были числа, которые мы в состоянии анализировать, всегда остается некоторое множество, которое невозможно определить, которое поэтому называют бесконечным (*l'infini*) и которое было бы правильно назвать неопределенным (*l'indéfini*). Одна эта перемена наименования избавила бы нас от ряда ошибок\*.

Таким образом, мы можем утверждать, что наша статуя умеет отчетливо различать не более трех своих состояний. За этими состояниями она увидит множество других состояний, которое будет для нее тем, чем для нас является мнимое понятие бесконечного. Ошибка ее в этом случае даже извинительнее, чем наша ошибка относительно бесконечности, ибо она неспособна к размышлениям, которые могли бы избавить ее от заблуждений. Поэтому она увидит в этом множестве бесконечность, словно она действительно имеется в нем.

Заметим, наконец, что ее идея единицы абстрактна, так как, ощущая все свои модификации, она исходит из той

---

\* Главным образом от ошибочного мнения, будто мы обладаем положительной идеей бесконечности, — ошибки, являющейся источником многочисленных неверных рассуждений метафизиков, а иногда даже математиков.

общей точки зрения, что каждая из них отлична от всякой другой<sup>7</sup>.

§ 8. Она знает  
два вида истин

Так как она обладает частными и общими идеями, то она знает два вида истин.

Частные истины

Запахи каждого вида цветов представляют для нее лишь частные идеи. То же самое, следовательно, относится ко всем истинам, которые она замечает, когда отличает один запах от другого.

Общие истины

Но она обладает абстрактными понятиями о приятных и неприятных состояниях. Следовательно, она обладает на этот счет общими истинами. Она знает, что вообще ее состояния отличаются друг от друга и что они более или менее нравятся или не нравятся ей.

Но эти общие знания предполагают наличие у нее частных знаний, ибо частные идеи предшествовали абстрактным понятиям.

§ 9. Она обладает  
некоторой идеей  
возможного

Так как у нее есть привычка быть каким-то запахом, перестать им быть и снова стать тем же самым запахом,

то тогда, когда она не будет этим запахом, она будет считать, что может быть им, а когда она им будет, то сочтет, что может не быть им. Таким образом, она сможет рассматривать свои состояния как могущие существовать или не существовать. Но это понятие возможного не включает в себе знания причин, способных вызвать некоторое действие; наоборот, оно предполагает незнание их и основывается лишь на некотором привычном суждении. Когда, например, статуя думает, что она может перестать быть запахом розы и стать запахом фиалки, она не знает, что ее ощущение целиком зависит от некоторого внешнего объекта. Для того чтобы ее суждение оказалось ошибочным, нам достаточно предположить, что мы заставили ее непрерывно ощущать один и тот же запах. Правда, иногда ее воображение может помочь ей, но лишь в тех случаях, когда ее желание очень сильно, да и тогда это желание не всегда увенчается успехом.

§ 10. Может быть, также  
идеи невозможного

Может быть, статуя в состоянии была бы также составить себе на основании своих привычных сужде-

ний некоторую идею невозможного. Так как она привыкла утрачивать одно свое состояние, лишь только

она приобретает другое, то она не может испытывать одновременно двух состояний. Она могла бы думать обратное лишь в одном случае, именно если бы ее воображение работало с такой силой, что нарисовало бы ей два ощущения с такой же яркостью, как если бы она их в действительности переживала. Но этого не может случиться; ее воображение естественно сообразуется с приобретенными ею привычками. Испытывая свои состояния лишь одно за другим, она может вообразить их лишь в этом порядке. Кроме того, ее память, вероятно, не настолько сильна, чтобы восстановить два ощущения, которые она имела и которых она больше не имеет.

Мне кажется более вероятным, что ее привычка думать, будто случившееся с ней может случиться еще раз, предполагает идею возможного, и мало вероятно, чтобы она имела случай составить себе суждения, в которых мы могли бы найти нашу идею невозможного. Для этого она должна была бы заниматься тем, чего она еще не испытала, но гораздо естественнее думать, что она целиком поглощена тем, что она испытывает.

§ 11. Она обладает идеей прошедшей длительности

В результате различения запахов у нее возникает идея последовательности. Действительно, она не может чувствовать, что она перестала быть тем, чем она была, не представляя себе в этом изменении длительности, состоящей из двух моментов.

Так как она может охватить отчетливым образом не более трех запахов, то в своей длительности она сможет различить не более трех моментов. За этим для нее будет существовать некоторая неопределенная последовательность<sup>8</sup>.

Если предположить, что она может отчетливо вспомнить до четырех, пяти, шести состояний, то она сможет различать в своей длительности четыре, пять, шесть моментов. Каждый может выдвинуть по этому поводу свои гипотезы и заменить ими те, которые предпочитаю я.

§ 12. Будущей длительности

Переход от одного запаха к другому вызывает у нашей статуи лишь идею прошлого. Чтобы иметь идею будущего, она должна была бы испытать несколько раз один и тот же ряд ощущений и приобрести привычку думать, что после некоторого состояния должно следовать другое состояние.

Возьмем, например, такой ряд: нарцисс, роза, фиалка.

Если эти запахи связаны между собой постоянно в таком порядке, то лишь только один из них станет действовать на орган чувства статуи, как тотчас же память напомнит ей другие запахи в том порядке, в котором они находятся по отношению к воспринимаемому запаху. Подобно тому как в случае запаха фиалки два других запаха всплывут в памяти как предшествовавшие ему и статуя представит себе прошлую длительность, так в случае запаха нарцисса запахи розы и фиалки всплывут в памяти как те, которые должны следовать за ним, и статуя представит себе будущую длительность.

§ 13. Неопределенной длительности

Итак, запахи нарцисса, розы и фиалки могут служить знаками трех моментов, которые она отчетливо различает. Таким же образом запахи, предшествующие им, и запахи, обыкновенно следующие за ними, будут знаками тех моментов, которые она смутно различает в прошлом и будущем. Поэтому, когда она станет обонять розу, ее память отчетливо воспроизведет запах нарцисса и запах фиалки и нарисует ей картину неопределенной длительности, которая предшествовала моменту, когда она обоняла нарцисс, и неопределенной длительности, которая должна следовать за моментом, когда она будет обонять фиалку.

§ 14. Эта длительность является для нее вечностью

Воспринимая эту длительность как неопределенную, статуя не может различить в ней ни начала, ни конца; она даже не может заподозрить их существование. Поэтому по отношению к ней длительность эта является абсолютной вечностью, и она чувствует себя точно так, как если бы она всегда существовала и никогда не должна была бы перестать существовать.

Действительно, не размышление о последовательности наших идей приводит нас к мысли о том, что у нас было начало и что нам придет конец, а внимание, уделяемое нами существам нашего вида, рождение и смерть которых мы наблюдаем. Человек, который знал бы только свое собственное существование, не имел бы никакого представления о смерти.

§ 15. В статуе имеются две последовательности

Идея длительности, вызванная первоначально последовательностью впечатлений, испытываемых органом чувства, сохраняется или воспроизводится с помощью последовательности ощущений, воссоздаваемых памятью. И таким образом, даже когда пахучие тела уже не

действуют на статую, она продолжает представлять себе настоящее, прошедшее и будущее. Настоящее — благодаря состоянию, в котором она находится; прошедшее — благодаря воспоминанию о том, чем она была; будущее — благодаря мысли о том, что, испытав несколько раз одни и те же ощущения, она может испытать их еще.

Таким образом, в нашей статуе имеются две последовательности: последовательность впечатлений, испытываемых органом чувства, и последовательность ощущений, сохраняющихся в памяти.

§ 16. Одна из этих последовательностей служит мерой для моментов другой

Несколько впечатлений могут сменять друг друга в органе чувства, в то время как воспоминание об одном и том же ощущении имеется в памяти,

и, наоборот, несколько ощущений могут всплывать последовательно в памяти, в то время как орган чувства испытывает одно и то же впечатление. В первом случае ряд впечатлений, испытываемых обонянием, служат мерой длительности воспоминания о каком-либо ощущении; во втором — ряд ощущений, всплывающих в памяти, служат мерой длительности впечатлений, испытываемых обонянием.

Если, например, статуя, обоняя розу, вспоминает запахи туберозы, нарцисса и фиалки, то о длительности своего ощущения она судит по последовательности, всплывающей в ее памяти; а если я быстро подношу ей ряд издающих запах тел, в то время как она вспоминает запах розы, то о длительности воспоминания этого ощущения она судит по последовательности, имеющей место в органе чувства. Таким образом, она замечает, что нет ни одного ее состояния, которое не могло бы длиться. Длительность становится отношением, под углом зрения которого она рассматривает все состояния вообще, и она составляет себе о ней абстрактное понятие.

Если, обоняя розу, она последовательно вспоминает запахи фиалки, жасмина и лаванды, то будет ощущать себя запахом розы, который длится три мгновения; а если она вспомнит ряд из двадцати запахов, то будет ощущать себя запахом розы, длящимся неопределенное время; она не будет больше считать, что когда-то она стала этим запахом; она вообразит, что является им от века.

§ 17. Идея длительности не абсолютна

Таким образом, только последовательность запахов, передаваемых мозгу органом чувства или возобновляемых памятью, может сообщить статуе некоторую идею длительности. Она имела бы понятие только об одном мгновении, если бы первое издающее запах тело действовало на нее однообразно в течение часа, дня или более или если бы его действие изменялось столь неощутимо, что она не заметила бы этих изменений.

То же самое произошло бы, если, приобретя идею длительности, статуя сохраняла бы некоторые ощущения, не пользуясь своей памятью, не вспоминая последовательно некоторых из своих прошлых состояний. Действительно, каким образом она сумела бы отличить здесь различные мгновения? А если она их не отличает, то как может она заметить длительность? Таким образом, идея длительности не абсолютна, а когда мы говорим, что время течет быстро или медленно, это означает лишь, что обращение светил, служащих для измерения его, происходит быстрее или медленнее смены наших идей. Мы можем убедиться в этом, сделав следующие предположения.

§ 18. Предположение, доказывающее это

Вообразим себе мир, состоящий из стольких же частей, что и наш, но не больше орешка. Несомненно, что небесные светила восходили и заходили бы в нем тысячи раз в течение одного нашего часа; при нашей теперешней организации мы не могли бы следить за их движением. Следовательно, органы разумных существ, вынужденных обитать в нем, должны быть устроены в соответствии со столь быстрыми обращениями\*.

Таким образом, за то время, в течение которого земля этого крохотного мирка будет вращаться вокруг своей оси и обращаться вокруг своего солнца, обитатели его получат столько же идей, сколько мы их получаем за время подобных же обращений нашей Земли. Очевидно поэтому, что их дни и годы будут казаться им столь же долгими, как нам кажутся наши.

Если предположить существование другого мира, во столько раз большего, чем наш мир, во сколько последний больше только что описанного мира, то обитателей его

---

\* Мальбранш делает подобное предположение для доказательства того, что мы судим о величине тел лишь на основании отношений, существующих между нами и этими телами («Разыскания истины», кн. I, гл. 6).



пришлось бы наделить органами с восприимчивостью, слишком медленной для наблюдения обращений наших светил. Обитатели подобного мира относились бы к нашему миру так, как мы относимся к крохотному миру величиной с орешек. Они не могли бы различить в нем никакой последовательности движения.

Спросим, наконец, у обитателей этих миров, как долго они существуют; обитатели крохотного мира стали бы насчитывать миллионы веков своего существования, а обитатели самого большого мира, едва раскрыв глаза, сказали бы, что они еще только появляются на свет.

Таким образом, понятие длительности совершенно относительно: каждый судит о ней лишь на основании последовательности своих идей, и, вероятно, нет двух людей, которые насчитают за данный промежуток времени одинаковое число мгновений. Действительно, нет оснований думать, что существуют хотя бы два человека, память которых всегда рисует им их идеи с одинаковой скоростью.

Таким образом, ощущение, которое оставалось бы у нашей статуи однообразным в течение года или, если угодно, тысячи лет, представилось бы ей одним мгновением, подобно тому как нам кажется мгновением идея, которая сохраняется у нас за то время, в течение которого обитатели крохотного мирка насчитывают века \*. Поэтому

---

\* Предположение об этих мирах показывает, что для того, чтобы представить себе одни из них более древними, чем другие, нет необходимости в существовании последовательной вечности, в которой они были бы сотворены раньше либо позже; достаточно изменить обращения светил и представить себе, что органы обитателей тех миров устроены соответствующим образом.

Это предположение показывает также, что одно мгновение длительности какого-либо существа может сосуществовать и фактически сосуществует с несколькими мгновениями длительности другого существа. Мы можем поэтому вообразить себе разумные существа, воспринимающие одновременно идеи, которые представляются нам следующими одна за другой, и прийти таким образом к духу, который охватывает в одно мгновение все познания, приобретаемые сотворенными существами в течение ряда веков, и не испытывает поэтому никакой последовательности. Он будет как бы в центре всех этих миров, в которых имеются столь различные представления о длительности, и, схватывая сразу все происходящее в них, сразу увидит их прошедшее, настоящее и будущее.

Таким путем мы можем составить себе, насколько это в нашей власти, идею неделимого и постоянного мгновения, в котором сосуществуют мгновения сотворенных существ и в котором они следуют друг за другом. Я говорю: *насколько это в нашей власти*, ибо все это лишь сравнение. Ни мы, ни какое-нибудь другое сотворенное существо не можем иметь точного понятия о вечности. Один только бог знает ее, ибо один только он наслаждается ею.

ошибочно думать, будто все существа насчитывают одинаковое число мгновений. Если наличие неизменной идеи является для меня мгновением, то отсюда следует, что мгновение моей длительности может сосуществовать со многими мгновениями длительности другого человека.

## ГЛАВА V

### О СНЕ И СНОВИДЕНИЯХ ЧЕЛОВЕКА, ОБЛАДАЮЩЕГО ТОЛЬКО ОБОНЯНИЕМ

**§ 1. Как замедляется действие способностей статуи** Нашу статую можно заставить быть одним только воспоминанием о некотором запахе; в этом случае она, по видимому, утрачивает чувство своего существования. Она чувствует не столько то, что она существует, сколько то, что она существовала; и по мере того, как ее память начинает рисовать ей идеи с меньшей яркостью, этот остаток чувства становится еще слабее. Подобно постепенно угасающему свету, он совершенно исчезает, когда эта способность вовсе перестает действовать.

**§ 2. Состояние сна** Наш опыт не позволяет нам сомневаться в том, что постоянное упражнение должно наконец утомить память и воображение нашей статуи. Рассмотрим эти способности в состоянии покоя, не возбуждая их никаким ощущением; это состояние и есть состояние сна.

**§ 3. Состояние сновидения** Если покой их таков, что они абсолютно пассивны, то сон нашей статуи будет настолько глубоким, насколько это возможно. Если, наоборот, они еще продолжают функционировать, то их действие обнаружится только на части приобретенных идей. Ряд звеньев в цепи идей выпадет, и порядок идей во сне будет отличаться от их порядка в состоянии бодрствования. Удовольствие не будет больше единственной причиной, обуславливающей деятельность воображения. Эта способность вызовет лишь те идеи, над которыми она еще сохранила некоторую власть, и она столь же часто будет источником злополучия нашей статуи, как и ее благополучия.

**§ 4. Чем оно отличается от состояния бодрствования** Таково состояние сновидения. Оно отличается от состояния бодрствования лишь тем, что при нем не сохраняется тот же самый порядок идей и удовольствие не

является законом, постоянно управляющим воображением. Всякое сновидение предполагает, что некоторые идеи, на которые способности души не могут больше воздействовать, исчезают.

§ 5. Статуя не могла бы заметить различия между ними

Так как наша статуя не знает различий между живым воображением и ощущением, то она не знает и различия между сновидением и бодрствованием. Таким образом, все, что она испытывает во сне, для нее так же реально, как и то, что она испытала до сна.

## ГЛАВА VI

### О Я, ИЛИ ЛИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА, ОБЛАДАЮЩЕГО ТОЛЬКО ОБОНЯНИЕМ

§ 1. О личности статуи

Наша статуя, обладая памятью, не может быть некоторым запахом, не вспоминая, что она была каким-то другим запахом. В этом — ее личность, ибо если бы она могла сказать «я», то она сказала бы это во все мгновения своего существования, и каждый раз ее я охватывало бы все мгновения, сохранившиеся в ее памяти.

§ 2. Она не может сказать «я» в первый момент своего существования

Правда, она не могла сказать этого в случае первого воспринятого ею запаха. По-моему, то, что понимают под этим словом, относится лишь к существу, замечающему, что в настоящий момент оно не то, чем было раньше. Пока оно не изменяется, оно существует, не обращаясь к самому себе, но, едва начав изменяться, оно думает, что оно то же самое существо, которое каким-то образом было раньше, и оно говорит «я».

Это замечание показывает, что в первый момент существования статуи у нее не может возникнуть никаких желаний, ибо, прежде чем иметь возможность сказать «Я желаю», надо сказать «я».

§ 3. Ее я есть одновременно сознание того, что она есть, и воспоминание о том, чем она была

Таким образом, запахи, о которых статуя не вспоминает, не входят в ее идею о самой себе. Столь же чуждые ее я, как цвета и звуки, о которых она еще ничего не знает, они относятся к ней так, точно она их никогда не воспринимала. Ее я есть лишь совокупность ощущений, которые она испытывает, и ощущений, которые ей

напоминает ее память \*. Одним словом, оно есть одновременно и сознание того, что она есть, и воспоминание о том, чем она была.

## ГЛАВА VII

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ ПРЕДЫДУЩИХ ГЛАВ

§ 1. Душа, обладая только одним видом чувств, имеет зародыш всех своих способностей

Доказав, что наша статуя способна проявлять внимание, вспоминать, сравнивать, судить, различать, вообразить; что она имеет абстрактные понятия, идеи числа и длительности; что она знает общие и частные истины; что она имеет желанья, страсти, любит, ненавидит, обладает волей; что она способна надеяться, бояться и удивляться и, наконец, что она приобретает привычки, мы должны заключить, что разум, обладая только одним видом ощущений, имеет столько же способностей, как и при пяти видах ощущений, взятых вместе. Мы увидим, что те способности, которые кажутся свойственными только нам, представляют собой вышеуказан-

---

\* «Если кто-нибудь, — говорит Паскаль (гл. 24, № 14), — любит какую-нибудь особу из-за ее красоты, то разве он ее любит? Нет, ибо достаточно оспы, которая обезобразит эту особу, не погубив ее, чтобы он перестал ее любить. А если меня любят за мой ум или за мою память, то разве меня любят? Нет, ибо я могу утратить эти способности, не переставая существовать. Где же находится я, если оно не в теле и не в душе? И как любить тело и душу, если не за качества, которые, однако, не составляют я, ибо они преходящи? Разве можно любить абстрактно субстанцию души какой-нибудь личности независимо от качества ее? Это невозможно, и это было бы несправедливо. Таким образом, никогда не любят личность, а только качества, или же если любят личность, то надо сказать, что личность образуется совокупностью качеств».

Личность образуется не совокупностью качеств: ведь если признать это, то один и тот же человек, которого мы взяли бы молодым или старым, красивым или безобразным, благоразумным или безумным, составлял бы несколько различных личностей, и, за какие бы качества меня ни любили, все же любят именно меня, ибо качества представляют лишь различные модификации моего я. Допустим, что кто-нибудь, наступив мне на ногу, скажет: «Разве я причинил вам боль? Нет, ибо вы могли бы потерять ногу, не переставая быть самим собой». Убедит ли меня это в том, что мне не причинили боли? Почему же я стану думать, что раз я могу потерять память и рассудок, то любят не меня, когда меня любят за эти качества? Но, скажут, они ведь преходящи. Что же из того? Разве я — это такая необходимая по своей природе вещь? Разве оно не погибает у животных и разве его бессмертие у человека не есть плод милости божией?

С точки зрения Паскаля, один только бог может сказать «я»<sup>9</sup>.

ные способности, которые, только будучи приложены к более многочисленным предметам, развиваются пышнее.

**§ 2. Ощущение содержит в себе все способности души** Если мы примем во внимание, что воспоминать, сравнивать, судить, различать, воображать, удивляться, иметь абстрактные идеи, идеи числа и длительности, знать общие и частные истины — это только различные способы быть внимательными; что иметь страсти, любить, ненавидеть, надеяться, бояться и желать означает лишь различные способы желать и, наконец, что быть внимательными и желать — это по сути дела все равно что ощущать, то мы придем к выводу, что ощущение содержит в себе все способности души.

**§ 3. Удовольствие и страдание — единственные движущие силы души** Наконец, если мы примем во внимание, что не существует абсолютно безразличных ощущений, то мы придем также к выводу, что различные степени удовольствия и страдания являются законом, согласно которому развились зачатки всего того, чем мы являемся, создав все наши способности.

Эта первопричина может быть названа потребностью, удивлением и еще как-нибудь, но она остается всегда одной и той же, ибо мы всегда действуем под влиянием удовольствия или страдания во всем том, что заставляет нас делать потребность или удивление.

Действительно, наши первые идеи — это лишь удовольствие или страдание. Вскоре на смену им приходят другие идеи, возникают сравнения, в которых берут начало наши первые потребности и наши первые желания. Наши попытки удовлетворить их порождают другие идеи, вызывающие в свою очередь новые желания. Удивление, заставляющее нас остро переживать все необычайное, время от времени усиливает активность наших способностей, и так образуется цепь, звеньями которой служат попеременно идеи и желания и которую достаточно проследить, чтобы открыть закон развития всех человеческих знаний.

**§ 4. Все сказанное об обонянии можно приложить к другим ощущениям** Почти все сказанное мною о способностях души на основании анализа обоняния я мог бы сказать, исходя из всякого другого ощущения: нетрудно применить к ним эти рассуждения. Мне остается лишь рассмотреть то, что является специфическим для каждого из них.

О ЧЕЛОВЕКЕ, ОБЛАДАЮЩЕМ ТОЛЬКО СЛУХОМ

§ 1. Статуя,  
ограниченная чувством  
слуха, есть все то,  
что она слышит

Ограничим нашу статую ощущением слуха и станем рассуждать так, как мы рассуждали тогда, когда она была ограничена только ощущением обоняния.

Когда ее ухо подвергается внешнему воздействию, она становится тем ощущением, которое она испытывает. Она точно эхо, о котором Овидий говорит: *Sonus est qui vivit in illa*<sup>10</sup>. Таким образом, мы можем превратить ее по произволу в шум, звук, симфонию, ибо она не подозревает, что существует нечто иное, помимо нее. Слух не дает ей никакой идеи о предмете, расположенном на некотором расстоянии. Близость или удаленность звучащих тел вызывает у нее только более сильное или более слабое ощущение звука; от этого она только чувствует более или менее сильно свое существование.

§ 2. Два вида  
слуховых ощущений

Тела вызывают в ухе два вида ощущений\*: звук в собственном смысле слова и шум.

Ухо устроено так, чтобы улавливать определенные отношения между различными звуками, но отношение между шумом и звуком оно может улавливать только

\* Было замечено, что у тел, издающих звук, основной тон сопровождается двумя другими, связанными с ним определенными отношениями, которые можно выразить математически. Их называют обертонами по отношению к основному тону. Эти тоны можно услышать на двенадцатом и тринадцатом обертонах; из них образуются терция и квинта. Хорошо устроенное ухо способно улавливать эти отношения, и поэтому говорят, что оно распознает звуки. Поэтому обертон в собственном смысле слова можно определить как доступный распознаванию звук.

Наоборот, неблагозвучие происходит от многих звуков, не имеющих общих обертонов. Это множество смешивающихся между собой основных тонов и обертонов. Поэтому неблагозвучие можно определить как сочетание недоступных распознаванию звуков.

Вообразим десяток настроенных в унисон скрипок. Если дать звучать на них одной и той же струне, то вместе они издадут звук в собственном смысле слова — доступный распознаванию звук, ибо можно определить его терцию и квинту. Но если мы предположим, что все они дисгармоничны, то они произведут только шум, ибо издаваемый ими совокупный звук не имеет обертонов. Одно и то же *mi* и одно и то же *sol*, представляющие обертоны от <sup>ut</sup> одной из этих скрипок, не являются обертонами от <sup>ut</sup> других скрипок. Таким образом, шум образуется благодаря смешению нескольких звуков.

смутно. Шум относится к чувству слуха примерно так, как множество запахов к чувству обоняния.

**§ 3. Статуя различает несколько шумов** Если в первое мгновение наша статуя услышит одновременно несколько шумов, то самый сильный из них покрывает остальные и они так смешаются между собой, что она воспримет лишь простое состояние, в котором они сольются.

Если же они следуют друг за другом, то она сохраняет воспоминание о том, чем она была. Она различает свои состояния, сравнивает их, судит о них и образует из них ряд, сохраняющийся в ее памяти в том порядке, в котором она их сравнивала, при условии, конечно, что она воспринимает этот ряд несколько раз. Поэтому, когда эти шумы будут еще раз следовать друг за другом, она их узнает, но она не сможет узнать их, когда они будут раздаваться одновременно. В данном случае следует рассуждать так, как мы рассуждали относительно запахов.

**§ 4. То же самое относится к звукам** Что касается звуков в собственном смысле слова, то ухо, будучи приспособлено для точного восприятия их отношений, различает их тоньше и лучше. Его волокна как бы распределяют между собой колебания звучащих тел, и статуя может отчетливо услышать одновременно несколько звуков. Однако достаточно по крайней мере принять во внимание, что люди, не занимающиеся музыкой, не обладают такой тонкой способностью различения, чтобы прийти к убеждению, что наша статуя не сумеет различить в первый момент двух звуков, которые она услышит одновременно.

Но сумеет ли она различить их, познакомившись с ними порознь? Это кажется мне маловероятным; хотя ее ухо по своему устройству способно чувствовать различия между звуками, последние так похожи друг на друга, что можно подумать, будто статуя без помощи суждений, приучающих ее относить их к различным телам, будет по-прежнему смешивать их.

**§ 5. Она приобретает те же способности, что и тогда, когда она обладала лишь обонянием** Как бы то ни было, различные степени удовольствия и страдания заставят ее приобрести те же самые способности, которые она приобретала с помощью обоняния. Но здесь надо сделать несколько частных замечаний.

**§ 6. Удовольствия от слуха заключаются главным образом в мелодии**

сообщает различные особенности. Таким образом, желания нашей статуи не ограничатся устремлением просто к какому-нибудь звуку, она захочет стать целым мотивом.

**§ 7. Эта мелодия вызывает эмоцию, которая не предполагает приобретенных идей**

Во-вторых, эти удовольствия резко отличаются от удовольствий, доставляемых чувством обоняния. Так как звуки более способны вызывать эмоции, чем запахи, то они, например, вызовут у нашей статуи такую печаль или радость, которые зависят не от приобретенных идей, а от некоторых изменений в теле\*.

**§ 8. Эти удовольствия подобно удовольствиям от обоняния, могут быть различной степени**

Во-третьих, они начинаются, подобно удовольствиям от обоняния, с самого легкого ощущения. Каким бы слабым ни был первый шум, он доставляет удовольствие нашей статуе. Если шум усиливается, усиливается и удовольствие, которое прекратится лишь тогда, когда звуковые колебания начнут болезненно раздражать барабанную перепонку.

**§ 9. Наиболее сильные удовольствия предполагают опытное ухо**

Что касается музыки, то она будет нравиться статуе постольку, поскольку ухо приобретет опыт. Первоначально ей будут нравиться простые и грубые песни. Если затем мы постепенно приучим ее к более сложным мелодиям, то ухо привыкнет к требуемому ими упражнению и статуя получит новые удовольствия.

**§ 10. А все они предполагают хорошо устроенное ухо**

Впрочем, все это под силу только хорошо устроенным ушам. Если слуховые волокна не находятся между собой в надлежащих отношениях, слух будет фальшивым, представляя нечто вроде плохо настроенного инструмента. Чем значительнее будет этот недостаток, тем менее чувствительна будет наша статуя к музыке; она сможет даже

---

\* Музыка, подражая пению птиц, грому, грозе, нашим вздохам, нашим жалобам, нашим радостным крикам и своим ритмом побуждая наши тела принимать позы и производить движения, соответствующие различным страстям, вызывает связанные с подражанием удовольствия. Наша статуя не создана для этих удовольствий, ибо они предполагают наличие суждений и привычек, к которым она не способна. Но независимо от такого подражания музыка сообщает мозгу впечатления, передающиеся всему телу и вызывающие в нем эмоции, в которых наша статуя не может не находить удовольствие или страдание.



оказаться не более восприимчивой к ней, чем к шумам.

**§ 11. Статуя может научиться различать шум и пение, раздающиеся одновременно**

В-четвертых, так как удовольствие от ряда музыкальных звуков гораздо сильнее удовольствия от непрерывного шума, то можно предположить, что если статуя услышит одновременно

какой-нибудь шум и какой-нибудь мотив, из которых ни один не заглушает другого и с которыми она познакомилась порознь, то она не будет смешивать их.

Если бы в первый момент своего существования она услышала их вместе, она не нашла бы разницы между ними. Действительно, по собственному опыту мы знаем, что во впечатлениях органов чувств мы различаем лишь то, что могли заметить в них, а замечаем мы в них лишь идеи, на которые мы последовательно обратили свое внимание. Но если наша статуя, бывшая поочередно песней и шумом ручейка, привыкла различать оба этих состояния и разделять между ними свое внимание, то ввиду их значительного различия она, по моему мнению, вряд ли смешает их, когда она услышит их вместе, особенно если, как мы предполагаем, ни один не заглушает другого. Поэтому она не преминет заметить, что она есть одновременно и этот шум, и это пение, о которых она вспоминает как о двух своих модификациях, раньше следовавших друг за другом.

Принцип, которым я руководствуюсь в этих рассуждениях, получит новое освещение в дальнейшем, ибо я еще буду иметь случай применить его к более убедительным фактам. Мы увидим, что благодаря тому, как мы судим о своих ощущениях, мы различаем в них лишь то, что привыкли замечать под влиянием окружающих обстоятельств; что все остальное для нас смутно и что мы не сохраняем об этом никаких идей, как если бы мы не испытывали никаких ощущений. Это одна из причин того, что люди, имеющие одни и те же ощущения, обладают столь различными познаниями. Зародыш этих познаний повсюду одинаков, но у одних он остается бесформенным, а у других развивается, питается и растет.

**§ 12. Ряд звуков связывается в памяти лучше, чем ряд шумов**

Наконец, поскольку шумы относятся к уху так, как запахи относятся к носу, то связь между шумами в памяти будет такой же, как и связь между запахами. Но так как звуки в силу своей природы и в силу устройства органа слуха теснее связаны между собой, память лучше сохранит их последовательность.

ОБ ОБОНЯНИИ И СЛУХЕ, ВЗЯТЫХ ВМЕСТЕ

§ 1. Оба этих чувства, взятые вместе, не дают идеи какой-либо внешней вещи

Так как ощущения эти, взятые порознь, не дают нашей статуе идеи какой-либо внешней вещи, то они не дадут ее также и взятые вместе. Она не будет подозревать, что обладает

двумя различными органами чувств.

§ 2. Сначала статуя не отличает звуков от запахов, когда те и другие возникают одновременно

Если в первый момент своего существования статуя услышит звуки и почувствует запахи, она не сумеет еще различить в себе двух разных состояний. Звуки и запахи сольются

между собой, точно они представляют одно простое состояние.

Действительно, мы видели, что она различает в своих ощущениях лишь те идеи, которые она имела возможность наблюдать по отдельности.

§ 3. Она научается затем различать их

Но если она имела возможность испытывать ощущения слуха отдельно от ощущений обоняния, то она

сумеет различать их, когда будет испытывать их одновременно; действительно, если только удовольствие наслаждаться одним из них не отвратит ее совершенно от удовольствия наслаждаться другим, она поймет, что она есть одновременно то, чем она раньше была поочередно. Природа этих ощущений мешает им слиться, подобно двум запахам: они слишком отличны друг от друга, чтобы не различаться затем в памяти. Таким образом, своей способностью различать впечатления, сообщаемые ей одновременно различными органами, наша статуя обязана памяти.

§ 4. Ее существо, как ей кажется, получает двойное существование

В этом случае ей начинает казаться, что ее существо увеличивается и получает двойное бытие. Благодаря

этому в ее привычных суждениях происходит крупная перемена, ибо до соединения слуха с обонянием она не представляла себе, что способна одновременно испытывать два столь различных состояния.

§ 5. Ее память обширнее, чем тогда, когда она обладает только одним чувством

Она, очевидно, приобретет те же самые способности, что и тогда, когда она обладала обоими этими ощущениями порознь. Ее память от этого

выиграет, поскольку совокупность идей станет более

разнообразной и более обширной. То какой-нибудь звук напомнит ей ряд запахов, то какой-нибудь запах напомнит ей ряд звуков. Но следует заметить, что оба этих вида ощущений, взятые вместе, подчиняются тому же самому закону, что и до своего объединения, т. е. что более яркие ощущения могут иногда заставить забыть другие и помешать заметить их в тот самый момент, когда они испытываются.

§ 6. Она образует больше абстрактных идей

Мне кажется, далее, что при наличии двух ощущений статуя может иметь больше абстрактных идей, чем в случае только одного ощущения. Раньше она знала лишь два состояния: одно — приятное, другое — неприятное; но теперь, когда она отличает звуки от запахов, она не может не рассматривать их как два различных вида состояний. Возможно даже, что шум кажется ей столь отличным от музыкальных звуков, что если бы ей можно было дать понять, что ее ощущения передаются ей органами, то она могла бы вообразить себя обладательницей трех органов чувств: одного — для запахов, другого — для шумов и третьего — для музыкальных звуков.

## ГЛАВА X

### ОБ ОДНОМ ТОЛЬКО ВКУСЕ И О ВКУСЕ В СОЕДИНЕНИИ С ОБОНЯНИЕМ И СЛУХОМ

§ 1. Статуя приобретает те же самые способности, что и при наличии обоняния

Так как я сообщил чувствительность только внутренней полости рта нашей статуи, то я не могу заставить ее принять никакой пищи. Но я предполагаю, что воздух приносит ей по моему усмотрению всякого рода вкусы и способен питать ее всякий раз, когда я сочту это необходимым.

Она приобретет те же самые способности, что и при наличии слуха или обоняния; а так как ее рот относится к вкусам так, как нос относится к запахам, а ухо — к шумам, то несколько вкусов, взятых вместе, покажутся ей одним-единственным вкусом, и она сумеет различить их лишь в том случае, когда они будут следовать друг за другом.

**§ 2. Вкусовые ощущения в большей степени определяют ее благополучие и злополучие, чем ощущения обоняния и слуха** Вкусовые ощущения обыкновенно в большей степени определяют ее благополучие или злополучие, чем ощущения обоняния, ибо вкусы обычно действуют на нас сильнее, чем запахи.

Вкусовые ощущения определяют ее состояние даже более, чем звуки, ибо потребность в пище делает для статуи вкус более необходимым и, следовательно, заставляет ее наслаждаться им с большей интенсивностью. Голод может сделать ее несчастной, но лишь только она заметит ощущения, способные утолить его, как она начнет обращать на них больше внимания, станет желать их с большей силой и будет пользоваться ими с большим наслаждением.

**§ 3. Она различает ощущения обоняния, слуха и вкуса** Если мы присоединим к слуху и обонянию вкус, то статуя научится различать ощущения, которые они сообщают ей одновременно, когда она научится распознавать их в отдельности; для этого, однако, нужно, чтобы ее внимание распределялось между ними приблизительно равномерно; таким образом, ее существование как бы утроится.

Правда, ей не всегда будет так же легко отличить вкус от запаха, как вкус от звука. Обоняние и вкус настолько сходны, что ощущения запаха и вкуса не могут иногда не сливаться между собой\*.

**§ 4. Вкус может мешать другим ощущениям** Так как вкусы должны интересовать статую более, чем все другие ощущения, то она станет заниматься ими с тем большим интересом, чем больше будет ее голод. Таким образом, ощущение вкуса может мешать другим ощущениям, оно может даже сделать статую нечувствительной к запахам и к гармонии.

**§ 5. Выгоды, вытекающие из соединения этих ощущений** Соединение этих ощущений должно еще более расширить и разнообразить совокупность ее идей, увеличить число ее желаний и заставить ее усвоить новые привычки.

---

\* Всякий мог заметить, что он иногда склонен приписывать вкушаемой им пище запахи, действующие на его чувство обоняния. Сходство это подтверждается, кроме того, следующим фактом: чем тоньше у человека чувство обоняния, тем больше развито у него чувство вкуса.

§ 6. Сомнение относительно результатов, к которым приводят эти ощущения

Однако очень трудно указать, до какой степени статуя способна различать состояния, которыми она обязана ощущениям. Может быть, ее способность различения не так велика, как я думаю \*, а может быть, она более велика. Чтобы иметь возможность судить об этом, следовало бы всецело стать на ее место и окончательно избавиться от всех своих привычек, но я не льщу себя надеждой, что это мне всегда удавалось.

Привычка относить каждую разновидность ощущений к определенному органу должна в значительной мере способствовать тому, что мы замечаем различие между ними; без нее, может быть, наши ощущения представлялись бы нам какой-то хаотической грудой. В этом случае способность различения статуи была бы очень ограниченной.

Но следует заметить, что спорность или даже ошибочность некоторых моих гипотез нисколько не затрагивает основной идеи предлагаемого труда. Если я произвожу наблюдения над нашей статуей, то не столько для того, чтобы убедиться в том, что происходит в ней, сколько для того, чтобы открыть то, что происходит в нас. Я могу заблуждаться, приписывая ей операции, на которые она не способна, но подобные ошибки не опасны, если они позволяют читателю наблюдать, как эти операции происходят в нем самом.

## ГЛАВА XI

### О ЧЕЛОВЕКЕ, ОБЛАДАЮЩЕМ ТОЛЬКО ЗРЕНИЕМ

§ 1. Об одном предассудке и о доводах против него

Многим читателям утверждение, что глаз сам по себе не способен видеть пространство вне себя, покажется, несомненно, очень странным. Мы так привыкли судить при помощи зрения об окружающих нас предметах, что не представляем себе, чтобы мы не могли судить о них в тот первый момент, когда наши глаза открылись для света.

Силы разума весьма невелики, и успехи его медленны в борьбе с заблуждениями, от которых никто не мог освободиться и которые, возникнув с появлением ощущений, скрывают свое начало в отдаленных временах, не

\* Так полагала мадемуазель Ферран.

оставивших о себе никакого воспоминания. Сперва мы думаем, что мы всегда видели так, как видим теперь, что все наши идеи родились вместе с нами и что наши первые годы были похожи на тот баснословный век поэтов, когда, как предполагается, боги дали человеку все те знания, относительно которых он не помнит, что приобрел их сам.

Если же какой-нибудь философ высказывает предположение, что все наши знания вполне могли бы произойти из ощущений<sup>11</sup>, тотчас же люди восстают против этого взгляда, кажушегося им чрезвычайно странным. Каков цвет мысли, начинают спрашивать его, чтобы она могла быть сообщена душе зрением? Каков вкус ее, запах и т. д., чтобы она могла произойти от ощущения вкуса, обоняния и т. д.?<sup>12</sup> Против него выдвигают тысячи возражений подобного рода со всей той уверенностью, которую сообщает человеку общепринятый предрассудок. Философ, поторопившийся высказать свое мнение, не выяснив предварительно возникновения всех наших идей, приходит в замешательство, и тогда уже не сомневаются в том, что это служит доказательством ошибочности его взгляда.

Но философия делает дальнейший шаг. Она открывает, что наши ощущения суть вовсе не качества самих предметов, а, наоборот, только модификация нашей души. Философия исследует каждое ощущение в отдельности, и так как она не находит особенных трудностей в этом исследовании, то кажется, что она не сделала никакого особенного открытия.

Отсюда нетрудно было заключить, что мы воспринимаем все лишь в самих себе и что, следовательно, человек, который обладал бы только обонянием, был бы только запахом; если бы он обладал только вкусом, то он был бы вкусом; обладая только слухом, он был бы шумом или звуком, а если бы он обладал лишь зрением, то был бы светом и цветом. В этом случае наибольшую трудность представляет объяснение того, как мы приобретаем привычку относить заключенные в нас ощущения вовне. Действительно, кажется весьма удивительным, что посредством органов чувств, испытывающих все лишь в самих себе и не обладающих никаким средством, позволяющим предположить существование пространства вне их, можно было относить свои ощущения к вызывающим их предметам. Как может ощущение выйти за пределы испытывающего его и ограничивающего его органа?

Но, исследуя свойства ощущения осязания, пришлось

бы признать, что оно способно открыть это пространство и научить другие органы чувств относить их ощущения к расположенным в этом пространстве телам<sup>13</sup>. С этого момента даже лица, которые под влиянием предрассудков особенно далеки от этой истины, начали бы по крайней мере подвергать некоторому сомнению общепринятый взгляд. Они признали бы, что, обладая только обонянием или вкусом, мы считали бы себя только запахом или вкусом. Слух представлял бы некоторые трудности ввиду нашей привычки рассматривать шумы как нечто находящееся вне нас. Но этому органу так трудно правильно судить о расстояниях и положениях, он так часто ошибается в этом, что под конец признали бы, что он не способен судить об этом сам. Его стали бы рассматривать как ученика, плохо запомнившего уроки органа осязания.

Но как может учиться у осязания зрение, способное судить о расстояниях, недоступных осязанию; зрение, схватывающее в одно мгновение предметы, которые осязание пробегает лишь медленно и совокупность которых оно сразу даже не в состоянии охватить?

По аналогии мы могли бы подумать, что зрение не отличается от других ощущений: так как световое впечатление, ощущение, полностью находится в глазах, то можно было бы предположить, что они должны видеть только в самих себе, пока они еще не научились относить свои ощущения к предметам. Действительно, если бы они видели лишь так, как они ощущают, то разве могли бы они предположить, что вовне существует некоторое пространство, а в этом пространстве — действующие на них предметы?

Таким образом, пришлось бы предположить, что сами по себе глаза имеют знание только о свете и цветах, и, объяснив на основании этой гипотезы все явления, объяснив, как с помощью осязания они начинают судить о расположенных в пространстве предметах, оставалось бы только обратиться к опыту, чтобы покончить со всеми нашими предрассудками.

Мы должны воздать справедливость г-ну Молине, который первым высказал гипотезы по интересующему нас вопросу. Он сообщил свою мысль одному философу; это был единственный способ найти себе сторонника. Локк согласился с ним, что слепорожденный, глаза которого раскрылись бы для света, не сумел бы отличить при помощи зрения шара от куба. Гипотеза эта была впослед-

ствии подтверждена опытами Числьдена, для которых она и послужила поводом, и, по-моему, в настоящее время можно установить почти все то, что принадлежит собственно глазам, и то, чем они обязаны осязанию.

**§ 2. Статуя  
воспринимает цвета  
как свои собственные  
состояния**

В таком случае в действии световых лучей она находит лишь свои собственные состояния. Зрение действует на нее так, как действуют другие ощущения, которые мы уже рассмотрели, и она приобретает при нем те же самые способности.

**§ 3. В первый момент  
она видит их смутно**

Если в первый момент она воспринимает с одинаковой интенсивностью несколько цветов, то, по-моему, она еще не может заметить ни одного из них в отдельности; так как внимание ее слишком рассеивается, она схватывает их смутным образом. Посмотрим, как она может научиться разбираться в них.

**§ 4. Как она различает  
их затем одни  
вслед за другими**

Из всех органов чувств мы знаем лучше всего устройство глаза. Ряд опытов показал нам путь световых лучей вплоть до сетчатки; мы знаем, что они производят на нее раздельные впечатления. Правда, мы не знаем, как впечатления эти передаются по зрительному нерву душе, но несомненно, что они доходят до нее, не смешиваясь между собой беспорядочным образом. Действительно, неужели творец природы так тщательно отделил бы их друг от друга на сетчатке, чтобы затем на расстоянии нескольких линий от нее дать им слиться между собой? А если бы это имело место, то как могла бы душа научиться отличать их друг от друга?

Таким образом, цвета по своей природе являются ощущениями, стремящимися обособиться друг от друга, и вот как, по моему мнению, наша статуя сумеет заметить некоторое число их.

Среди цветов, проникающих в первый момент в глаз статуи, может оказаться один такой, который она отличает особенно и видит как бы отдельно; это будет тот цвет, к которому ее внимание будет привлечено с известной степенью интенсивности. Если бы она воспринимала его точно так, как другие цвета, то она не сумела бы его отличить. Так, мы не сумели бы различить ничего в какой-



нибудь картине, в которой мы захотели бы видеть все зараз и одинаковым образом.

Если бы два цвета одновременно и с одинаковой силой привлекли к себе ее внимание, то она заметила бы их так же легко, как один-единственный цвет; если бы таким же образом ее внимание было привлечено тремя цветами, она заметила бы их с такой же легкостью. Но на это, по-моему, она еще не способна; удовольствие рассматривать их один за другим должно подготовить ее к удовольствию рассматривать их одновременно.

Весьма вероятно, что она находится в таком отношении к двум или трем цветам, попавшимся ей на глаза вместе с множеством других, в каком мы сами находимся к более или менее сложной картине, сюжет которой нам незнаком. Сперва подробности на ней мы видим смутно, затем взгляд наш останавливается на одной какой-нибудь фигуре, потом на другой, и, только после того как мы их рассмотрели одну за другой, мы начинаем судить о них обеих, вместе взятых.

Смутность зрения при первом взгляде не есть следствие того, что количество предметов достигло какого-то абсолютного числа — такого, что все смутное для меня должно быть столь же смутным и для всякого другого человека. Эта смутность обусловлена тем, что множество предметов слишком велико в сравнении с ничтожным опытом моих глаз. Художник и я, мы видим одинаково все части какой-нибудь картины, но если он разбирается в них быстро, то я замечаю их с таким трудом, что мне начинает казаться, будто я каждый раз вижу то, чего я еще не видел раньше.

Таким образом, хотя в этой картине имеется больше различных вещей для глаз нашей статуи, чем для моих, но она среди всех цветов, которые она видит в первое мгновение, может, вероятно, заметить лишь один-единственный цвет, ибо глаза ее не приобрели еще достаточного опыта.

В таком случае, хотя другие цвета располагаются раздельно на ее сетчатке и хотя, следовательно, она их видит, они представляются ей столь же смутно, как если бы они в действительности сливались между собой.

Таким образом, пока она вся поглощена цветом, который она замечает, она, собственно, совершенно не видит других.

Но вот глаза ее устают, потому ли, что ощущение от этого цвета очень интенсивно, или потому, что требуется

известное усилие, чтобы они оставались устремленными на него. И вот они машинально меняют положение; они меняют его также, если случайно натолкнутся на слишком резкий и неприятный для них цвет, и останавливаются лишь тогда, когда встретят цвет более приятный для них и доставляющий им отдых.

Через некоторое время они опять устают и переходят к менее яркому цвету. Так они постепенно дойдут до того, что станут находить особенное удовольствие при виде черного цвета. Наконец, усталость может дойти до такой степени, что они совсем закроются.

Если бы наша статуя, научившись разбирать цвета в этой последовательности, никогда не могла замечать одновременно несколько цветов, то зрение дало бы ей в точности то же самое, что раньше ей дало обоняние. Действительно, хотя до сих пор она постоянно видела несколько цветов вместе, все те цвета, которых она не заметила, находятся по отношению к ней в таком положении, как если бы она их вовсе не видела, и она может совершенно с ними не считаться. Но мне кажется, что она должна научиться различать несколько одновременно воспринимаемых цветов.

**§ 5. Как она различает несколько цветов, воспринимаемых одновременно** Допустим, что первым цветом, оказавшим особенно сильное действие на ее глаза и замеченным ею, был красный. Ее глаза устают, меняют положение и встречают другой цвет, например желтый. Статуя наслаждается этим новым состоянием, но она не забывает красного цвета и полученного от него удовольствия. Благодаря этому ее внимание распределяется между обоими названными цветами; если она рассматривает желтый цвет как испытываемое ею в данный момент состояние, то красный цвет она рассматривает как состояние, уже испытанное ею раньше.

Но красный цвет не может привлекать ее внимание и продолжать казаться ей каким-то прошлым состоянием, уже не существующим более, если, как я предполагаю, ощущение его дано ей с такой же яркостью, как и ощущение желтого. Поэтому, вспомнив, что она была последовательно красным и желтым цветом, она замечает, что она одновременно и красный и желтый цвет.

Пусть, далее, ее утомленные глаза обратятся к какому-нибудь третьему цвету, например зеленому; тогда ее внимание, привлеченное к этому состоянию, отворачивается

от обоих первых. Однако она привлечена им не настолько, чтобы окончательно забыть то, чем она была раньше. Поэтому она и теперь замечает красный и желтый цвет как два состояния, которые имели место раньше.

Это воспоминание фиксирует на себе внимание тем больше, чем более устают устремленные на зеленый цвет глаза. Мало-помалу оно становится столь же ярким, как и ощущаемый в данный момент цвет; таким образом, статуя замечает, что она была красным и желтым цветом, с такой же живостью, с какой она замечает, что она теперь зеленый цвет. В таком случае она должна заметить, что она есть одновременно все эти три цвета. Действительно, как может она считать два из этих цветов прошлыми, когда все эти три ощущения находятся одновременно в ее глазах и притом раздельно?

Таким образом, благодаря помощи памяти глаз приучается одновременно замечать два и три цвета. Если бы, замечая второй цвет, она полностью забывала первый, то она никогда не стала бы думать, что обладает одновременно двумя состояниями. Но так как воспоминание о нем остается, то внимание статуи разделяется между обоими цветами, и лишь только она заметила, что обладала последовательно двумя состояниями, как она начинает думать, что обладает ими одновременно.

**§ 6. Границы способности различения статуи в этом случае** Подобно тому как мы научили статую распознавать последовательно три цвета, можно научить ее распознавать большее число их. Но во всем этом ряду раздельно представлятся ей всегда лишь три цвета, ибо идеи нашей статуи о числах не идут в данном случае дальше того, что мы имели в случае обоняния.

Если мы затем покажем ей все эти цвета вместе, она сумеет различить одновременно лишь три цвета и не сможет определить числа других. После того как мы доказали, что глаз для различения их нуждается в помощи памяти, ясно, что он не сможет различить больше, чем различает сама память.

**§ 7. Благодаря этому органу чувства она обладает лишним средством доставлять себе то, чего она желает** Наша статуя, переводя взор с одного цвета на другой, не всегда наслаждается тем состоянием, которое, как она помнит, было ей наиболее приятно. Ее воображение, пытаясь живо представить ей предмет ее желаний, не может не действовать на ее глаза. Оно вызывает в них произвольное движение,

заставляющее их пробежать несколько цветов, пока они не встретят того цвета, который они ищут. Благодаря этому наша статуя имеет в данном органе чувства лишнее средство добиться наслаждения тем, что она желает. Может даже случиться, что глаза ее, разыскав сперва случайно некоторый цвет, приучатся к движению, необходимому для того, чтобы снова отыскать его; это произойдет, если находящиеся перед ней предметы не изменят своего положения.

§ 8. Как она чувствует себя протяженной

Какое-нибудь звуковое ощущение не может сообщить модифицируемой им душе протяжения, ибо звук не обладает протяжением<sup>14</sup>. Иное дело — цветовое ощущение: оно сообщает модифицируемой им душе протяжение, ибо оно само протяженно. В этом факте нельзя сомневаться, и наблюдение подтверждает его. Поэтому невозможно воспринимать цвет без протяжения, подобно тому как, наоборот, невозможно воспринимать протяженный звук.

Раз каждый цвет протяжен, то несколько смежных цветов должны необходимо образовать непрерывность из нескольких протяженных и отличных друг от друга частей.

Это явление есть окрашенная поверхность. По крайней мере так воспринимаем это мы сами.

Таким образом, когда наша статуя думает, что она есть одновременно несколько цветов, то она ощущает себя окрашенной поверхностью.

Идея протяжения предполагает восприятие нескольких вещей, которые, находясь друг вне друга, рядоположны и, следовательно, обладают протяженностью, ибо непротяженные вещи не могут быть рядоположными. Но этого восприятия нельзя отнять у нашей статуи, ибо она чувствует, что она повторяет себя вне себя столько раз, сколько существует модифицирующих ее цветов. Поскольку она есть красное, она чувствует себя вне зеленого; поскольку она есть зеленое, она чувствует себя вне красного и т. д.

Таким образом, она ощущает себя окрашенным протяжением, но это протяжение не есть для нее ни поверхность, ни какая-либо определенная величина.

Оно не есть поверхность, ибо идея поверхности предполагает идею имеющего объем тела — идею, которой она не имеет и не может иметь.

Оно не есть также какая-либо определенная величина, ибо подобная величина представляет протяжение, заклю-

ченное в ограничивающие его границы. Но я статуи не может ощущать себя заключенным в границах. Оно есть сразу все те цвета, которые одновременно модифицируют его, и так как оно не видит ничего вне себя, то оно не может воспринимать себя ограниченным; так как оно одновременно модифицируется несколькими цветами и в равной мере находится в каждом из них, то оно чувствует себя протяженным; а так как оно не воспринимает ничего ограничивающего его, то оно имеет лишь смутное ощущение своей протяженности, для него это беспредельная протяженность. Ему кажется, что оно без конца повторяет себя, и, не зная ничего, помимо цветов, за которые оно принимает себя, оно по отношению к себе является как бы беспредельным; оно повсюду, оно — всё.

Но в протяжении статуи, которое кажется ей беспредельным, различные цвета взаимно ограничивают друг друга, образуя благодаря этому фигуры. Спрашивается: будет ли статуя считать себя также этими фигурами? Имеет ли она идеи фигур, раз она имеет цветовые ощущения?

Некоторое ощущение включает в себе такую-то и такую-то идею; следовательно, у нас возникают эти идеи, как только мы получаем это ощущение. Вот умозаключение, которое всегда делают плохие философы. Между тем мы вовсе не имеем всех тех идей, которые содержатся в наших ощущениях; у нас есть лишь те идеи, которые мы умеем замечать в них. Так, мы все видим одни и те же предметы, но, так как мы не одинаково заинтересованы в наблюдении их, все мы имеем совершенно различные идеи о них. Вы видите то, что ускользает от меня, и часто, когда вы можете дать точный ответ, я ничего не могу сказать о них, словно я их вовсе не видел.

Но так как свет и цвета представляют наиболее чувствительную сторону, благодаря которой статуя познает себя и наслаждается собой, то она будет более склонна считать свои модификации чем-то освещенным и цветным, нежели чем-то обладающим фигурой. Целиком поглощенная анализом цветов, оттенков, которыми они различаются, она не задумывается над тем, как они могут ограничивать друг друга.

Кроме того, если глазу достаточно увидеть какой-нибудь цвет, чтобы узнать его, то ему недостаточно увидеть какую-нибудь фигуру в целом, чтобы составить себе идею ее. Он способен охватить самую простую фигуру в целом,

лишь проанализировав ее, т. е. лишь заметив последовательно все части ее. Он нуждается в особом суждении для каждой части в отдельности и в другом суждении для объединения их; он должен сказать себе: вот одна сторона, вот другая, вот третья, вот ограниченный ими промежуток, и из всего этого получается вот этот треугольник.

Следовательно, точно так же как глаза научились различать три одновременно воспринимаемых цвета лишь потому, что, рассмотрев их один за другим, они [затем] стали замечать каждый из них в том впечатлении, которое производят все три цвета вместе, точно так же они научатся различать три стороны треугольника лишь тогда, когда, заметив их одну за другой, они затем сумеют заметить их все вместе и составить себе суждение о том способе, каким они соединяются между собой. Но наша статуя не будет иметь случая составить себе это суждение.

По нашему предположению, фигуры содержатся в испытываемых статуей ощущениях. Но опыт показывает нам достаточно убедительно, что мы не имеем всех тех идей, которые содержатся в наших ощущениях. Наши знания ограничиваются лишь теми идеями, которые мы научились замечать. Наши потребности — единственная причина того, что мы обращаем внимание на одни идеи, а не на другие и что идеи, требующие большего числа суждений, мы приобретаем последними. Но я не представляю себе, какого рода потребность могла бы заставить нашу статую образовать все суждения, необходимые, чтобы составить себе идею о наипростейшей фигуре.

Кроме того, какая счастливая случайность заставит ее глаза двигаться так, чтобы следить за ее контуром? А если бы они даже следили за ним, то как могла бы она убедиться в том, что она не переходит незаметно от одной фигуры к другой? На основании чего она могла бы решить, что три стороны, которые она видела одну за другой, образуют треугольник? Более вероятно, что зрение ее, подчиняясь единственно действию света, станет блуждать в хаосе фигур — волнующейся картине, части которой будут поочередно ускользать от нее.

Правда, мы не замечаем тех суждений, которые составляем, чтобы схватить фигуру круга или квадрата в целом. Но мы еще менее замечаем те суждения, на основании которых мы видим цвета вне нас. Между тем мы докажем, что это впечатление есть результат некоторых суждений, усвоить которые нас заставила привычка. При

рассматривании какой-нибудь очень сложной картины от нас не ускользает работа, которую мы при этом проделываем: мы замечаем, что считаем отдельные лица, разглядываем их позы, черты, что мы произносим обо всем этом ряд суждений и что только после всех этих операций мы охватываем их одним взглядом. Но глаза нашей статуи, чтобы увидеть какую-нибудь фигуру в целом, должны проделать то, что делают наши глаза, чтобы увидеть какую-нибудь картину в целом. Мы, без сомнения, проделали это сами в первый раз, когда научились видеть квадрат. Но в настоящее время быстрота, с которой мы по привычке пробегаем стороны этого квадрата, не позволяет нам заметить весь ряд наших суждений. Разумно полагать, что, когда наши глаза не имели еще необходимого опыта, они должны были, чтобы увидеть наипростейшие предметы, вести себя так, как они ведут себя теперь, чтобы увидеть более сложные предметы.

§ 9. Она не имеет ни идеи положения, ни идеи движения Мы судим о положениях лишь на основании того, что мы видим предметы в некотором месте, где каждый из них занимает определенное пространство, и мы судим о движении лишь на основании того, что видим, как они изменяют свое положение. Но наша статуя не сумеет заметить ничего подобного в модифицирующих ее ощущениях. Если, как мы докажем в дальнейшем, осязание позволяет заметить нам в цветах ограниченные величины или фигуры, то оно же дает заметить нам в цветах положения и движения<sup>15</sup>. Обладая лишь смутной и неопределенной идеей протяжения, лишенная всякой идеи фигуры, места, положения и движения, наша статуя чувствует только, что она существует многими способами. Если несколько предметов меняют место, не исчезая из ее поля зрения, она продолжает быть теми же самыми цветами, которыми она была раньше. Единственное изменение, которое она может испытать, — это быть в большей степени то одним цветом, то другим в зависимости от различных положений предметов в результате движения: будучи, например, одновременно желтым, пурпуровым и белым цветом, она в один момент будет в большей степени желтым цветом, в другой — пурпуровым, в третий — белым. Она — все те цвета, которые она видит, но она в особенности тот цвет, который она рассматривает<sup>16</sup>.

О ЗРЕНИИ В СОЕДИНЕНИИ С ОБОНЯНИЕМ,  
СЛУХОМ И ВКУСОМ

§ 1. Результаты, получающиеся благодаря соединению этих ощущений

Соединение зрения, обоняния, слуха и вкуса увеличивает число состояний нашей статуи. Совокупность ее идей становится от этого более обширной и разнообразной; предметы ее внимания, ее желаний и ее наслаждения становятся более многочисленными, она замечает новый класс своих модификаций, ей кажется, что она ощущает в себе множество совершенно различных существ. Но она продолжает видеть лишь себя, и ничто не может оторвать ее от нее самой и вывести ее вовне.

§ 2. Неведение, из которого статуя не может выйти

Таким образом, она не подозревает, что она обязана своими состояниями каким-то посторонним причинам; она не знает, что эти состояния возникают у нее благодаря четырем органам чувств. Она видит, обоняет, ощущает вкус, слышит, не зная, что она обладает глазами, носом, ртом, ушами; она не знает, что она обладает телом. Наконец, она не замечает, что она испытывает эти различные виды ощущений одновременно лишь после того, как изучила каждый из них в отдельности.

§ 3. Какие суждения она может себе составить

Если, предположив, что она остается все время тем же самым цветом, мы дадим смениться в ней запахам, вкусам и звукам, то она станет рассматривать себя как цвет, который последовательно блекнет, имеет вкус и звучит. Она станет рассматривать себя как запах, имеющий вкус, издающий звуки и обладающий цветом, если она останется постоянно одним и тем же запахом. То же самое относится ко всем предположениям этого рода, ибо и в том состоянии, в котором она всегда пребывает, она должна ощущать то я, которое кажется ей субъектом всех доступных ей состояний.

Почему мы склонны считать протяжение носителем всех чувственных качеств? Потому ли, что оно действительно является их носителем, или только потому, что идея эта, находясь в силу усвоенной нами привычки повсюду, где находятся другие идеи, и оставаясь одной и той же, в то время как другие изменяются, кажется нам модифицируемой ими, чего в действительности вовсе не происходит?

Точно так же обстоит дело, когда философы уверяют,



нас, что существует только протяжение: разве не существует других субстанций? И разве протяжение вообще является субстанцией? Не потому ли они так думают, что идея эта им привычна и они повсюду ее находят? Наша статуя могла бы с таким же правом думать, что она есть лишь цвет или лишь запах и что этот цвет или этот запах и есть ее сущность, ее субстанция. Но здесь не место останавливаться на этих теориях; чтобы опровергнуть их, достаточно указать, что они не более обоснованны, чем суждения, которые мы только что приписывали нашей статуе.

## ВТОРАЯ ЧАСТЬ

### ОБ ОСЯЗАНИИ, ИЛИ ЕДИНСТВЕННОМ ОЩУЩЕНИИ, КОТОРОЕ САМО ПО СЕБЕ СУДИТ О ВНЕШНИХ ПРЕДМЕТАХ

#### ГЛАВА I

#### ОБ ОЩУЩЕНИИ У ЧЕЛОВЕКА, ОБЛАДАЮЩЕГО ТОЛЬКО ОСЯЗАНИЕМ

§ 1. Основное ощущение статуи  
Наша статуя, лишенная обоняния, слуха, вкуса, зрения и ограниченная одним чувством осязания, существует сперва благодаря тому, что она ощущает, как действуют друг на друга части ее тела, и в особенности ощущает дыхательные движения; такова наименьшая степень ощущения, которую можно приписать ей. Я назову осязание *основным ощущением (sentiment fondamental)*, потому что жизнь животного начинается с этих функций организма и зависит исключительно от них.

§ 2. Это ощущение способно модифицироваться  
Затем, поскольку статуя подвержена воздействиям окружающего воздуха и всего того, что может ее задеть, ее основное ощущение способно испытывать множество модификаций во всех частях ее тела.

§ 3. Это ощущение тождественно с я  
Наконец, мы заметим, что статуя сможет сказать «я», лишь только произойдет какое-нибудь изменение в ее основном ощущении. Следовательно, это ощущение и ее я первоначально тождественны, и, чтобы открыть, на

что она способна при содействии одного лишь осязания, достаточно наблюдать различные модификации основного ощущения, или *я*.

## ГЛАВА II

### ЭТОТ ЧЕЛОВЕК, ОГРАНИЧЕННЫЙ НАИМЕНЬШЕЙ СТЕПЕНЬЮ ОЩУЩЕНИЯ, НЕ ИМЕЕТ НИКАКОЙ ИДЕИ НИ О ПРОТЯЖЕНИИ, НИ О ДВИЖЕНИИ

**§ 1. Существо, ограниченное только основным ощущением** Если на нашу статую не действует никакое тело и если мы поместим ее в спокойную, умеренно теплую атмосферу, где природная температура ее тела не повышется и не понижается, то она будет знать о своем существовании лишь благодаря смутным впечатлениям, вызываемым движением, которому она обязана жизнью.

**§ 2. Это ощущение не дает никакой идеи протяжения** Это ощущение однообразно и, следовательно, по отношению к статуе просто; она не смогла бы различить в нем разных частей своего тела. Таким образом, она не ощущает их друг вне друга и одну рядом с другой. Дело обстоит так, как если бы она существовала только в одной точке, и она еще не может открыть, что она протяженна \*.

---

\* Мы можем убедиться в этом, наблюдая то, что происходит в нас самих.

Если однообразная боль захватила всю мою руку, то я считаю ее протяженной лишь потому, что я отношу эту боль к вещи, которую ощущаю как протяженную.

Пользуясь рукой, я научаюсь различать отдельные части поверхности другой руки, но при этом не научаюсь различать ее внутренние части. Поэтому я составляю себе более правильное впечатление о протяженности болезненного ощущения, чем о том, насколько глубоко оно проникает в руку. Я знаю, простирается ли оно до локтя или до кисти руки, но не знаю, захватывает ли оно четверть, треть, половину или большую часть толщины руки.

Можно множеством опытов подтвердить тот факт, что мы ощущаем боль как бы в одной точке всякий раз, когда относим ее к части тела, которую мы не привыкли измерять. Чтобы определить, например, пространство, занимаемое болью, которую мы ощущаем, в середине бедра, надо ощупать его; иное дело, если боль эта простирается от колена до бедра, ибо мы знаем, что эти две точки находятся на некотором расстоянии друг от друга. Следовательно, не однообразное ощущение дает нам идею протяжения нашего тела, а, наоборот, знание объема нашего тела заставляет нас приписывать протяжение однообразному ощущению. Наша статуя с ее минимумом ощущений обладает лишь однообразным ощущением всего своего тела, поэтому она не знает, что она протяженна.

**§ 3. Став более интенсивным, оно все еще не дает идеи протяжения** Сделаем это ощущение более интенсивным, сохраняя, однако, его однообразие. Например, согреем или охладим воздух; статуя будет обладать тогда равномерным ощущением холода или тепла во всем своем теле, но в результате получится лишь то, что она будет ощущать более интенсивно свое существование. Действительно, как бы интенсивно ни было одно какое-нибудь ощущение, оно не может сообщить идеи протяжения существу, которое, не зная, что оно само протяженно, не научилось приписывать протяженность этому ощущению, относя его к различным частям своего тела.

Следовательно, если бы наша статуя обладала только рядом однообразных ощущений, она была бы столь же ограничена в своих знаниях, как и при наличии одного лишь чувства обоняния.

**§ 4. Даже модифицированное, оно может не дать этой идеи** Если я стану ударять статую то по голове, то по ногам, то тем самым я модифицирую ее основное ощущение, но модификации эти сами однообразны. Поэтому ни одна из них не дает ей заметить, что она протяжена. Можно спросить, не станет ли она чувствовать, что модификации эти находятся на расстоянии друг от друга, если ее ударят одновременно по голове и по ногам?

Когда я прикасаюсь к ней, то либо испытываемое ею ощущение так поглощает ее способность ощущения, что захватывает все внимание, либо внимание продолжает еще устремляться на основное ощущение остальных частей. В первом случае наша статуя не сможет представить себе промежутка между своей головой и своими ногами, ибо она не замечает того, что отделяет их. Но то же самое можно сказать и о втором случае, ибо основное ощущение не дает никакой идеи протяжения.

**§ 5. В этом состоянии статуя не обладает идеей движения** Я начинаю двигать ее руку, отчего ее я испытывает новую модификацию. Но приобретает ли она благодаря этому идею движения? Нисколько, ибо она еще не знает, что она обладает рукой, что рука эта занимает место и может менять его. В этом случае она просто ощущает более определенным образом свое существование в том ощущении, которое я ей сообщаю, но она не в состоянии понять того, что она испытывает.

То же самое будет, если я перенесу ее в другое место. Все в ней сводится тогда к некоторому впечатлению,

модифицирующему все основное ощущение целиком, но статуя все еще не может узнать, что она обладает телом, способным двигаться.

### ГЛАВА III

#### ОБ ОЩУЩЕНИЯХ, КОТОРЫЕ ПРИПИСЫВАЮТСЯ ОСЯЗАНИЮ И КОТОРЫЕ НЕ ДАЮТ, ОДНАКО, НИКАКОЙ ИДЕИ ПРОТЯЖЕНИЯ<sup>17</sup>

§ 1. Статуя начинает различать ощущения, которые она испытывает одновременно, лишь после того, как она испытала их одно за другим

Допустим, что ощущения нашей статуи перестали быть однообразными; модифицируем их в одно и то же время с одинаковой интенсивностью, но различным образом во всех частях нашего тела; и в этом случае она, по моему, не будет обладать еще идеей

протяжения. Так как эти ощущения появляются одновременно, то они породят какое-то смутное переживание, в котором статуя не сумеет различить их; действительно, не испытав их еще одно вслед за другим, она не могла научиться различать несколько ощущений, взятых вместе.

Но если теплота и холод будут ощущаться ею по очереди, то она станет различать их и сохранит идею каждого из этих ощущений. Когда затем она испытает их одновременно, она станет сравнивать испытываемое ею ощущение с идеями, сохранившимися в ее памяти, и убедится, что она одновременно испытывает два состояния.

Мы можем таким же образом сообщить ей идеи некоторых других видов удовольствия и страдания; действительно, по мере того как она научится замечать сменяющие друг друга ощущения, она привыкнет замечать их и в тех случаях, когда она испытывает несколько ощущений одновременно, и она научится различать их даже тогда, когда получит одновременно такое множество различных ощущений, что не сможет определить их числа.

Предположим, например, что она ощущает одновременно тепло в одной руке, холод в другой, боль в голове, щекотку в пятках, дрожь во внутренностях и т. д. Я думаю, что она сумеет различить эти состояния, лишь бы она их испытала раньше порознь; и так как ни одна из них не доминирует над другими, то внимание ее равномерно распределится между ними. Здесь следует применить те принципы, которые мы установили в случае зрения.

Эти состояния, которые статуя замечает одновременно,

сосуществуют, более или менее отличаются друг от друга и в этом смысле находятся друг вне друга. Но так как из этого не вытекает ни рядоположности их, ни их непрерывности, то они не способны сообщить статую идею запахов. Если мы представляем их себе протяженными, то не потому, что они сами сообщают нам эту идею, а потому, что, зная из других источников, что мы обладаем телом, мы относим их к некоторой вещи, части которой, находясь друг вне друга и будучи расположены рядом, образуют непрерывность. Вот, следовательно, ощущения, которые относятся к осязанию и которые тем не менее не могут породить явления протяжения<sup>18</sup>.

#### ГЛАВА IV

### ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ СООБРАЖЕНИЯ ДЛЯ РЕШЕНИЯ ВОПРОСА О ТОМ, КАК МЫ ПЕРЕХОДИМ ОТ НАШИХ ОЩУЩЕНИЙ К ПОЗНАНИЮ ТЕЛ<sup>19</sup>

#### § 1. Как мы постигаем тела

Мы можем получить протяжение лишь с помощью протяжения, подобно тому как мы можем получить тела лишь с помощью тел; действительно, между непротяженными вещами не могут находиться вещи, расположенные рядом, и, следовательно, они не могут образовать непрерывности. Однако мы обязательно представляем себе каждое тело как нечто непрерывное, образованное другими протяженными телами, расположенными рядом. Мы вынуждены представлять себе дело так даже в случае тел, недоступных нашим чувствам: мы считаем каждое из них состоящим из протяженных тел, эти последние — состоящими в свою очередь из других протяженных тел, и, совершая этот переход ко все более мелким телам, мы не можем остановиться.

#### § 2. Особенность ощущений, которая позволяет нам познать тела

Ясно, таким образом, что мы можем перейти от наших ощущений к познанию тел лишь в том случае, если они произведут явление протяженности, а так как всякое тело есть нечто непрерывное, образованное другими протяженными телами, расположенными рядом друг с другом, то представляющее его ощущение должно быть непрерывностью, образованной другими протяженными ощущениями, расположенными рядом друг с другом. Мы не нашли этого свойства ни

в одном из разобранных нами ощущений; остается посмотреть, не найдем ли мы его в других ощущениях.

§ 3. Единственное  
средство, с помощью  
которого природа  
приводит нас  
к познанию этого

Так как ощущения принадлежат только душе, то они могут быть лишь состояниями этой субстанции; они сконцентрированы в ней и не простираются далее ее. Но если бы душа воспринимала их лишь как сосредоточенные в ней самой состояния, то в своих ощущениях она видела бы только себя, и, значит, для нее было бы невозможным открыть, что она обладает телом и что за границами этого тела имеются еще другие тела.

Между тем это открытие — одно из тех, которые она делает прежде всего, и она не замедлит сделать это открытие; не может быть, чтобы она его сразу не сделала. Как мог бы только что родившийся ребенок заниматься своими потребностями, если бы он не имел никакого понятия о своем теле и если бы он не мог с той же легкостью составить себе некоторые идеи о телах, способных удовлетворить его потребности?

Я уже несколько раз отмечал, в частности в моей «Логике»<sup>20</sup>, что мы способны делать что-либо умышленно лишь в том случае, если мы уже делали это прежде непреднамеренно. Это плодотворная истина, я не решаюсь сказать *принцип*, ибо этим словом так злоупотребляли, что уже неизвестно, что, собственно, оно означает.

Из этой истины следует, что всему в нас дает начало природа, и действительно, я доказал, что в своей первооснове, или начале, наши знания представляют собой исключительно ее произведение, что мы учимся лишь на основании ее уроков и что все искусство рассуждать заключается в том, чтобы продолжать поступать так, как она нас заставила начать действовать.

Но первое открытие, делаемое ребенком, — это открытие его собственного тела. Таким образом, не он, собственно, делает это открытие — оно преподносится ему природой в готовом виде.

Но природа не показала бы ему его тела, если бы она заставляла его всегда воспринимать испытываемые им ощущения лишь как состояния его души. Я ребенка, сосредоточенное в его душе, не могло бы в этом случае рассматривать различные части его тела как части его самого.

Таким образом, природа обладала лишь одним

средством дать ему познать его тело — средством, заключающимся в том, чтобы заставить его воспринимать свои ощущения не как состояния своей души, но как модификации органов, являющихся окказиональными причинами ощущений. Благодаря этому я, вместо того чтобы оставаться сконцентрированным в душе, должно было распространиться и как бы повториться во всех частях тела.

Это мастерство [природы], благодаря которому мы считаем, что пребываем в органах, которые не являются собственно нами, коренится, без сомнения, в механизме человеческого тела, а механизм этот был тоже, несомненно, выбран и устроен соответственно с природой души. Это все, что мы в состоянии узнать по рассматриваемому вопросу. Когда удастся в совершенстве изучить и природу души, и механизм человеческого тела, то, вероятно, нетрудно будет объяснить, каким образом я, заключающееся только в душе, начинает казаться находящимся в теле. Что касается нас, то с нас достаточно заметить этот факт и увериться в нем.

Хотя статуя обладает ощущениями, которые она естественно воспринимает как модификации своих органов, однако она не познаёт своего тела тотчас же, как только испытает подобные ощущения. Чтобы открыть свое тело, она нуждается в анализе, т. е. она должна последовательно наблюдать свое я во всех тех частях, в которых, как кажется, оно находится. Но можно утверждать с достоверностью, что она не произведет этого анализа, будучи предоставлена самой себе, и, следовательно, природа должна научить ее этому. Рассмотрим теперь факты.

## ГЛАВА V

### КАКИМ ОБРАЗОМ ЧЕЛОВЕК, ОБЛАДАЮЩИЙ ТОЛЬКО ОСЯЗАНИЕМ, ОТКРЫВАЕТ СВОЕ ТЕЛО И УЗНАЕТ, ЧТО СУЩЕСТВУЕТ НЕЧТО ВНЕ ЕГО

§ 1. Статуя обладает движениями

Я сообщаю нашей статуе способность пользоваться всеми своими членами, но какая причина побудит ее двигать ими? Этим не может быть сознательное намерение пользоваться ими, ибо она еще не знает, что она состоит из частей, которые могут придвигаться друг к другу или двигаться к внешним предметам. Следовательно, начать должна природа; природа должна произвести первые движения в членах статуи<sup>21</sup>.

§ 2. Как производятся  
эти движения

Если природа сообщает статуе приятное ощущение, то последняя, понятно, сможет наслаждаться им, оставляя все части своего тела в том положении, в котором они находятся; подобное ощущение способно, по-видимому, скорее сохранить покой, чем произвести движение.

Но если статуе от природы свойственно предаваться приятному ощущению и спокойно наслаждаться им, то ей также свойственно избегать неприятного ощущения. Правда, она не знает, каким образом она может избавиться от подобного ощущения, но вначале ей нет нужды знать это, для нее достаточно повиноваться природе. То, что мышцы ее, сокращающиеся от боли, приводят в движение ее члены и она начинает двигаться без всякого умысла, не зная даже, что она движется, — все это следствия организации тела статуи.

Даже приятные ощущения могут быть столь интенсивными, что она не сможет остаться в полном покое; и во всяком случае бесспорно, что поочередный переход от удовольствия к страданию и от страдания к удовольствию должен вызывать движения в ее теле. Если бы она не была устроена так, чтобы двигаться из-за испытываемых ею приятных или неприятных ощущений, то полный покой, на который она была бы осуждена в этом случае, не оставил бы ей никакого средства, чтобы добиваться того, что может быть ей полезно, и избегать того, что может быть ей вредно.

Но если вследствие ее организации статуя приходит в движение из-за удовольствия, страдания или поочередного перехода от одного к другому, то неизбежно должно случиться, что некоторые из множества этих движений устраняют или прекращают неприятные ей ощущения, а некоторые другие доставляют приятные ощущения.

Благодаря этому она будет заинтересована в том, чтобы изучить свои движения, и, следовательно, она узнает от них всё, что от них можно узнать.

Ее движения носят естественный, машинальный, инстинктивный, произвольный характер, и нам остается объяснить, каким образом она откроет на основании своих собственных движений, что она обладает телом и что за границами его существуют другие тела.

Если мы примем во внимание множество разнообразных впечатлений, получаемых нашей статуей от предметов, то поймем, что ее движения должны естественно повторяться и разнообразиться. Но если они повторяются и разнообра-



зятся, то она не раз коснется своими руками себя самой и близких к ней предметов.

Касаясь себя самой, она сможет открыть, что она обладает телом, лишь в том случае, если она сумеет отличить разные части его и признает себя в каждой такой части за то же самое чувствующее существо; а существование других тел она откроет лишь потому, что не найдет себя в тех телах, к которым она прикоснется.

§ 3. Ощущение, Таким образом, она может быть обя-  
на основании которого зана этим открытием лишь какому-то  
душа открывает, из ощущений осязания. Что же это  
что она обладает телом за ощущение?

Непроницаемость есть свойство всех тел; несколько тел не могут занимать одного и того же места; каждое тело исключает наличие всех других тел в том месте, которое оно занимает.

Эта непроницаемость не есть ощущение. Мы, собственно, не ощущаем, что тела непроницаемы; мы скорее заключаем, что они таковы, и это наше суждение есть результат ощущений, вызываемых в нас телами.

Это заключение мы вывели главным образом из ощущения твердости, ибо в двух давящих друг на друга твердых телах мы особенно явственно замечаем сопротивление, которое они оказывают друг другу, взаимно исключая друг друга. Если бы оба тела могли проникнуть друг в друга, они слились бы в одно, но так как они непроницаемы, то они по необходимости отличны друг от друга, представляя постоянно два тела.

Таким образом, ощущение твердости отличается от ощущений звука, цвета и запаха, которые душа, не знаящая своего тела, естественно, воспринимает как модификации, в которых она находится и в которых она находит только себя; так как особенность ощущения твердости заключается в том, что оно представляет одновременно две вещи, которые исключают друг друга, то душа не сможет воспринимать твердость как одну из тех модификаций, в которых она находит только себя самое; она обязательно станет воспринимать ее как модификацию, в которой она находит две исключаящие друг друга вещи, и, значит, она станет воспринимать ее в обеих этих вещах.

Вот, следовательно, ощущение, благодаря которому душа выходит за пределы себя самой; мы начинаем здесь понимать, каким образом она открывает тела.

Действительно, поскольку статуя организована так,

чтобы совершать движения единственно лишь из-за производимых на нее впечатлений, то мы можем предположить, что рука ее сама собой коснется какой-нибудь части ее тела, например груди. В этом случае рука статуи и ее грудь будут различаться между собой по ощущению твердости, которое они вызывают друг в друге и которое необходимым образом ставит их друг вне друга. Однако наша статуя, отличая свою грудь от своей руки, найдет свое *я* и в той и в другой, ибо она одинаково чувствует себя в обеих. Таким же образом она отличит любую другую часть своего тела, которой она коснется, и найдет в ней себя.

Хотя это открытие вызывается главным образом ощущением твердости, оно произойдет еще легче, если к нему присоединятся другие ощущения. Пусть, например, рука статуи будет холодной, а грудь — теплой; статуя будет ощущать их как нечто твердое и холодное, касающееся чего-то твердого и теплого; она научится относить холод к руке, а теплоту — к груди, и она тем лучше станет отличать одну от другой. Таким образом, оба этих ощущения, сами по себе неспособные дать статуе знать, что она обладает телом, помогут ей получить об этом более точные идеи, когда они будут соединяться с ощущением твердости.

Если до сих пор рука статуи, переходя от одной части ее тела к другой, всегда пропускала промежуточные части, то в каждой из них она чувствовала себя как в отличном теле, не зная, что, взятые вместе, они образуют одно тело. Дело в том, что испытываемые ею ощущения не представляют ей этих частей расположенными рядом друг с другом и, следовательно, образующими одно сплошное целое.

Но если ей случится провести кистью руки по руке, груди, голове и т. д., не пропуская ничего, то она почувствует под своей рукой, так сказать, непрерывность своего *я*, и рука эта, соединяя в одно сплошное целое разрозненные прежде части, тем более выявит их протяженность.

Таким образом, статуя научается  
§ 4. На основании чего статуя узнает свое тело  
знать свое тело и узнавать себя во всех составляющих его частях; действительно, лишь только она коснется рукой одной из них, как тотчас же одно и то же чувствующее существо начинает как бы отвечать себе голосом одной части тела, которая говорит другой его части: *это я*. Если статуя будет продолжать ощущать себя, то повсюду ощущение твер-

дости станет представлять ей две вещи, которые исключают друг друга и которые в то же время расположены рядом, и повсюду то же самое чувствующее существо будет отвечать себе: *это я, это опять-таки я!* Оно ощущает себя во всех частях тела. Итак, оно не сливается больше со своими модификациями; оно уже не есть теплота и холод, оно ощущает теплоту в одной части, а холод — в другой.

§ 5. Как она открывает, До тех пор пока статуя касается что существуют другие руками лишь себя самой, ей представляется, что она — всё, что вообще существует. Но если она прикоснется к какому-нибудь постороннему телу, то *я*, чувствующее себя модифицированным в руке, не почувствует себя модифицированным в этом теле. Говоря «я», рука не получает такого же ответа [от постороннего тела]. На основании этого статуя начинает считать эти свои модификации находящимися вне ее. И подобно тому как она образовала свое тело, она образует все прочие предметы. Ощущение твердости, придавшее им плотность в одном случае, придает им ее также и в другом с той лишь разницей, что *я*, отвечавшее себе прежде, перестает теперь отвечать себе.

§ 6. К чему сводится ее идея о телах

Таким образом, она не воспринимает тела сами по себе — она воспринимает лишь свои собственные ощущения.

Когда осязание заключило несколько различных и сосуществующих ощущений в границы, в которых *я* отвечает самому себе, статуя познает свое тело; когда же несколько различных и сосуществующих ощущений заключены осязанием в границах, в которых *я* не отвечает себе, она приобретает идею о теле, отличном от ее тела. В первом случае ее ощущения продолжают быть ее собственными качествами; во втором — они становятся качествами совершенно отличного от нее предмета.

§ 7. Ее удивление по поводу того, что она не есть все то, чего она касается

Узнав, что она есть нечто твердое, она, думаю я, приходит в сильное удивление по поводу того, что не находит себя во всем том, чего она касается. Она вытягивает руки как бы для того, чтобы искать себя вне себя, и она не может еще решить, найдет ли она себя там. Только опыт может просветить ее на этот счет.

§ 8. Результаты этого удивления

Из этого удивления вытекает беспокойное желание знать, где она находится и, если можно так выразиться, до каких пор она простирается. Поэтому она

хватает, бросает и снова хватает все то, что находится вокруг нее; она ощупывает себя, сравнивает себя с предметами, к которым она прикасается, и, по мере того как она составляет себе более точные идеи, ей кажется, что ее тело и предметы возникают под ее руками.

§ 9. Касаясь какой-нибудь вещи, она думает, что прикасается ко всему. Но я думаю, что в течение долгого времени она не будет представлять себе существование чего-нибудь за телами, которые встречает ее рука.

Мне кажется, что, начиная касаться вещей, она должна думать, что касается всего, и, лишь перейдя с одного места на другое и коснувшись многих вещей, она сможет предположить, что существуют тела за теми, которые она схватывает.

§ 10. Как она научилась прикасаться. Но как она научилась прикасаться? Дело в следующем: так как движения, которые природа заставляет ее

делать, доставляют ей то приятные, то неприятные ощущения, то она желает наслаждаться одними и избегать других. Разумеется, вначале она не умеет еще регулировать свои движения. Она не знает, как она должна направлять свою руку, чтобы дотронуться ею скорее до одной части своего тела, чем до другой. Она делает попытки, она ошибается, она имеет успех; она замечает движения, закончившиеся неудачей, и избегает их; она замечает также другие движения, удовлетворившие ее желания; их она повторяет. Одним словом, она работает ощупью и мало-помалу приучается к движениям, благодаря которым она начинает заботиться о самосохранении. Только тогда ее тело начинает производить движения, соответствующие желаниям ее души; только тогда она движется по своей воле<sup>22</sup>.

## ГЛАВА VI

### ОБ УДОВОЛЬСТВИИ, СТРАДАНИИ, ПОТРЕБНОСТЯХ И ЖЕЛАНИЯХ ЧЕЛОВЕКА, ОБЛАДАЮЩЕГО ТОЛЬКО ОСЯЗАНИЕМ

§ 1. Статуя испытывает удовольствие от различия различных частей своего тела. Сообщим нашей статуе способность пользоваться всеми своими членами и, перед тем как исследовать, каким образом она приобретет познания, посмотрим, каковы ее потребности.

Их источником будут различные виды удовольствия

и страдания, потому что об осязании следует рассуждать так же, как мы рассуждали о других ощущениях.

Первоначально удовольствие статуи, равно как и ее существование, казалось ей сосредоточенным в одной точке. Но затем оно мало-помалу распространилось в той же последовательности, что и основное ощущение, ибо статуе доставляет удовольствие замечать это ощущение, когда она начинает различать разные части своего тела, лишь бы это ощущение не сопровождалось никакими болезненными ощущениями.

Самое большое удовольствие для § 2. От своего движения детей состоит, по-видимому, в движении; даже падения не отвращают их от этого. Пояска на глазах не так огорчит их, как веревка, мешающая им пользоваться руками и ногами. Действительно, именно движению они обязаны самым ясным сознанием своего существования. Зрение, слух, обоняние, вкус, по-видимому, ограничивают это сознание одним каким-нибудь органом; движение же распространяет его на все части тела и дает возможность пользоваться всем телом.

Если движение представляет для детей самое любимое удовольствие, то тем более это относится к нашей статуе, ибо она не только не знает ничего, что могло бы отвлечь ее от этого, но и убеждается в том, что только движение может доставить ей все доступные для нее удовольствия.

Ей будут особенно нравиться тела, не § 3. От того, причиняющие ей боли; она будет очень чувствительна к гладким телам и их приятной поверхности, и ей будет приятно находить в них в случае нужды прохладу или теплоту.

Иногда ей будут нравиться те предметы, с которыми она будет обращаться с большей легкостью; таковы предметы, особенно подходящие по своей величине и фигуре к размерам и форме ее руки. В других случаях ей будет доставлять удовольствие то удивление, какое вызывает у нее их объем и трудность обращения с ними. Изумление, которое вызовет у нее, например, пространство, открываемое ею вокруг, сделает для нее приятным передвижение ее тела с одного места на другое.

Твердое и жидкое состояния, твердость и мягкость, движение и покой будут представлять для нее приятные ощущения, ибо, чем больше контраст между ними, тем больше они привлекают к себе ее внимание и тем скорее становятся заметны.

§ 4. От составления  
идей о них

Но особенным источником удовольствия станет для нее привычка сравнивать и судить. Она теперь не будет трогать предметов ради одного только удовольствия держать их в руках; она захочет знать отношения между ними, и она испытает столько приятных ощущений, сколько составит себе новых идей. Одним словом, удовольствия будут возникать у нее под руками на каждом шагу. Становясь все более интенсивным и умножаясь в числе, они под конец превзойдут ее силы. Тогда к ним начнет примешиваться утомление; мало-помалу они исчезнут; наконец, у нее останется только чувство усталости, и отдых станет для нее самым большим удовольствием.

§ 5. Испытывая ощущения  
осязания, она больше  
подвержена страданию,  
чем испытывая другие  
ощущения

Что касается страдания, то, испытывая ощущения осязания, она будет чаще подвержена ему, чем испытывая другие ощущения. Нередко даже она найдет интенсивность осязания значительно большей, чем интенсивность известных ей удовольствий. Но статуя обладает тем преимуществом, что удовольствия находятся в ее распоряжении, а страдание ощущается лишь периодически.

§ 6. В чем заключаются  
ее желания?

В случае других ощущений ее желание заключалось главным образом в усилиях душевных способностей представить ей какую-нибудь приятную идею самым ярким образом. Эта идея была единственным наслаждением, которое она сама могла доставить себе, ибо не в ее власти было вызывать у себя ощущения. Но желания, на которые она способна в случае осязания, вызывают усилия всех частей тела, стремящихся двигаться и получать ощущения от всех доступных осязанию предметов. Даже мы, желая чего-нибудь сильно, чувствуем, что наши желания содержат в себе это двойное стремление душевных и телесных способностей. В этом случае наслаждение не ограничивается одними только идеями, вызываемыми воображением. Оно простирается вовне на все доступные предметы, и желания теперь уже не задерживают внимания нашей статуи на ее собственных состояниях, как это было в случае других ощущений, а влекут ее непрерывно вне ее.

§ 7. Каков предмет их?

В результате ее любовь, ненависть, воля, надежда, страх не направляются более только на ее собственные состояния; теперь она

любит, ненавидит, надеется, боится, желает осязаемых предметов.

Таким образом, она больше не ограничивается тем, чтобы любить себя; но ее любовь к телам есть результат ее любви к самой себе; любя их, она стремится только получить удовольствие или избежать страдания; и это должно научить ее, как вести себя в пространстве, которое она начинает открывать.

## ГЛАВА VII

### О ТОМ, КАК ЧЕЛОВЕК, ОБЛАДАЮЩИЙ ТОЛЬКО ОСЯЗАНИЕМ, НАЧИНАЕТ ОТКРЫВАТЬ ПРОСТРАНСТВО

**§ 1. Удовольствие регулирует движения нашей статуи** Так как желания заключаются в усилиях, прилагаемом частями тела и душевными способностями, то наша статуя не может пожелать какого-нибудь ощущения, не начав в то же время двигаться и искать предмет, способный доставить его. Поэтому она будет склонна двигаться всякий раз, как вспомнит приятные ощущения, вызванные у нее движением.

Сперва она шевелится без какой бы то ни было определенной цели, и само это шевеление вызывает у нее приятное ощущение, ибо благодаря ему она лучше чувствует свое существование. Если затем ее рука встретит предмет, вызывающий у нее приятное ощущение теплоты или прохлады, то все движения ее тотчас же прекращаются и она целиком отдается этому новому чувству. Чем приятнее оно ей кажется, тем больше она останавливает на нем свое внимание. Она хотела бы даже прикоснуться всеми частями своего тела к вызывающему его предмету, и желание это производит у нее движения, которые не только не лишены определенной цели, но все стремятся доставить ей самое полное наслаждение.

Между тем предмет этот теряет свою теплоту или прохладу, и прикосновение к нему перестает быть приятным. Тогда статуя вспоминает первые движения, доставившие ей удовольствие, она желает их испытать и, шевелясь вторично, без всякого определенного умысла, мало-помалу меняет место и прикасается к новым телам.

Одним из первых предметов, вызывающих у нее изумление, несомненно, является пространство, которое

она каждую минуту открывает вокруг себя. Ей должно казаться, что она извлекает его из глубины своего существа, что предметы увеличиваются под ее руками лишь за счет ее собственного тела, и, чем более она сравнивает себя с окружающим ее пространством, тем более она чувствует, как суживаются границы ее тела.

Всякий раз, открывая новое пространство и прикасаясь к новым предметам, она приостанавливает свои движения или регулирует их так, чтобы лучше наслаждаться приятными ей ощущениями, и она снова начинает двигаться ради одного удовольствия двигаться, лишь только перестает находить эти остановки приятными.

Открыв таким путем некоторое пространство и испытав некоторое количество ощущений, она начинает вспоминать, по крайней мере смутным образом, все то, чем она наслаждалась. Когда она вспоминает, с одной стороны, что она обязана этим своим движениям и, с другой стороны, что ее движения находятся в ее власти, у нее возникает желание еще раз пройти это пространство, доставить себе те же самые ощущения, с которыми она успела познакомиться. Теперь она движется уже не только ради одного удовольствия двигаться.

Но так как она не всегда проходит по тем же самым местам, то по временам она испытывает совершенно незнакомые ей ощущения. По мере того как она приобретает в этом отношении опыт, она заключает, что ее движения способны доставить ей новые удовольствия, и надежда на это становится причиной ее движений.

§ 2. Она становится способной к любопытству. Таким образом, она начинает думать, что может сделать некоторые открытия; она узнает, что находящиеся в ее власти движения дают ей средство добиться этого, и она становится способной к любопытству.

Действительно, любопытство есть просто желание чего-нибудь нового, а желание это может возникнуть лишь тогда, когда мы уже сделали некоторые открытия и думаем, что обладаем средствами сделать и другие открытия. Правда, относительно этих средств можно ошибиться! Когда любопытство становится привычкой, мы часто занимаемся вопросами, в отношении которых невозможно добиться каких-нибудь положительных результатов. Но мы не стали бы жертвой этого заблуждения, если бы в других случаях нам не сопутствовал успех.



§ 3. Она не была бы способна быть любопытной, обладая другими ощущениями

Если бы мы последовательно наделяли нашу статую другими ощущениями, то привычка испытывать различные состояния, возможно, заставила

бы ее предположить существование других состояний, которыми она тоже могла бы наслаждаться; но, не зная, как они могут возникнуть у нее, и не обладая никаким средством добиться наслаждения ими, она не могла бы помышлять о том, чтобы открыть в себе какое-нибудь новое состояние. Для нее более естественно было бы устремлять все свои желания к знакомым ей приятным ощущениям. Вот почему я не предположил наличия у нее любопытства.

§ 4. Любопытство — один из основных мотивов ее поступков Легко понять, что любопытство становится для нее потребностью, заставляющей ее непрерывно переходить с одного места на другое. Часто оно является единственным мотивом ее поступков. В связи с этим замечу, что это нисколько не противоречит моему утверждению о том, что удовольствие и страдание — единственная причина развития ее способностей. Действительно, она любопытна лишь благодаря надежде доставить себе приятные ощущения или избежать неприятных ощущений. Таким образом, этот новый принцип есть только следствие и подтверждение первого.

§ 5. Боль уничтожает желание двигаться Вначале статуя может передвигаться лишь под воздействием какой-либо внешней силы, затем она начинает ходить на четвереньках, наконец, встретив некоторые возвышения, она испытывает желание открыть то, что находится над ней, и как бы случайно становится на ноги. Она шатается, она ходит, опираясь на все, что может поддержать ее, падает, ударяется и испытывает боль. Она уже не осмеливается подняться, она почти не осмеливается больше менять место; страх боли уравнивает надежду на удовольствие. Однако если до сих пор тела, к которым она прикасалась рукой, не причиняли ей боли, она будет доверчиво простирать руки; но при первом же уколе доверчивость эта исчезнет и она останется неподвижной.

§ 6. Желание это возрождается, но сопровождается страхом Мало-помалу ее боль проходит, а оставшееся от нее воспоминание, будучи слишком слабым, чтобы сдерживать желание двигаться, оказывается достаточно сильным, чтобы заставить ее двигаться с опаской. Поэтому достаточно расположить соответствующую

щим образом окружающие ее предметы, чтобы либо вернуть ей ее первоначальную уверенность с помощью удовольствий, способных изгладить даже воспоминание об испытываемой ею боли, либо снова вызвать у нее недоверие вследствие болезненных ощущений.

Если мы предоставим вещи их естественному течению, то неприятные случайности могут оказаться столь частыми, что недоверие уже больше не покинет ее.

§ 7. Обстановка,  
в которой страх  
совершенно заглушает  
желание

Если бы в первый момент мы поместили ее в таком месте, где она не могла бы двигаться, не испытывая сильной боли, то движение перестало бы быть для нее источником удовольствия; она осталась бы неподвижной и никогда не приобрела бы никаких знаний о внешних предметах.

§ 8. Страх,  
вырабатывающий у нее  
особую сноровку

Но если мы будем заботиться о том, чтобы она испытывала только легкие страдания и чтобы вдобавок эти страдания были довольно редкими, то она захочет двигаться, и желание это только изредка будет сопровождаться некоторым недоверием к ее движениям. В этом случае она не сможет всегда оставаться неподвижной; боясь перемены положения, она в то же время желает ее всякий раз, когда перемена может принести ей утешение, и она по очереди повинуетя обоим этим чувствам.

Это дает начало особой сноровке, т. е. искусству осторожно регулировать свои движения и пользоваться предметами, способными, как показывает статуе ее опыт, предупредить неприятные случайности, которым она подвержена. Тот же самый случай, который заставит ее схватить палку, покажет ей мало-помалу, что палка эта может помочь ей держаться на ногах, разбираться в телах, о которые она может удариться, и распознавать места, куда она может совершенно спокойно поставить ногу.

## ГЛАВА VIII

### ОБ ИДЕЯХ, КОТОРЫЕ МОЖЕТ ПРИОБРЕСТИ ЧЕЛОВЕК, ОБЛАДАЮЩИЙ ТОЛЬКО ОСЯЗАНИЕМ

§ 1. Удовольствие  
и страдание одинаково  
необходимы  
для обучения статуи

Без удовольствия наша статуя никогда не захотела бы двигаться; без страдания она передвигалась бы самонадеянно и неизбежно погибла бы. Поэтому она должна всегда испытывать приятные или

неприятные ощущения. Вот принцип и правило всех ее движений. Удовольствие привязывает ее к предметам, побуждает обращать на них все внимание, на которое она способна, и составлять себе о них более точные идеи. Страдание удаляет ее от всего того, что может ей повредить, делает ее еще более восприимчивой к удовольствию, заставляет ее отыскивать средства безопасно наслаждаться им и вырабатывает у нее сноровку — одним словом, удовольствие и страдание — ее единственные учителя.

§ 2. Они одни определяют Количество идей, имеющих своим источником чувство осязания, бесконечно, ибо оно охватывает все отношения величин, т. е. науку, которую не исчерпают никогда даже величайшие математики. Мы не беремся объяснить здесь возникновение всех идей, которыми мы обязаны осязанию; достаточно указать лишь на те, которые наша статуя приобретет сама по себе.

Сделанные нами замечания дают нам принцип, которым мы должны руководиться в этом исследовании, именно что в своих ощущениях статуя заметит лишь те идеи, которые представляют для нее некоторый интерес благодаря удовольствию и страданию. То, на что простирается этот интерес, определит сферу ее познаний.

§ 3. Порядок, в котором она станет приобретать идеи Что касается порядка, в котором она станет приобретать их, то он зависит от двух причин. Первая — это случайная встреча с предметами; вторая — простота отношений, ибо она приобретет точные понятия об отношениях, предполагающих некоторое число сравнений, лишь после того, как она изучит те отношения, которые требуют меньше сравнений.

Мы можем проследить те достижения, которыми она будет обязана второй из этих причин; иное дело — те достижения, которыми она будет обязана первой из них; но рассуждать об этом бесполезно, и каждый может составить себе по этому вопросу такие гипотезы, какие ему нравятся.

§ 4. Первые приобретаемые ею идеи Ее идеи относительно твердости, теплоты и т. д. не абсолютны, т. е. она заключает, что какое-нибудь тело твердо, тепло и т. д., лишь тогда, когда она сравнивает его с другими телами, не обладающими этими качествами в той же степени или обладающими другими качествами. Если бы все предметы были одинаково тверды, теплы и т. д., то она имела бы ощущения твердости, теплоты и т. д., не

замечая этого; она смешивала бы их в этом отношении. Но так как она встречается попеременно твердое и жидкое состояния, твердость и мягкость, теплоту и холод, то она начинает обращать внимание на эти различия; она сравнивает их, составляет о них суждения, и все это порождает соответствующие идеи, при помощи которых она научается различать тела. Чем больше она будет заниматься составлением таких суждений, тем тоньше станет ее чувство осязания, и мало-помалу она научится различать в одном и том же качестве тончайшие оттенки. Таковы идеи, требующие минимума сравнений, и, следовательно, она заметит их первыми.

§ 5. Ее любопытство от этого возрастает

Эти идеи с новой силой привлекают ее внимание к предметам, которых она касается; они заставляют ее рассматривать их под углом зрения всех тех отношений, которые ее поражают. Чем больше она их открывает, тем более она привыкает к мысли, что будет открывать и другие отношения, и любопытство становится у нее все более настоятельной потребностью.

§ 6. Насколько оно активно

Эта потребность станет главной пружиной ее умственных достижений. Однако я не буду прослеживать все следствия ее, ибо я боюсь запутаться в массе гипотез. Замечу только, что любопытство должно быть у нее гораздо более активным, чем у большинства людей. Воспитание, беззаботное по части удовлетворения любопытства, часто заглушает его у нас, а в том возрасте, когда мы предоставлены самим себе, многочисленность потребностей противодействует ему и не позволяет нам отдаваться всем тем влечениям, которые оно вызывает в нас. Но у статуи, по моему, все стремится лишь усилить ее любопытство. Приятные ощущения, которые она испытывает часто, и неприятные ощущения, которым она подвержена иногда \*, должны сильно побуждать ее научиться узнавать по малейшим различиям вызывающие их предметы. Благодаря этому она станет изучать тела.

§ 7. Статуя составляет себе идеи о фигурах

Когда она обладала только зрительными ощущениями, глаз ее, как мы указали, воспринимал цвета, не замечая никакой фигуры в целом и, следовательно, не составляя

---

\* Я говорю «иногда», так как, если бы эти ощущения повторялись слишком часто, они окончательно уничтожили бы у нее любопытство.

себе отчетливой идеи о протяжении. Рука, наоборот, обладает тем преимуществом, что она не может ощупывать какой-нибудь предмет, не определяя его объема и совокупности составляющих его частей; она заключает его в некоторые границы. Для этого ей достаточно почувствовать твердость его. Сжимая рукой булыжник, наша статуя составляет себе идею о теле, отличающемся от палки, которую она ощупала во всю ее длину; у куба она ощущает углы, которых она не может найти у шара; у лука и у трости она не замечает одного и того же направления; одним словом, она различает твердые тела в зависимости от формы, которую принимает рука, охватывающая их, и рассматривает как некое единое целое части протяжения, которые она не может отделить или же отделяет лишь с трудом. Таким образом она приобретает идеи прямой и кривой линии и фигур многих видов.

§ 8. Сравнивая противоположные качества

Но если бы все первые осязаемые ею тела придавали одну и ту же форму ее руке, если бы, например, она встречала лишь шары одного и того же объема, то она могла бы заметить только, что один шар шероховатый, другой гладкий, один теплый, другой холодный, и не обратила бы никакого внимания на остающуюся неизменной форму, которую принимает ее рука во всех этих случаях. Поэтому она ощупывала бы шары, не составляя себе никакой идеи о шаре. Если же, наоборот, она будет ощупывать по очереди шары, кубы и другие фигуры разной величины, то ее должно будет поразить различие форм, принимаемых ее руками. Она начнет тогда думать, что не все фигуры похожи друг на друга. Ее любопытство побудит ее тотчас же исследовать все то, чем они отличаются друг от друга, и она мало-помалу составит себе точные понятия о них. Таким образом, для составления идеи о какой-нибудь фигуре она должна заметить несколько таких фигур, которые при первом прикосновении к ним явно отличаются друг от друга в каком-нибудь отношении; первое обнаруженное ею различие должно пробудить в ней желание заметить еще и другие различия.

Так, например, она испытывает желание узнать куб лишь после того, как сравнила его с шаром и нашла у первого углы, которых она не находит у второго; словом, она ищет новых идей в своих ощущениях, лишь если ее толкают на это первые различия, обнаруживаемые ею, когда она дотрагивается до нескольких предметов.

§ 9. Что можно думать об идеях, составляемых ею о телах Понятие о каком-нибудь теле тем сложнее, чем более собрано в нем ощущений и отношений, различаемых чувством осязания. Поэтому, чтобы узнать, какие идеи составит себе наша статуя о чувственно воспринимаемых предметах, надо наблюдать, в каком порядке она станет рассматривать эти ощущения и эти отношения и как она составит из них различные совокупности.

§ 10. Два вида ощущений, которые она может сравнивать Либо ощущения, которые она станет сравнивать, просты для нее, ибо это однообразные впечатления, в которых она не может различить нескольких восприятий — таковы, например, тепло или холод, — либо это ощущения, составленные из нескольких других, которые она может различить, — таково, например, ощущение тела, в котором имеются одновременно твердость, теплота, фигура и т. д.

§ 11. Ее суждения о простых ощущениях Простые ощущения бывают одного и того же вида или различных видов; это, например, теплота и теплота или же теплота и холод. Суждения, которые она может высказать о них, весьма немногочисленны.

Если ощущения одного и того же вида, то она знает, что они бывают различными и сходными; она знает, далее, что и степень их бывает одинаковой или различной. Однако она не обладает средством для измерения их и составляет суждения о них лишь при помощи неопределенных идей о большем или меньшем. Она чувствует, что теплота ее правой руки не та же, что теплота ее левой руки, но она знает лишь несовершенным образом отношения между ними.

Если ощущения относятся к различным видам, то она замечает только, что одно из них не есть другое; она понимает, что тепло не есть холод. Но первоначально она не знает, что это два противоположных ощущения; чтобы открыть это, она должна заметить, что теплота и холод не могут пребывать одновременно в одном и том же теле и что одно из этих ощущений всегда уничтожает другое. Таким образом, суждение «теплота и холод суть противоположные ощущения» не так естественно для нее, как это может показаться; им она обязана опыту.

Во всех этих случаях очевидно, что для нее достаточно обратить свое внимание на два ощущения, чтобы составить себе все те суждения, которые она способна высказать о них.

§ 12. Ее суждения  
о сложных ощущениях

Когда два предмета вызывают каждый сложное ощущение, то она сперва замечает, что один предмет не есть другой; таково ее первое суждение.

Но мы видели, что внимание ослабляется в той мере, в какой возрастает число ощущений, среди которых оно распределяется. Следовательно, оно не может охватить всех ощущений, вызываемых обоими телами, не ослабевая по отношению к каждому из них.

Таким образом, наша статуя сумеет составить себе понятие о двух предметах лишь в том случае, если удовольствие побудит ее сосредоточить все внимание поочередно на различных получаемых ею от них ощущениях и заставит ее заметить каждое из них в отдельности. Сперва она составляет себе суждение об их теплоте, рассматривая их лишь с этой стороны; затем она составляет себе суждение об их величине, рассматривая их лишь под этим углом зрения; обозрев таким образом все те идеи, которые она замечает в них, она составляет себе ряд суждений, воспоминание о которых у нее остается. Отсюда получается полное суждение, составляемое ею об обоих предметах и объединяющее в каждом из них ощущения, последовательно испытанные ею от них. Следовательно, она занимается анализом естественным образом; это подтверждает то, что я доказал в своей «Логике», а именно что мы учимся анализу у самой природы.

§ 13. Умственные  
операции  
в обоих случаях  
одни и те же

Таким образом, суждения, дающие ей сложные понятия о двух телах, являются лишь повторением того, что она производила с ощущениями, принимаемыми ею за простые. Это внимание, уделяемое сначала двум идеям, затем двум другим и далее всем тем, которые она способна в них заметить; а если остаются идеи, о которых она не составила себе суждения, то лишь потому, что она еще не обратила на них внимания, не заметила их.

Следовательно, когда статуя сравнивает два предмета, составляет себе о них суждения и образует сложные понятия о них, она прибегает к тем же операциям, как и тогда, когда она составляла себе суждения о двух простых ощущениях, ибо она занимается всегда лишь тем, что фиксирует свое внимание на тех или иных ощущениях<sup>23</sup>.

§ 14. Статуя становится Когда она обладала лишь обонянием, способной к размышлению она переводила свое внимание с одной идеи на другую; она замечала разницу между ними, но не составляла совокупностей, отношения между которыми она бы определяла.

Пользуясь зрением, она могла различать несколько цветов, ощущаемых ею одновременно, но не замечала, что они образуют обладающие фигурами целостности (*des tous figurés*), она чувствовала только, что пребывала одновременно в нескольких состояниях.

Лишь пользуясь осязанием, она, отделив эти модификации от своего я и полагая, что они находятся вне ее, образует из них различным образом скомбинированные целые, где она может различить множество отношений.

Таким образом, внимание, к проявлению которого она оказывается способной, пользуясь осязанием, дает результаты, заметно отличающиеся от внимания, к которому она была способна, пользуясь другими ощущениями. Но внимание, которое комбинирует ощущения, создает из них вонне некоторые целостности и, отражаясь (*réfléchissant*), так сказать, с одного предмета на другой, сравнивает их в различных отношениях, и есть то, что я называю размышлением (*réflexion*)<sup>24</sup>. Мы видим, таким образом, почему наша статуя, лишенная размышления, когда она обладала другими ощущениями, начинает размышлять, пользуясь осязанием\*.

§ 15. Чем является Таким образом, тело, до которого она по отношению дотрагивается, является для нее к ней тело лишь восприятиями величины, твердости и т. д., которые она считает соединенными вместе: это все, что открывает ей осязание; и, чтобы составить себе подобное суждение, ей не нужно приписывать эти качества какому-то носителю, опоре, или, как выражаются философы, субстрату. Ей достаточно ощущать их вместе.

§ 16. Из каких качеств Она различает столько предметов, она составляет сколько замечает такого рода совокупностей (*collections*), и составляет предметы их не только из идей величины, твердости и т. д.— она

\* Так как размышление есть первоначально просто внимание, то его можно было бы понимать таким образом, что оно могло иметь место при наличии любого ощущения. Но чтобы добиться согласия в вопросах этого рода, достаточно столкнуться между собой. Я пишу это примечание, чтобы предупредить всякие словесные споры — неприятное обстоятельство, которое очень часто встречается в философии и против которого всегда надо быть настроже.



вносит в них еще теплоту или холод, удовольствие или страдание и вообще все те ощущения, которые осязание приучает ее выносить вовне. Таким образом, ее собственные ощущения становятся качествами предмета. Если они интенсивны, как, например, сильный жар, то она считает их находящимися одновременно и в своей руке, и в телах, до которых она дотрагивается; если они слабы, как, например, приятная теплота, она считает их находящимися в этих телах. Таким образом, хотя она может иногда перестать считать их принадлежащими ей, она не может перестать приписывать их вызывающим их предметам. Другие чувства не способны были вызвать у нее это заблуждение, ибо в этих случаях она всегда воспринимала свои ощущения лишь как свое различным образом модифицированное я.

§ 17. Она создает себе абстрактные идеи Как мы видели, наша статуя, чтобы обнаружить в предметах принадлежащие им качества, вынуждена была рассматривать их по отдельности. Следовательно, она создавала абстракции, ибо абстрагировать — это значит отделять одну какую-нибудь идею от нескольких других, входящих вместе с нею в состав некоего целого.

Обращая, например, свое внимание только на твердость какого-нибудь тела, она отделяет это качество от других, которые она не принимает во внимание. Точно таким же образом она создает абстрактные идеи фигуры, движения и т. д., и тотчас же каждое из этих понятий обобщается, ибо она замечает, что нет ни одного из них, которое не подходило бы к нескольким предметам или не встречалось бы в нескольких совокупностях.

Из этого, а также из того, что мы говорили о других чувствах, ясно, что абстрактные идеи возникают необходимым образом благодаря тому, что мы пользуемся своими органами; что, следовательно, они не так чужды человеческому разуму, как это, по-видимому, думают, и что их возникновение не настолько загадочно, чтобы предполагать, будто мы могли получить их только от творца природы.

§ 18. Невозможно определить число этих идей Когда наша статуя обладала другими чувствами, она могла создавать себе абстракции лишь о своих собственных состояниях; она отделяла от них некоторые, общие ряду этих модификаций, второстепенные свойства; она отделяла от них, например, сопровождавшие их удовлетво-

рение или неудовлетворенность; таким путем она образовала общее понятие о приятных и неприятных состояниях.

Но в настоящее время, когда она привыкла принимать свои ощущения за качества чувственно воспринимаемых предметов, т. е. за существующие вне ее, и воспринимать их, так сказать, группами, она может отделить каждое из качеств от совокупностей, в которые оно входит, рассмотреть его в отдельности и образовать бесчисленные абстракции. Но, не определив, насколько простирается ее любопытство, мы не станем здесь прослеживать, как оно проявляется во всех этих операциях.

§ 19. Она распространяет свои идеи на числа

Ее любопытство не ограничится изучением одних лишь окружающих ее предметов. Она станет ощупывать самое себя и начнет в особенности изучать форму того органа, при помощи которого она манипулирует телами. Она исследует свои пальцы, когда они раздвигаются, сближаются, сгибаются; пораженная сходством, которое она начинает находить между своими руками, она захочет разобраться в этом лучше; она начнет рассматривать свои пальцы по одному, по два и т. д., таким путем она умножит свои абстрактные понятия о числах и сможет узнать, что на ее правой руке столько же пальцев, сколько на левой.

Если затем она начнет рассматривать какое-нибудь тело, то решит, что оно одно, как один из ее пальцев; если она будет рассматривать два тела, то решит, что их два, как два ее пальца. Таким образом, ее пальцы становятся знаками чисел. Но мы не можем сказать, до каких пор она разовьет идеи этого рода. С меня достаточно доказать на этих примерах, что все эти идеи содержатся в осязании и что наша статуя начнет замечать их вслед за возникновением потребности в приобретении таких идей.

§ 20. Ее прочие идеи становятся от этого более отчетливыми

Когда она распространит свои идеи на числа, ей будет легче уяснить себе сущность своих абстрактных понятий. Она сможет, например, заметить, что относительно одного и того же предмета она образует до пяти или шести абстракций, или, иначе говоря, что она может наблюдать в нем порознь до пяти или шести различных качеств. Раньше она замечала в нем только какое-то неопределенное множество качеств, которое она не была в состоянии определить. Таким образом, ее достижения в области чисел будут содействовать развитию всех других ее познаний.

§ 21. Она не может  
дойти до абстрактных  
понятий бытия  
и субстанции

абстрактных понятий бытия, субстанции, сущности, природы и т. д.; химеры этого рода доступны лишь осознанию философа. Привыкнув думать, что каждое тело есть совокупность нескольких качеств, она будет считать вполне естественным, что последние существуют соединенными вместе, и не станет искать, в чем заключается их связь или опора. Привычка часто заменяет нам логические доводы (*raison*), и надо признать, что нередко она вполне стоит рассуждений философов.

§ 22. По этому вопросу  
философы знают  
не больше ее

Но допустим, что наша статуя захочет узнать, каким образом эти качества существуют в каждой совокупности. В этом случае она, подобно нам, будет склонна вообразить себе нечто являющееся их носителем, и если бы она могла дать название этому нечто, то она имела бы вполне готовый ответ на вопросы философов; значит, она знала бы об этом ровно столько же, сколько и они; иначе говоря, они знают об этом не больше ее. Действительно, если придать ясный смысл их дефинициям, то последние не научат даже ребенка ничему большему, нежели то, чему его обучили ощущения.

§ 23. Ее идеи  
длительности

Среди приобретаемых ею абстрактных понятий имеются два, заслуживающие дополнительного рассмотрения, — именно понятия длительности и пространства.

В сущности, она знает длительность лишь на основании последовательности своих идей; но она сможет представить ее себе, столь конкретно изображая прошедшее при помощи пройденного ею пространства, а будущее при помощи пространства, которое она пройдет, что время окажется по отношению к ней чем-то вроде линии, по которой она движется. Этот подход к длительности покажется ей даже таким естественным, что она, возможно, станет ошибочно думать, будто она знает длительность лишь постольку, поскольку она размышляет о движении какого-нибудь тела. Когда в нашем распоряжении есть несколько средств представить себе какую-либо вещь, мы обыкновенно склонны считать единственным таким средством то из них, которое более ощутительно. Даже философам трудно избежать этой ошибки. Только Локк впервые доказал, что

мы познаем длительность лишь на основании последовательности наших идей.

**§ 24. Пространства** Подобно тому как она познает длительность лишь на основании последовательности своих идей, она познает пространство на основании сосуществования своих идей. Если бы осязание не сообщало ей одновременно нескольких ощущений, которые оно различает, собирает, заключает в известные границы, из которых, одним словом, оно создает тело, то она не имела бы никакой идеи величины. Таким образом, статуя находит эту идею лишь в сосуществовании нескольких ощущений. Но раз она узнала какую-нибудь величину, то она имеет в ней мерило для других величин. Она имеет мерило для определения отделяющего их друг от друга промежутка или промежутка, занимаемого ими, — одним словом, она имеет идею пространства. Итак, подобно тому как она не имела бы никакой идеи длительности, если бы она не вспоминала, что переживала последовательно несколько ощущений, так она не имела бы никакой идеи протяжения или пространства, если бы она никогда не переживала одновременно нескольких ощущений.

Она думает, что там, где она не находит никакого сопротивления, нет ничего, и создает себе идею пустого пространства. Однако это вовсе не служит доказательством того, что существует пространство, лишенное материи; ей достаточно только начать двигаться с некоторой быстротой, чтобы почувствовать оказывающую ей сопротивление среду.

**§ 25. Бесконечности** Первоначально статуя не представляет себе ничего за тем пространством, которое она открывает вокруг себя, и поэтому она не считает, что существует какое-нибудь другое пространство. Впоследствии опыт мало-помалу показывает ей, что пространство простирается дальше. Тогда идея того пространства, которое она проходит, становится для нее моделью, по которой она представляет себе то пространство, которого она еще не прошла; вообразив себе однажды пространство, в которое она еще не перенеслась, она затем воображает другие, находящиеся друг вне друга. Наконец, не представляя себе границ, за которыми она не могла бы воображать себе другие пространства, она продолжает как бы вынужденно воображать себе все новые пространства и начинает считать, будто воспринимает самое бесконечность.

## § 26. Вечности

То же самое можно сказать о длительности. В первый момент своего существования она не представляет себе ничего ни до этого момента, ни после него. Но когда у нее образовалась прочная привычка к происходящим в ней изменениям, то воспоминание о некоторой последовательности идей становится для нее моделью, по которой она представляет себе некоторую предшествующую и некоторую последующую длительность; не находя, таким образом, ни в прошлом, ни в будущем мгновения, за которым она не могла бы себе представить других мгновений, она начинает думать, будто ее мысль охватывает всю вечность. Она даже начинает считать себя вечной, ибо не помнит, что начала существовать, и не подозревает, что она должна перестать существовать.

## § 27. Обе последние идеи являются лишь иллюзией ее воображения

Однако в действительности она не имеет ни идеи вечности, ни идеи бесконечности; если же она придерживается противоположного мнения, то потому, что ее воображение рисует ей иллюзию, представляя ей в виде вечности и бесконечности какую-то расплывчатую длительность и расплывчатое пространство, границ которых она не может установить.

## § 28. Ощущения являются для нашей статуи идеями

При каждом сделанном ею открытии она убеждается, что всякому ощущению свойственно сообщать ей знания либо о некотором переживании, которое она считает находящимся в себе, либо о некотором качестве, которое она считает находящимся вовне; иначе говоря, свойством каждого ощущения для нее является то, что мы называем идеей, ибо всякое впечатление, порождающее знание, есть идея.

## § 29. Чем они отличаются от интеллектуальных идей

Если она рассматривает свои ощущения как прошлые, то она воспринимает их лишь в сохранившемся от них воспоминании, и это воспоминание есть опять-таки идея, ибо оно дает снова или напоминает некоторое знание. Такого рода идеи я буду называть *интеллектуальными идеями* или просто *идеями* в отличие от других идей, которые я буду продолжать называть *ощущениями*. Таким образом, интеллектуальная идея есть воспоминание о некотором ощущении. Так, например, интеллектуальная идея твердости есть воспоминание об ощущении твердости в теле, до которого мы дотрагивались; интеллектуальная идея теплоты есть воспоминание о некотором ощущении, которое

мы имели, а интеллектуальная идея тела есть воспоминание о восприятии в пределах одной и той же совокупности протяжения, фигуры, твердости и т. д.

**§ 30. Различие, которое статуя проводит между своими идеями и своими ощущениями** Но наша статуя чувствует разницу между переживанием ощущений в данный момент и воспоминанием о том, что она переживала их раньше. Поэтому она будет отличать их от того, что я называю *интеллектуальной идеей*.

Она замечает, что обладает такого рода идеями, ни до чего не дотрагиваясь, а ощущением — лишь тогда, когда дотрагивается до чего-нибудь. Соображения, заставляющие ее считать свои ощущения находящимися в предметах, не могут заставить ее думать то же самое о ее интеллектуальных идеях. Последние кажутся ей поэтому как бы находящимися в ней самой.

**§ 31. Если ощущения являются источником ее знаний, то идеи становятся их основой** Благодаря ощущениям она познает лишь действующие на ее осязание в данный момент предметы, а благодаря идеям она познает все предметы, до которых дотрагивалась раньше и уже не дотрагивается теперь. Даже правильно судить о предметах, до которых она дотрагивается, она может лишь в том случае, если сравнивает их с предметами, до которых дотрагивалась раньше; и подобно тому как испытываемые в данный момент ощущения являются источником ее знаний, так воспоминания о ее прошлых ощущениях, или интеллектуальные идеи, являются всей основой ее знаний, ибо благодаря их помощи она научается все лучше различать и развивать новые ощущения.

**§ 32. Без идей** Действительно, когда она дотрагивается до какого-нибудь предмета, то она ошибочно судила бы о предметах, до которых она дотрагивается о его величине, о степени его твердости, теплоты и т. д. она может судить лишь в том случае, если вспоминает, что уже имела дело с другими величинами, где она находила другие степени твердости и теплоты. Но лишь только она вспоминает об этом, как на основании сравнения начинает считать этот предмет более или менее твердым, более или менее теплым. Таким образом, о новых предметах, встречающихся ей, она судит по воспоминанию, или по сохранившейся у нее интеллектуальной идее о некоторых величинах, некоторых степенях твердости и теплоты; именно это воспоминание, побуждая ее делать сравнения,

заставляет ее заметить различные идеи или знания, сообщаемые ей имеющимися налицо в данный момент ощущениями.

§ 33. Она не замечает, Однако если воспоминание, как мы что первоначально идеи видели, есть лишь особая форма и ощущения тождественны ощущения, то отсюда следует, что интеллектуальные идеи не отличаются существенным образом от самих ощущений. Но вероятно, наша статуя не способна сделать этот вывод. Все, что она знает, — это то, что она обладает идеями, которые служат ей для того, чтобы правильно составлять суждения, и которые не являются ощущениями. Поэтому, если бы она стала размышлять о происхождении своих знаний, то вот как, думаю я, она стала бы рассуждать.

§ 34. Ошибочное  
рассуждение, которое  
могло бы возникнуть  
у нашей статуи

«Мои идеи резко отличаются от моих ощущений, ибо первые находятся во мне, а вторые, наоборот, в предметах. Но знать — это значит иметь идеи.

Следовательно, мои познания не зависят ни от какого ощущения. Кроме того, я высказываю суждения о предметах, производящих на меня различные впечатления, лишь благодаря сравнению их с идеями, которые я уже имею. Значит, я имею идеи до того, как имею ощущения. Но дала ли я эти идеи себе сама? Разумеется, нет, да и возможно ли это? Разве для того, чтобы дать себе идею треугольника, не следует уже предварительно обладать ею? Но если я ею обладала, то как же я могла ее дать себе? Таким образом, я — существо, от природы обладающее идеями; они родились со мной».

Так как идеи являются основой всех наших знаний, то они составляют и то, что мы называем мыслящим существом; и, хотя ощущения являются началом (*principe*) мысли и в действительности принадлежат только душе, кажется, что они пребывают в теле и совершенно бесполезны для формирования идей. Наша статуя неизбежно стала бы жертвой ошибочного учения о врожденных идеях, если бы, подобно нам, она была способна заниматься пустыми спекуляциями. Но не стоит труда делать из нее философа, чтобы научить ее так рассуждать\*.

---

\* Исходя из подобных рассуждений, философы, приписав животным ощущения, отказали им в идеях и выдвинули учение о том, что наши идеи не происходят из чувств. Так как философы рассматривали человека в таком состоянии, когда он еще не приобрел множества знаний и,

§ 35. Ее знания носят чисто практический характер, и она руководится лишь инстинктом

Не установив границ ее любопытства, главного стимула ее душевной деятельности, я не стану рассматривать более подробно знаний, которые может доставить ей размышление.

Достаточно указать, что так как отношения величин заключены в осязательных ощущениях, то она заметит их, когда будет заинтересована в том, чтобы их узнать. Я не ставлю себе задачей объяснить возникновение всех ее идей; я ограничиваюсь лишь доказательством того, что они образуются у нее благодаря чувствам и что она научается открывать их благодаря своим потребностям.

Ее метод приобретения идей заключается в том, чтобы наблюдать последовательно, одно за другим качества, приписываемые ею предметам; она анализирует стихийно (*naturellement*), однако она не обладает никаким языком. Но анализ, производимый без помощи знаков, может дать лишь ограниченную сумму знаний, неизбежно малочисленных, и так как их невозможно было привести в порядок, то они представляют собой хаотическую груду. Таким образом, рассматривая приобретаемые статуей идеи, я не утверждаю, что она обладает теоретическими знаниями. Весь ее ум, собственно говоря, есть инстинкт, т. е. привычка вести себя согласно идеям, в которых она не умеет дать себе отчета, привычка, которая, раз установившись, является ее надежным руководителем, так что она может уже не вспоминать суждений, заставивших ее усвоить эту привычку. Так или иначе, она приобрела идеи, но раз эти идеи научили ее, как себя вести, она больше о них не думает и действует по привычке. Для приобретения теоретических знаний необходимо обладать языком, ибо необходимо классифицировать и определять идеи, а это предполагает методически употребляемые знаки (см. Первую часть моей «Грамматики» или мою «Логику») <sup>25</sup>.

---

следовательно, обладал идеями независимо от имеющихся налицо ощущений, то они не заметили, что эти идеи являются лишь воспоминанием о прошлых ощущениях, и, напротив, пришли к выводу, что идеи всегда предшествуют ощущениям.

Это дало начало нескольким теориям: теории врожденных идей, теории Мальбранша и теории некоторых древних мыслителей, например Платона, воображавших, будто душа еще до своего соединения с телом обладает всякого рода знаниями и, следовательно, то, чему мы, как нам кажется, обучаемся, является лишь воспоминанием о том, что мы уже знали раньше.



СООБРАЖЕНИЯ, СПОСОБНЫЕ ОБЛЕГЧИТЬ  
ПОНИМАНИЕ ТОГО, ЧТО БУДЕТ СКАЗАНО О ЗРЕНИИ

§ 1. Предмет этой главы После всего вышеприведенного настоящая глава может показаться совершенно бесполезной, и, признаюсь, это было бы так, если бы она не подготовляла читателя к пониманию соображений, которые я собираюсь высказать относительно зрения. Способ, каким руки судят о предметах при помощи одной, двух или большего числа палок, так похож на то, как глаза судят о них при помощи лучей, что начиная с Декарта обыкновенно объясняют одну из этих проблем посредством другой. Предметом этой главы будет первая из них.

§ 2. Как статуя может судить о расстояниях и положениях при помощи одной палки <sup>26</sup> Когда статуя в первый раз держит палку, она знает лишь ту ее часть, которую она держит в руке. Сюда именно она относит все ощущения, вызываемые в ней палкой.

Таким образом, она еще не знает, что палка протяженна, и, следовательно, она не может судить об удаленности тел, которые она ощупывает ею.

Палка эта может быть различным образом наклонена, вызывая благодаря этому различные впечатления в ее руке. Но впечатления эти не говорят ей, что палка наклонена, пока она не знает, что палка протяженна. Следовательно, они не могут еще дать ей сведения о различных положениях предметов.

Чтобы судить при помощи палки о расстояниях, статуя должна ощупать ее по всей ее длине, а чтобы судить на основании получаемых от нее впечатлений о положениях, она должна, держа ее одной рукой, изучить направление ее другой.

§ 3. При помощи двух палок До тех пор пока она не сможет судить о направлении двух палок, длина которых ей известна и которые она держит одну правой рукой, другую левой, она не сможет узнать ни того, скрещиваются ли они между собой где-нибудь, ни даже того, удаляются ли друг от друга или сближаются между собой их концы. Часто ей будет казаться, что она дотрагивается до двух тел, в то время как она будет дотрагиваться лишь до одного; она будет считать находящимся вверху то, что внизу, и находящимся внизу то, что вверху. Но когда она научится замечать различие

направлений в зависимости от различия впечатлений, она сумеет узнавать положение палок и благодаря этому сможет судить о положении тел.

Первоначально это будет очень медленное рассуждение. Статуя как бы скажет себе: раз эти палки скрещиваются между собой, значит, конец той, которую я держу левой рукой, находится по правую сторону от меня. Следовательно, тела, которых касаются палки, находятся в положении, противоположном положению моих рук, и я должна считать находящимся справа то, что ощущаю левой рукой, и находящимся слева то, что ощущаю правой рукой. Впоследствии это рассуждение станет для нее столь привычным и будет получаться у нее так быстро, что она станет судить о положении тел, не обращая внимания на положение своих рук.

§ 4. Она относит свои ощущения к концу палки, которую она держит в руке. Передаваемое ей палкой ощущение статуя теперь больше не относит противоположному тому, к концу ее, действующему на ее руку; наоборот, она ощущает твердость или мягкость тел, которые она ощупывает противоположным концом палки, и эта привычка научает ее различать ощущения, которых она раньше не различала.

Предположим, что она опирается ладонью руки на три трости, имеющие одинаковую длину и соединенные так, что они образуют одну трость; в этом случае она будет испытывать какое-то смутное ощущение, в котором она не сможет отличить действие каждой трости в отдельности. Раздвинем эти трости вниз; тотчас же она заметит отчетливо три точки сопротивления и отличит благодаря этому впечатление, производимое на нее каждой тростью.

Следует, однако, указать, что она замечает эту разницу лишь потому, что научилась судить с помощью ощущения о наклоне. Если бы она не произвела опытов, необходимых для вынесения этого суждения, то она ощущала бы в своей руке только одну точку сопротивления независимо от того, соединены трости или раздвинуты.

Этот опыт подтверждает взгляды, высказанные мною о зрении. Разве не является вполне возможным, что глаз, подобно руке, смешивает сходные ощущения, когда он считает их находящимися только в нем самом, и что он начинает различать их лишь тогда, когда привыкает относить их к чему-то вовне? Достаточно обратить

внимание на то, что лучи производят такое же действие на глаз, какое трости производят на руку.

§ 5. Она создает себе своего рода геометрию

Чтобы определить расстояние между концами двух скрещивающихся палок, геометру достаточно определить величину углов и величину сторон.

Статуя не может пользоваться таким точным методом, но она приблизительно знает, какова величина палок, насколько они наклонены, знает точку скрещивания их и делает заключение, что концы палок, касающиеся предметов, удаляются друг от друга или сближаются между собой в том же отношении, что и концы их, которые она держит в руке. Поэтому легко представить себе, как путем ощупывания она создаст себе своего рода геометрию и станет судить при помощи двух палок о величине двух тел.

Если бы она имела четыре руки, то могла бы таким же образом составить себе суждения о высоте и ширине какого-нибудь предмета; а если бы она имела большее число рук, то могла бы усмотреть в этом предмете большее количество отношений. Для этого достаточно было бы, чтобы она приобрела привычку составлять себе суждения на основании впечатлений, доставляемых ей десятью или более палками.

Так, не обладая никакими знаниями по геометрии, она инстинктивно вела бы себя согласно принципам этой науки; более того, можно сказать, что таким же образом в основе развития наших способностей лежат первопричины, которых мы не замечаем в тот самый момент, когда они нами руководят. Мы их не замечаем, а между тем все, что мы делаем, — следствие этих причин.

Поэтому знание принципов геометрии совершенно бесполезно для нашей статуи. Она сможет, ограничиваясь одним лишь ощупываньем палок, которыми она пользуется, найти им применение. Но, ощупывая предметы, она неизбежно составляет те же самые суждения, как если бы она рассуждала на основании этих принципов. Поэтому было бы совершенно лишним предполагать наличие у нее врожденных идей о величинах и положениях; достаточно того, что она обладает руками.

ОБ ОТДЫХЕ, СНЕ И ПРОБУЖДЕНИИ ЧЕЛОВЕКА,  
ОБЛАДАЮЩЕГО ТОЛЬКО ОСЯЗАНИЕМ

§ 1. Отдых статуи      Движение кажется нашей статуе столь естественным состоянием, ей так любопытно двигаться повсюду и всяческим образом, что она, разумеется, не предвидит бездействия, в которое она должна неминуемо впасть. Но мало-помалу силы покидают ее; начиная чувствовать усталость, она борется с ней некоторое время под влиянием желания двигаться еще; наконец, отдых становится самой настоятельной ее потребностью. Она чувствует, что против ее воли ее любопытство слабеет; она вытягивает руки и застывает в неподвижности.

§ 2. Ее сон      Однако активность ее памяти еще сохраняется, и ей кажется, что она живет лишь воспоминанием о том, чем она была; но и память в свою очередь начинает требовать отдыха; вызываемые ею идеи незаметно ослабевают и как будто теряются в отдалении, откуда они бросают еле мерцающий свет, скоро гаснущий. Наконец деятельность всех способностей статуи прекращается — это и есть для нее состояние сна.

§ 3. Ее пробуждение      По истечении нескольких часов отдых возвращает ей силы. К ней медленно возвращаются ее идеи; они появляются как будто лишь для того, чтобы снова исчезнуть, и душа ее, пребывая между сном и бодрствованием, как бы похожа на легкие испарения, которые то рассеиваются, то снова образуются. Но мало-помалу во всех частях ее тела возрождается движение; ее идеи упрочиваются, ее привычки возрождаются, ее душа полностью возвращается к ней, и статуя считает, что живет второй раз.

Пробуждение это кажется ей восхитительным. С удивлением она ощупывает себя руками; она ощупывает все окружающее ее, будучи в восторге от того, что снова находит себя и привычные ей предметы: ее любопытство и все ее желания воскресают с большей силой. Она вся отдается им, передвигается в разные стороны, узнает то, что уже знала, и приобретает новые знания. Благодаря этому она вторично устает и, уступая этой усталости, снова предается сну.

§ 4. Она предвидит, что будет проходить через эти состояния

Пройдя несколько раз через эти различные состояния, она привыкнет предвидеть их, и они сделаются столь привычными для нее, что она станет засыпать и просыпаться без всякого удивления.

§ 5. Как она отличает их друг от друга

Она отличает их друг от друга благодаря воспоминанию о том, что она переходила от одного к другому.

Она почувствовала сначала, как силы незаметно покидают ее, затем она почувствовала, как они сразу возродились. Этот резкий переход от абсолютного бездействия к функционированию всех ее способностей поражает, удивляет ее и поэтому кажется ей второй жизнью. Достаточно, таким образом, контраста между мгновением слабости, непосредственно предшествовавшим сну, и мгновением силы, с которой статуя просыпается, чтобы она почувствовала себя так, точно переставала существовать. Если же при пробуждении она стала бы пользоваться своими способностями постепенно, то она не заметила бы ничего подобного.

§ 6. Она не составляет себе идеи о состоянии сна

Однако она не представляет себе того состояния, из которого она выходит по пробуждении. Она не знает, какова была длительность его; она не знает даже, длилось ли оно, ибо ничто не может заставить ее предположить, что в ней или вне ее существовал какой-то непрерывный ряд состояний. Поэтому она не имеет никакого понятия о состоянии сна и отличает от него состояние бодрствования лишь благодаря встряске, задаваемой ей всеми ее способностями в тот момент, когда к ней возвращаются силы.

## ГЛАВА XI

### О ПАМЯТИ, ВООБРАЖЕНИИ И СНОВИДЕНИЯХ ЧЕЛОВЕКА, ОБЛАДАЮЩЕГО ТОЛЬКО ОСЯЗАНИЕМ

§ 1. Каким образом идеи связываются между собой

Ощущения, получаемые посредством осязания, бывают двух родов. К первому относятся протяжение, фигура, пространство, твердое или жидкое состояние, твердость, мягкость, движение, покой; ко второму — теплота и холод и различные виды удовольствий и страданий. Отношения между последними, разумеется, неопределенны. Поэтому они сохраняются в памяти лишь в силу того, что органы неоднократно сообщают их мозгу. Что касается первых, то

отношения между ними можно узнать более точно. Наша статуя измеряет размеры тел своими руками; пространство она измеряет, передвигаясь с одного места на другое; вид фигур она определяет, пересчитывая их стороны и следуя за контуром их; она составляет себе суждение о сопротивлении, оказываемом твердыми и жидкими телами, о твердости и мягкости, наконец, она находит заметную разницу между движением и покоем, рассматривая, изменяется или не изменяется какое-нибудь тело по отношению к другим телам. Таковы те идеи, которые наиболее прочно и легко связываются между собой в ее памяти.

§ 2. Все они связываются с идеей протяжения

С одной стороны, она усвоила привычку относить все свои ощущения к протяжению, ибо она их считает качествами ощупываемых ею предметов. Все ее идеи представляют лишь теплое или холодное протяжение, твердое или жидкое протяжение и т. д. Благодаря этому как идеи, отношения которых крайне неопределенны, так и те идеи, отношения которых определяются самым точным образом, связываются все с одной и той же идеей. Одним словом, все ее ощущения оказываются для нее лишь модификациями протяжения.

§ 3. Воспоминание о ней сильнее и длительнее

С другой стороны, ощущение протяжения носит такой характер, что наша статуя может потерять его лишь в глубоком сне. Пробуждаясь, она постоянно чувствует, что она протяженна, ибо ощущает все части своего тела, давящие на место, на котором они покоятся, и измеряющие его. Таким образом, раз она проснулась, она не может быть вовсе лишена каких-либо осязательных ощущений, как это вполне возможно в отношении всех прочих ощущений. У нее всегда остается одно ощущение, с которым связаны все другие и которое я рассматриваю поэтому как основание всех идей, о коих у нее сохраняется воспоминание. Итак, все доказывает, что память об идеях, обязанных своим происхождением осязанию, должна быть сильнее и значительно длительнее, чем память об идеях, имеющих своим источником другие ощущения.

§ 4. В чем заключается воображение статуи

Идеи могут вспоминаться с большей или меньшей яркостью. Когда они пробуждаются слабо, то статуя вспоминает только, что она дотрагивалась до такого-то или такого-то предмета, но когда они всплывают в памяти ярко,

то она вспоминает предметы так, словно еще дотрагивается до них в данный момент. Эту яркую память, благодаря которой то, что в действительности отсутствует, кажется данным налицо, я назвал воображением.

**§ 5. К воображению присоединяется размышление** Если мы присоединим к этой способности размышление, или операцию комбинирования идей, то мы поймем, как статуя может представить себе в каком-нибудь предмете качества, которые она заметила в других предметах. Допустим, что она желает наслаждаться одновременно несколькими качествами, которых до сих пор она еще не встречала вместе; она вообразит их соединенными вместе, ее воображение доставит ей наслаждение, которого она не могла получить при помощи чувства осязания.

**§ 6. О наиболее широком смысле, в котором можно употреблять слово «воображение»** Наиболее широкое значение слова *воображение* следующее: воображение — это название способности комбинировать качества предметов, с тем чтобы составлять из них такие совокупности, для которых природа не дает нам образцов. Благодаря этому воображение может доставлять наслаждения, которые в известных отношениях превосходят саму действительность, ибо оно доставляет все желаемые нами качества.

**§ 7. Наслаждение, получаемое от осязания и воображения, взятых вместе** Но наслаждение, доставляемое осязанием, может соединяться с наслаждением, доставляемым воображением; тогда наша статуя переживает величайшие удовольствия, какие только ей доступны. Когда она трогает какой-нибудь предмет, ничто не мешает ее воображению иногда представить его обладающим приятными качествами, которых он не имеет, и удалить из него неприятные ей качества.

Для этого достаточно сильного желания встретить в нем первые и не встретить вторых.

**§ 8. Излишества, в которые впадает статуя под влиянием воображения** Воображение, доставляя ей столько удовольствия со стороны предметов, не может не заставить ее часто находить удовольствие в движении даже тогда, когда ее усталые члены начинают сопротивляться ее желаниям. Иногда оно даже рисует ей это удовольствие с такой яркостью, что заставляя ее забывать усталость ее органов. Тогда только чрезмерное утомление может побудить ее вкусить отдых. Результатом желания,

которому она отдалась с такой неумеренностью, явятся боль и страдание, и если она будет часто повторять этот опыт, то научится не доверять привлекательности удовольствия и будет более считаться со своими силами.

### § 9. Состояние сновидения

Между бодрствованием и глубоким сном мы можем заметить два промежуточных состояния: одно — когда память лишь очень слабо рисует нам идеи; другое — когда воображение вызывает их с такой интенсивностью и составляет из них столь яркие комбинации, что кажется, будто трогаешь предметы, которые в действительности только воображаешь.

Уснув в таком месте, в котором она привыкла чувствовать себя в безопасности, наша статуя может вообразить, что оно усеяно колючками, кремнями, что она ходит и на каждом шагу испытывает уколы, падает, ушибается и чувствует боль. Хотя эта перемена удивляет ее, она не может усомниться в ней, и состояние ее точно такое, как если бы она проснулась и это место было в действительности таким, каким оно ей кажется.

§ 10. Причина сновидений Чтобы найти причину такого сновидения, достаточно обратить внимание на то, что, прежде чем заснуть, статуя имела идею места, в котором она могла прогуливаться без всякого страха, имела, далее, идеи колючек, кремней, уколов, падений, боли и, наконец, имела идею места, в котором она испытала все эти вещи. Но что же происходит во сне? А то, что эта последняя идея совсем не возникает. Идеи колючек, кремней, уколов, падения, боли и места, в котором она не испытала ничего подобного, вырисовываются с такой яркостью, как если бы все эти вещи имелись налицо; а соединение их друг с другом должно заставить статую думать, что место это стало таким, каким его рисует ей ее воображение. Если бы она вспомнила то место, где она укололась или упала, то она не поддалась бы этому заблуждению. Таким образом, в сновидениях происходят столь странные и столь противоречащие истине ассоциации лишь потому, что идеи, которые могли бы восстановить порядок, оказываются устраненными.

Не удивительно после этого, что идеи воскресают в беспорядке, сближающем и соединяющем между собой самые далекие друг от друга идеи. Будучи отдыхом тела, сон есть также отдых памяти, воображения и всех душевных способностей, причем отдых этот имеет различ-



ные степени. Если эти способности окончательно уснули, мы впадаем в глубокий сон; если же они уснули лишь до известной степени, то память и воображение, достаточно живые, чтобы вызвать некоторые идеи, оказываются недостаточно живыми, чтобы вызвать некоторые другие идеи; поэтому идеи, появляющиеся в сновидениях, образуют самые необычайные совокупности.

§ 11. Чувства статуи при пробуждении

Ударив статую во время ее сна, я заставляю ее пробудиться. Первое испытываемое ею при этом чувство — страх; едва осмеливаясь двигаться, она недоверчиво вытягивает руки и, пораженная тем, что она не находит предметов, причинивших ей, как ей кажется, ушибы, поднимается и решается начать ходить. Мало-помалу она успокаивается; она не знает, заблуждается ли она в настоящий момент или заблуждалась раньше. Доверие ее возрастает, и она забывает состояние, в котором она находилась в сновидении, полностью наслаждаясь тем состоянием, в котором она находится при пробуждении.

§ 12. Ее замешательство относительно состояния сновидений и состояния бодрствования

Однако она снова испытывает непродолимую потребность в сне. Она засыпает и переживает новые сновидения, сопровождаемые при пробуждении тем же самым удивлением.

Действительно, эти иллюзии должны казаться ей очень странными. Она не способна догадаться, что они возникли у нее во время сна, ибо не имеет никакого представления о продолжительности его. Наоборот, она не сомневается в том, что находилась в состоянии бодрствования, ибо для нее бодрствовать — значит осознать и размышлять над тем, что она осознает. Поэтому ее сновидения не могут казаться ей сновидениями и только вызывают у нее большую тревогу. Она не понимает, почему она составляет столь различные суждения об одних и тех же предметах; она не знает, где кроется ошибка, и переходит по очереди от недоверия, вызываемого в ней ее сновидениями, к доверчивости, которую возвращает ей состояние бодрствования.

§ 13. Почему она одни сновидения вспоминает, которые она имела в состоянии бодрствования, а другие забывает? То же самое можно сказать об идеях, которые она имела во сне.

Что касается причины, напоминающей ей некоторые ее сновидения, то вот каковы мои предположения по этому поводу.

Если впечатления от сновидений были сильны и если они представляли идеи в беспорядке, резко противоречащем суждениям, имевшимся у нее до того момента, когда она заснула, то тогда ее удивление свяжет эти идеи со всей совокупностью ее знаний. При пробуждении то же самое удивление, продолжаясь, заставляет ее сделать усилие, чтобы вспомнить их со всеми подробностями, и она их вспоминает. Наоборот, у нее не возникнет никакого воспоминания, если промежуток между пробуждением и сновидением был достаточно велик и занят сном, достаточно глубоким, чтобы уничтожить всякое впечатление от удивления, в котором она раньше находилась. Наконец, если по пробуждении ее удивление невелико, то иногда она будет вспоминать лишь часть своего сновидения, иногда же вспомнит только, что имела какие-то очень странные идеи.

Таким образом, ее сновидения запечатлеваются в ее памяти лишь потому, что они связываются с привычными суждениями, которым они противоречат, а вспоминает она их под влиянием удивления, в котором она находится при пробуждении.

## ГЛАВА XII

### О ГЛАВНОМ ОРГАНЕ ОСЯЗАНИЯ

§ 1. Для приобретения идей с помощью осязания необходимы подвижность и гибкость органов

В предыдущих главах было достаточно убедительно доказано, что кисть руки есть главный орган осязания. Действительно, это тот орган, который лучше всего приспособляется ко всякого рода поверхностям. Благодаря легкости, с какой мы вытягиваем, сокращаем, сгибаем, разгибаем, соединяем пальцы, кисть руки принимает различные формы. Если бы этот орган не был столь подвижен и гибок, нашей статуе понадобилось бы гораздо больше времени для приобретения идей фигур; и насколько были бы ограничены ее познания, если бы она была лишена их!

Если бы, например, ее руки заканчивались у запястья, то она могла бы открыть, что она обладает телом и что существуют другие тела вне ее. Охватывая их, она могла бы составить себе некоторую идею об их величине и их форме, но она составила бы лишь несовершенное суждение о правильности или неправильности их фигур.

Еще скуднее были бы ее знания, если бы мы не оставили

ни одного сустава в ее членах. Обладая только основным ощущением, она бы чувствовала себя как бы в одной точке, если бы оно было однообразно, а если бы оно было разнообразным, то она испытывала бы одновременно только несколько состояний.

§ 2. Но обладать большей подвижностью и гибкостью, чем это имеется у нас, было бы бесполезно и даже вредно. Если органы осязания тем менее совершенны, тем менее способны передавать идеи, чем менее они подвижны и гибки, то нельзя ли отсюда сделать вывод, что кисть оказалась бы нам еще большую помощь, если бы она имела двадцать пальцев, у каждого из которых было бы множество суставов? А если бы она была разделена на бесчисленное множество одинаково подвижных и гибких частей \*, то не являл ли бы подобный орган своего рода универсальную геометрию?

Частям кисти руки недостаточно быть гибкими и подвижными; нужно еще, чтобы статуя могла их заметить одну за другой и составить себе о них точные идеи. Какие познания о телах она могла бы приобрести с помощью осязания, если бы она знала лишь несовершенным образом орган, которым она касается их? А какую идею она могла бы составить себе об этом органе, если бы количество его частей было бесконечным? Она приложила бы кисть руки к бесконечному множеству поверхностей, но что получилось бы из этого? Столь сложное ощущение, что она не могла бы ничего разобрать в нем. Изучение ее рук превосходило бы ее силы; она пользовалась бы ими, не будучи никогда в состоянии хорошенько узнать их, и приобрела бы лишь смутные понятия.

Я скажу больше: двадцать пальцев не были бы, возможно, так хороши для нее, как пять пальцев. Орган,

---

\* «Если бы кисть руки, — говорит г-н де Бюффон, — обладала большим количеством частей, если бы, например, она была разделена на двадцать пальцев, которые обладали бы большим количеством суставов и были более подвижны, то чувство осязания было бы, несомненно, бесконечно более совершенным, чем теперь, ибо подобная рука могла бы прикладываться более непосредственно и более точно к различным поверхностям тел; а если предположить, что она была бы разделена на бесконечное множество подвижных и гибких частей, которые могли бы прикладываться одновременно ко всем точкам поверхности тел, то подобный орган являл бы (если можно так выразиться) своего рода универсальную геометрию, благодаря которой мы могли бы иметь в самый момент прикосновения точные идеи о фигурах всех этих тел и даже о бесконечно малом различии между этими фигурами» («Всеобщая естественная история», т. 3, с. 359) <sup>27</sup>.

Если впечатления от сновидений были сильны и если они представляли идеи в беспорядке, резко противоречащем суждениям, имевшимся у нее до того момента, когда она заснула, то тогда ее удивление свяжет эти идеи со всей совокупностью ее знаний. При пробуждении то же самое удивление, продолжаясь, заставляет ее сделать усилие, чтобы вспомнить их со всеми подробностями, и она их вспоминает. Наоборот, у нее не возникнет никакого воспоминания, если промежуток между пробуждением и сновидением был достаточно велик и занят сном, достаточно глубоким, чтобы уничтожить всякое впечатление от удивления, в котором она раньше находилась. Наконец, если по пробуждении ее удивление невелико, то иногда она будет вспоминать лишь часть своего сновидения, иногда же вспомнит только, что имела какие-то очень странные идеи.

Таким образом, ее сновидения запечатлеваются в ее памяти лишь потому, что они связываются с привычными суждениями, которым они противоречат, а вспоминает она их под влиянием удивления, в котором она находится при пробуждении.

## ГЛАВА XII

### О ГЛАВНОМ ОРГАНЕ ОСЯЗАНИЯ

§ 1. Для приобретения идей с помощью осязания **необходимы подвижность и гибкость органов** В предыдущих главах было достаточно убедительно доказано, что кисть руки есть главный орган осязания. Действительно, это тот орган, который лучше всего приспособляется ко всякого рода поверхностям. Благодаря легкости, с какой мы вытягиваем, сокращаем, сгибаем, разгибаем, соединяем пальцы, кисть руки принимает различные формы. Если бы этот орган не был столь подвижен и гибок, нашей статуе понадобилось бы гораздо больше времени для приобретения идей фигур; и насколько были бы ограничены ее познания, если бы она была лишена их!

Если бы, например, ее руки заканчивались у запястья, то она могла бы открыть, что она обладает телом и что существуют другие тела вне ее. Охватывая их, она могла бы составить себе некоторую идею об их величине и их форме, но она составила бы лишь несовершенное суждение о правильности или неправильности их фигур.

Еще скуднее были бы ее знания, если бы мы не оставили

ни одного сустава в ее членах. Обладая только основным ощущением, она бы чувствовала себя как бы в одной точке, если бы оно было однообразно, а если бы оно было разнообразным, то она испытывала бы одновременно только несколько состояний.

§ 2. Не обладать большей подвижностью и гибкостью, чем это имеется у нас, было бы бесполезно и даже вредно

Если органы осязания тем менее совершенны, тем менее способны передавать идеи, чем менее они подвижны и гибки, то нельзя ли отсюда сделать вывод, что кисть оказала бы нам еще большую по-

мощь, если бы она имела двадцать пальцев, у каждого из которых было бы множество суставов? А если бы она была разделена на бесчисленное множество одинаково подвижных и гибких частей \*, то не являл ли бы подобный орган своего рода универсальную геометрию?

Частям кисти руки недостаточно быть гибкими и подвижными; нужно еще, чтобы статуя могла их заметить одну за другой и составить себе о них точные идеи. Какие познания о телах она могла бы приобрести с помощью осязания, если бы она знала лишь несовершенным образом орган, которым она касается их? А какую идею она могла бы составить себе об этом органе, если бы количество его частей было бесконечным? Она приложила бы кисть руки к бесконечному множеству поверхностей, но что получилось бы из этого? Столь сложное ощущение, что она не могла бы ничего разобрать в нем. Изучение ее рук превосходило бы ее силы; она пользовалась бы ими, не будучи никогда в состоянии хорошенько узнать их, и приобрела бы лишь смутные понятия.

Я скажу больше: двадцать пальцев не были бы, возможно, так хороши для нее, как пять пальцев. Орган,

---

\* «Если бы кисть руки, — говорит г-н де Бюффон, — обладала большим количеством частей, если бы, например, она была разделена на двадцать пальцев, которые обладали бы большим количеством суставов и были более подвижны, то чувство осязания было бы, несомненно, бесконечно более совершенным, чем теперь, ибо подобная рука могла бы прикладываться более непосредственно и более точно к различным поверхностям тел; а если предположить, что она была бы разделена на бесконечное множество подвижных и гибких частей, которые могли бы прикладываться одновременно ко всем точкам поверхности тел, то подобный орган являл бы (если можно так выразиться) своего рода универсальную геометрию, благодаря которой мы могли бы иметь в самый момент прикосновения точные идеи о фигурах всех этих тел и даже о бесконечно малом различии между этими фигурами» («Всеобщая естественная история», т. 3, с. 359) <sup>27</sup>.

сообщающий ей знания о самых сложных фигурах, должен сам быть несложным; в противном случае статуе было бы трудно составить себе о нем отчетливое понятие, и он был бы, следовательно, препятствием для роста ее знаний; для последнего она нуждается в более простом органе, который она могла бы легче узнать и который дал бы ей возможность составить идею о более сложном предмете.

§ 3. Таким образом, у нашей статуи в этом отношении имеется все необходимое

Я думаю, что ей нечего желать в этом отношении. Действительно, чего недостает ее рукам? Если имеются идеи, которых они ей не дают непосредственно, то они указывают ей путь для приобретения их. Если даже предположить невозможное — именно что, обладая большим количеством очень тонких и очень подвижных пальцев, она сумела бы различить все впечатления, которые они передают ей одновременно, от этого она не узнала бы лучше величин, составляющих предмет математики. Она только заметила бы на поверхности тел шероховатости, которые ускользают от нее в настоящее время, но которые уже не ускользнут от нее, когда она станет пользоваться зрением.

## ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ

### КАК ОСЯЗАНИЕ НАУЧАЕТ ДРУГИЕ ОЩУЩЕНИЯ СУДИТЬ О ВНЕШНИХ ПРЕДМЕТАХ

#### ГЛАВА I

#### ОБ ОСЯЗАНИИ, СОЕДИНЕННОМ С ОБОНЯНИЕМ

§ 1. Суждение статуи о запахах

Присоединим к осязанию обоняние и, вернув нашей статуе воспоминание о тех суждениях, которые она составляла себе, когда обладала только обонянием, подведем ее к клумбе с цветами. Здесь все ее привычки воскреснут, и она сочтет себя всеми теми запахами, которые она ощущает.

§ 2. Она не представляет себе, что может быть причиной этих ощущений

Оказавшись, к своему удивлению, тем, чем она перестала быть уже так давно, она не может, однако, догадаться о причине этого. Она не знает, что получила только что новый орган, и если осязание сообщило ей, что

существуют доступные ощупыванию предметы, то оно еще не показало ей, что они являются источником тех ощущений, которые мы ей только что вернули.

Наоборот, она судит о них на основании своей привычки рассматривать их как свои собственные состояния. Ей кажется вполне естественным быть то одним запахом, то другим; она не представляет себе, что тела играют здесь какую-либо роль; она знает у них лишь те качества, которые ей открывает в них одно только осязание.

§ 3. Она стала двумя различными существами

Таким образом, она стала одновременно двумя весьма различными существами: одним, которого она не может схватить и которое как будто ускользает от нее в каждое мгновение, и другим, которое она осязает и которое она всегда может снова найти.

§ 4. Она начинает догадываться о том, что получает запахи от тел

Случайно коснувшись кистью руки окружающих ее предметов, она схватывает цветок, остающийся затем в ее пальцах. Рука ее, двигаясь без умысла, по очереди то приближает его, то удаляет от ее лица; она испытывает с большей или меньшей интенсивностью некоторые состояния.

Удивленная, она повторяет тот же опыт, но уже умышленно. Она несколько раз хватается и бросает этот цветок. Она убеждается в том, что испытывает или перестает испытывать известное состояние в зависимости от того, приближает ли она или удаляет цветок. Наконец она начинает догадываться, что она обязана ему ощущением, которое ее модифицирует.

§ 5. Она открывает в себе орган обоняния

Она обращает все свое внимание на это ощущение, она наблюдает, с какой силой оно увеличивается, следит за интенсивностью его, сравнивает его с различными расстояниями, на которых находится цветок от ее лица, и в связи с тем, что орган обоняния испытывает большее воздействие, когда его касается издающее запах тело, она открывает в себе новый орган чувства.

§ 6. Она заключает, что запахи находятся в телах

Она начинает сызнова эти опыты: приближает цветок к этому новому органу, удаляет цветок от него; она соотносит наличие цветка с произведенным ощущением, отсутствие цветка — с исчезнувшим ощущением; она убеждается в том, что получает это ощущение от цветка, и заключает, что оно находится в цветке.

§ 7. Она ощущает их в телах Повторяя часто это суждение, она так привыкает к нему, что составляет его себе в тот же самый момент, когда испытывает ощущение. В результате суждение это настолько сливается с ощущением, что она не может найти разницы между ними. Она уже не только думает, что запах находится в цветке, — она ощущает его в нем.

§ 8. Запахи становятся качествами тела Она привыкает составлять себе те же самые суждения по поводу всех предметов, вызывающих у нее ощущения этого рода, и запахи уже не являются больше ее собственными модификациями; это впечатления, вызываемые издающими запах телами в органе обоняния, или скорее это качества самих этих тел.

§ 9. Насколько трудно ей привыкнуть к этим суждениям Не без изумления она замечает, что вынуждена составлять суждения, столь отличные от тех, к которым она привыкла; и требуются повторные опыты, чтобы осознание уничтожило привычки, усвоенные благодаря обонянию. Ей так же трудно отнести запахи к числу качеств предметов, как нам трудно видеть в них наши собственные модификации.

§ 10. Она различает два вида тел Но, привыкнув мало-помалу к суждениям этого рода, она начинает наконец отличать тела, которым, по ее мнению, принадлежат запахи, от тел, которым, по ее мнению, они не принадлежат. Таким образом, обоняние в соединении с осознанием подсказывает ей существование нового класса доступных ощупыванию предметов.

§ 11. И несколько видов издающих запах тел Заметив, далее, один и тот же запах у нескольких цветов, она не рассматривает его больше как некоторую частную идею; наоборот, она рассматривает его как качество, присущее нескольким телам.

В результате она различает столько классов издающих запах тел, сколько открывает различных запахов, и составляет себе большее количество абстрактных или общих понятий, чем составляла их, когда обладала только обонянием.

§ 12. Способность различения, приобретаемая обонянием Стремясь лучше изучить эти новые идеи, она начинает нюхать цветы то поодиночке, то по нескольку сразу. Она замечает ощущение, производимое ими порознь, и ощущение, производимое ими, взятыми вместе. Она



различает несколько запахов в букете, и ее обоняние приобретает способность различения, которым она не обладала бы без помощи осязания.

Но у этой способности различения имеются свои границы: если запахи доносятся до нее с известного расстояния, если они многочисленны, то она не сможет узнать ни одного из них. Однако мы можем предположить, что ее способность различения в этом отношении тоньше, чем наша; действительно, так как запахи более привлекательны для нее, чем для нас, имеющих возможность наслаждаться всеми другими ощущениями, то она приобретет больший опыт в нахождении разницы между запахами.

Таким образом, оба этих ощущения, будучи соединенными, доставляют статуе благодаря помощи, оказываемой ими друг другу, такие знания и удовольствия, которых они не доставляли каждое в отдельности.

§ 13. Суждения, которые сливаются с ощущениями

Чтобы выяснить, каким образом суждения обособляются от ощущений или сливаются с ними, надушим тела, простая фигура которых знакома нашей статуе, и поднесем их к ней в тот самый момент, когда мы сообщаем ей чувство обоняния. Если известный запах чувствуется, например, всегда в треугольнике, а другой запах — в квадрате, то каждый из них окажется связанным с соответствующей фигурой, и статуя в этом случае не сможет больше испытывать того или иного запаха, не представив себе треугольника или квадрата; ей будет казаться, что она обоняет фигуру в запахе и осязает запах в фигуре.

Она заметит, что если существуют фигуры, не имеющие запаха, то не существует запаха, который не предполагал бы всегда наличия известной фигуры, и она станет приписывать обонянию идеи, принадлежащие только осязанию. Чтобы затем спутать все ее понятия, достаточно по-разному надушить тела, имеющие одну и ту же фигуру, и одинаково надушить тела, имеющие различные фигуры.

§ 14. Суждения, не сливающиеся с ними

Суждение, связывающее треугольную фигуру с некоторым запахом, может быстро повторяться всякий раз, когда представится к этому случай, ибо предметом его являются несложные идеи. Вот почему оно может легко сливаться с ощущением. Но если бы рассматриваемая фигура была сложной, то, чтобы связать ее с запахом, потребовалось бы большее число суждений. Статуя не

смогла бы представить ее себе с той же легкостью: она не могла бы более заключить, что фигура и запах известны ей благодаря одному и тому же ощущению.

Изучая, например, розу при помощи осязания, она связывает запах с совокупностью листьев, с их фактурой и со всеми теми качествами, благодаря которым чувство осязания отличает розу от других известных ей цветов.

Таким образом она составляет о розе сложное понятие, предполагающее столько суждений, сколько она замечает в ней качеств, способных помочь ей узнать ее.

Иногда, правда, статуя станет судить о розе по первому впечатлению, которое она получит, дотронувшись до нее рукой. Но при этом она будет часто ошибаться и скоро заметит, что во избежание таких ошибок она должна вспомнить самую отчетливую идею о ней, полученную ею от осязания, и сказать себе: *роза отличается от гвоздики тем, что она обладает такой-то формой, такой-то фактурой* и т. д. Но поскольку этих суждений много, то она не может повторить их все, когда она вдыхает запах этого цветка. Поэтому, вместо того чтобы ощущать доступные осязанию качества в запахе, она замечает, что мало-помалу вспоминает их, и больше не будет ошибочно приписывать обонянию идеи, которыми она обязана только осязанию.

Ее ошибки весьма ощутительны, когда по поводу запахов она повторяет, не замечая этого, привычные ей суждения. Гораздо меньше будет она ошибаться в своих суждениях, когда мы сообщим ей чувство зрения.

## ГЛАВА II

### О СЛУХЕ, ОБОНЯНИИ И ОСЯЗАНИИ, ВЗЯТЫХ ВМЕСТЕ

§ 1. Состояние статуи в тот момент, когда мы наделяем ее слухом

Наша статуя, как и в предыдущей главе, почувствует удивление, будучи тем, чем она была, если в тот момент, когда мы присоединим слух к обонянию и осязанию, она снова обретет все привычки, усвоенные ею благодаря первому из этих ощущений. Теперь она то пение птиц, то шум водопада или шум качающихся деревьев, а через мгновение — раскаты грома или шум сильной грозы.

Так как она вся поглощена этими ощущениями, ее осязание и обоняние бездействуют. Если затем последует

вдруг глубокое молчание, то ей покажется, что она перестала быть самой собой. Некоторое время она не в состоянии начать пользоваться своими первыми чувствами. Наконец, мало-помалу придя в себя, она начинает заниматься доступными осязанию и издающими запах предметами.

§ 2. Она открывает в себе орган слуха

Она находит то, чего не искала, потому что, схватив какое-нибудь звучащее тело, она начинает двигать им без всякого умысла; случайно она по очереди то приближает его, то удаляет от своего уха; этого достаточно, чтобы побудить ее несколько раз приблизить и удалить его. Руководясь различной интенсивностью ощущения, она прикладывает рассматриваемое тело к органу слуха и, повторив этот опыт, умозаключает, что звуки воспринимаются в этой части ее тела, подобно тому как она умозаключала, что запахи воспринимаются в другой части ее тела.

§ 3. Она заключает, что звуки находятся в телах

Однако она замечает, что ее ухо модифицируется лишь под воздействием данного звучащего тела. Она слышит звуки, когда приводит его в движение, и не слышит ничего, когда перестает приводить его в движение. Поэтому она заключает, что эти звуки происходят от него.

§ 4. Она слышит звуки в них

Она повторяет это суждение и приучается составлять его с такой быстротой, что уже не замечает промежутка времени между моментом, когда эти звуки достигают ее уха, и моментом, когда она заключает, что они находятся в этом теле. Слуховое ощущение этих звуков и суждение, что они находятся вне ее, становятся двумя операциями, которых она уже не отличает друг от друга. Поэтому, вместо того чтобы воспринимать их как свои собственные состояния, она начинает воспринимать их как состояния звучащего тела. Одним словом, она слышит их в этом теле.

§ 5. Этот способ слышать становится для нее привычкой

Если мы заставим ее произвести этот же опыт с другими звуками, то она составит себе опять-таки те же самые суждения и станет сливать их с ощущениями. В дальнейшем она так привыкнет к этому способу ощущения, что ухо ее перестанет нуждаться в уроках осязания. Всякий звук будет казаться ей приходящим извне, даже в тех случаях, когда она не сможет осязать издающих его тел. Ибо если

под влиянием привычки суждение слилось с некоторым ощущением, то оно должно будет слиться со всеми ощущениями того же вида.

§ 6. **Способность ее уха различать звуки** Если одновременно раздаются несколько изученных статуей звуков, то она станет различать их не только потому, что ее ухо способно различать их, не только потому, что оно способно улавливать до известной степени различие между ними, но главным образом потому, что она усвоила привычку считать их находящимися в телах, которые она отличает друг от друга. Так осязание усиливает тонкость различения звуков слухом.

Следовательно, чем более статуя станет прибегать к помощи осязания, чтобы улавливать разницу между звуками, тем лучше она научится отличать их друг от друга. Но она станет смешивать звуки всякий раз, когда осязание перестанет различать издающие их тела.

Таким образом, способность слуха различать звуки имеет свои границы, ибо бывают случаи, когда даже осязание не в состоянии выявить все различия. Я не говорю здесь о границах, объясняющихся недостатком в устройстве органа слуха.

§ 7. **Она судит на слух о расстояниях и положениях** Статуя начинает производить свои опыты на предметах, доступных ее руке. Поэтому сперва при каждом поражающем ее ухо шуме ей кажется, будто достаточно вытянуть руку, чтобы схватить вызывающее этот шум тело, ибо она еще не научилась судить о большей удаленности тел. Но, допустив эту ошибку, она делает один шаг, другой и по мере продвижения вперед замечает, что шум усиливается, пока производящее его тело не окажется настолько близко около нее, насколько это возможно.

Опыты эти мало-помалу научают ее составлять суждения о различных удалениях этого тела. Суждения эти, став привычными, повторяются так быстро, что, когда они сольются с самим ощущением, она начинает наконец узнавать расстояния по слуху. Таким же образом она научится узнавать, находится ли какое-нибудь тело по правую ее сторону или по левую. Одним словом, она станет различать на слух расстояние до какого-нибудь предмета и его положение всякий раз, когда и то и другое будут такими же, как и в случаях, относительно которых она произвела многочисленные опыты. Обладая в тех случаях, когда она не может воспользоваться осязанием, только

таким средством убедиться в этом, она будет настолько часто пользоваться им, что начнет на основе слуха высказывать иногда суждения с такой же уверенностью, с какой мы сами составляем суждения с помощью глаз. Но она рискует ошибиться всякий раз, когда воспримет на слух тела, различные положения и расстояния, которых она еще не изучила. Она должна поэтому приучиться составлять столько же различных суждений, сколько имеется видов звучащих тел и сколько существует обстоятельств, при которых их можно слышать.

§ 8. Ошибка, в которую можно было бы заставить ее впасть и той же фигуры, и, наоборот, [услышав определенный звук, всегда осязала бы одну и ту же фигуру], то она стала бы думать, что фигуры обуславливают идеи звуков и что звуки обуславливают идеи фигур, и она не сумела бы распределить между осязанием и слухом идеи, принадлежащие каждому из этих чувств. Точно так же если бы каждый звук постоянно сопровождался определенным запахом, а каждый запах — определенным звуком, то она не могла бы отличить идей, которыми она обязана обонянию, от идей, которыми она обязана слуху. Эти ошибки похожи на те, в которые мы заставили ее впасть в предыдущей главе, и они готовят читателя к соображениям, которые мы собираемся высказать насчет зрения.

### ГЛАВА III

#### КАК ГЛАЗ НАУЧАЕТСЯ ВИДЕТЬ РАССТОЯНИЕ ДО ТЕЛ, ИХ ПОЛОЖЕНИЕ, ФИГУРУ, ВЕЛИЧИНУ И ДВИЖЕНИЕ<sup>28</sup>

§ 1. Состояние статуи, когда ее наделяют зрением. Первое, что обнаруживается в тот момент, когда мы сообщаем нашей статуе зрение, — это ее изумление. Но вероятно, опыты, сделанные ею с ощущениями обоняния, слуха и осязания, заставят ее вскоре догадаться, что то, что еще продолжает казаться ей ее собственными состояниями, возможно, представляет собой качества, которые какое-то новое чувство откроет ей в телах.

§ 2. Почему глаз может научиться лишь у осязания. Мы видели, что, когда наша статуя обладала только чувством осязания, она не могла составлять суждения о величинах, положениях и расстояниях при помощи двух

палок, длины и направления которых она не знала. Но световые лучи находятся в таком же отношении к ее глазам, в каком палки находятся к ее рукам, и глаз можно рассматривать как орган, как бы обладающий бесконечным множеством рук, способных схватывать бесконечное множество палок. Если бы он был способен знать сам по себе длину и направление лучей, то смог бы, подобно руке, относить к одному концу их то, что он чувствовал бы в другом, и составлять суждения о величинах, расстояниях и положениях. Но испытываемое им ощущение не сообщает ему о длине и направлении лучей и даже о том, существуют ли они. Глаз ощущает впечатление от них точно так, как рука ощущает впечатление от первой палки, к одному концу которой она притрагивается.

Если бы даже мы предположили, что наша статуя в совершенстве знает оптику, то это немногим бы помогло ей. Она знала бы, что вообще лучи света образуют большие или меньшие углы в соответствии с величиной и расстоянием предметов, но она не могла бы измерить этих углов. Если принципы оптики недостаточны, чтобы объяснить процесс зрения, а это, по-видимому, так, то они тем более недостаточны, чтобы научить нас видеть.

Кроме того, эта наука не показывает, как следует двигать глазами. Она предполагает только, что они способны к различным движениям и что в зависимости от обстоятельств они должны менять форму зрачка.

Таким образом, глаз нуждается в помощи осязания, чтобы выработать у себя привычки к движениям, необходимым для зрения, чтобы приучиться относить свои ощущения к концу лучей или приблизительно так и чтобы на основании этого составлять суждения о расстояниях, величинах, положениях и фигурах. Нам остается установить теперь, какие опыты особенно пригодны для того, чтобы научить его этому.

§ 3. Она ощущает цвета на поверхности своих глаз. Случайно или из-за боли, вызванной слишком ярким светом, статуя подносит руку к глазам; в тот же момент все цвета исчезают. Она отнимает руку — цвета появляются снова. С этого момента она перестает считать цвета своими собственными состояниями. Они кажутся ей чем-то неосязаемым, что она ощущает на поверхности своих глаз, подобно тому как она ощущает на поверхности своих пальцев предметы, к которым она прикасается.

Но как мы видели, каждый цвет есть простая

модификация, не дающая сама по себе никакой отчетливой идеи протяжения<sup>29</sup>, ибо такая идея должна быть идеей обладающего фигурой или ограниченного контуром протяжения и, следовательно, должна быть идеей, которой статуя, обладающая только зрением, абсолютно лишена. Поэтому никакой цвет не способен указать размеров глазам, не научившимся относить этот цвет ко всем частям некоторой поверхности; глаза будут ощущать только, что их собственное состояние изменяется, и ничего сверх того.

Но хотя ощущения тепла и холода не содержат в себе вовсе идеи протяжения (*idée d'étendue*), они простираются (*s'étendent*), однако, на все размеры тел, к которым мы научились относить их. Таким же образом станут распространяться на предметы и цвета: осязание сообщит глазам привычку считать их находящимися на некоторой поверхности, подобно тому как оно относит к такой поверхности тепло или холод.

§ 4. Она видит, как они образуют некоторую поверхность. Так как статуя перестает видеть цвета, когда она подносит руку к внешней поверхности глаза, и так как они появляются перед ней всякий раз, когда она убирает руку, то она неизбежно должна видеть их появление или исчезновение, как если бы они находились на самой этой поверхности, и вот тогда-то она начинает наделять их протяжением.

Таким образом, в случае удаления или приближения тел она не может еще судить ни о расстоянии до них, ни об их движении. Она замечает, что цветов появляется то больше, то меньше или же они вовсе исчезают.

§ 5. Эта поверхность кажется ей бесконечной. Эта светлая поверхность равна внешней поверхности глаз: вот все, что видит статуя; ее глаза не замечают ничего за этим, и, следовательно, она не находит границ у этой поверхности: она видит ее бесконечной.

§ 6. Статуе не нужно учиться видеть, но нужно учиться смотреть<sup>30</sup>. Если мы покажем ей значительную часть горизонта, то поверхность, которую она увидит на поверхности своих глаз, сможет представлять собой обширную равнину, испещренную цветами и формами бесчисленного множества предметов. Таким образом, статуя видит все эти вещи; она, повторяю, видит их, но она не имеет, да и не может иметь, никакой идеи о них.

Это утверждение покажется, без сомнения, парадоксом лицам, думающим, что одно только зрение, независимо от

осязания, сообщает нам идею протяжения, ибо протяжение есть необходимый объект зрения, и что разница между цветами неизбежно даст нам заметить границы или пределы, отделяющие два цвета, и, следовательно, сообщит нам идею фигуры.

Бесспорно, сами мы замечаем все это, и я готов признать, что статуя видит все то, что мы замечаем, и даже более того. Но способна ли она замечать, подобно нам, эти вещи, пока она не научилась у осязания направлять свои взоры? И имеет ли она идеи протяженности и фигуры, если она их не замечает?

Недостаточно повторять вслед за Локком, что все наши знания происходят из ощущений: если я не знаю, каким образом они происходят от них, то я стану думать, будто тотчас же по получении от предметов впечатлений мы оказываемся обладателями всех тех идей, которые могут содержать в себе наши ощущения. Думая так, я ошибусь. В свое время я впал в эту ошибку, и в нее продолжают впадать все те, кто пишет по этому вопросу. Люди не знают, по-видимому, что существует разница между тем, чтобы видеть, и тем, чтобы смотреть; а между тем мы вовсе не образуем идей тотчас же, как только мы видим; мы образуем их лишь тогда, когда смотрим в определенном порядке, методически. Одним словом, нужно, чтобы наши глаза анализировали, ибо они не смогут схватить даже наипростейшей фигуры в целом, если они не наблюдали всех частей ее порознь, одну за другой и в том порядке, в котором они действительно находятся. Но разве глаза статуи способны анализировать, когда они все еще видят цвета в себе самих или в лучшем случае на своем зрачке? Вот, собственно, к чему сводится весь вопрос. Я убежден, что математик, которому предложили бы этот вопрос, без колебаний ответил бы, пользуясь, подобно мне, словом «анализировать», что глаза статуи не анализируют, ибо он помнит, какого труда ему лично стоило изучить анализ. Но если бы ему предложили тот же вопрос, заменив слово «анализировать» словом «смотреть», что по существу ровно ничего не меняет, то, думаю, он также без колебаний ответил бы: ее глаза смотрят, ибо они видят.

Он, конечно, даст этот ответ, если он думает, что глаза сами по себе, независимо от осязания сообщают нам идею фигуры, лишь только они видят цвета. Но каким образом могут смотреть глаза, зрение которых не простирается далее зрачка? Действительно, чтобы смотреть, глаза



должны уметь устремляться, направляться на один из предметов, которые они видят. А чтобы составить себе идею фигуры этого предмета, как бы проста она ни была, они должны уметь направляться на каждую из ее частей по очереди и в том порядке, в котором они располагаются. Но как станут глаза направляться в том порядке, которого они вовсе не знают? И как вообще они станут направляться на какой-нибудь предмет? Разве это действие с их стороны не предполагает существования некоторого пространства, в котором они воспринимали бы предметы на различных расстояниях от зрачка и на различных расстояниях друг от друга, — пространства, которого они еще не знают? Таким образом, я не стану утверждать, как это говорят все и как я сам ошибочно утверждал до сих пор, что наши глаза должны научиться видеть, ибо они обязательно видят все, что производит впечатление на нас, а скажу, что они должны научиться смотреть, ибо недостаточно видеть, чтобы составить себе идеи.

От различия между этими двумя словами зависело решение вопроса. Почему же это различие, явственное для ничтожнейших грамматиков, скрыто от философов? Вот, следовательно, каким образом мы рассуждаем; мы плохо ставим какой-нибудь вопрос, мы не умеем ставить его, а между тем собираемся решить его \*. Я поймал себя на том, что сам поступал подобным образом, и, признаюсь, я часто ловил себя на этом, но еще чаще я ловлю на этом других.

Как бы то ни было, наш вопрос наконец сведен к очень простому вопросу: мы доказали, что глаза статуи должны научиться смотреть. Давайте выясним, как осознание учит их этому.

§ 7. Статуя заключает, что эта поверхность находится далеко от нее. Из любопытства или беспокойства статуя подносит руку к своим глазам. Она то удаляет ее, то приближает и замечает, что от этого поверхность, которую она видит, становится более светлой или более темной. Тотчас же она заключает, что причиной этих изменений является движение ее руки, и так как она знает, что двигает рукой на известном расстоянии, то догадывается, что эта поверхность находится не так близко от нее, как она думала.

---

\* В своей «Логике» я доказал, что всеми своими идеями мы обязаны анализу и что всякий правильно поставленный вопрос решается как бы сам собой.

осязания, сообщает нам идею протяжения, ибо протяжение есть необходимый объект зрения, и что разница между цветами неизбежно даст нам заметить границы или пределы, отделяющие два цвета, и, следовательно, сообщит нам идею фигуры.

Бесспорно, сами мы замечаем все это, и я готов признать, что статуя видит все то, что мы замечаем, и даже более того. Но способна ли она замечать, подобно нам, эти вещи, пока она не научилась у осязания направлять свои взоры? И имеет ли она идеи протяженности и фигуры, если она их не замечает?

Недостаточно повторять вслед за Локком, что все наши знания происходят из ощущений: если я не знаю, каким образом они происходят от них, то я стану думать, будто тотчас же по получении от предметов впечатлений мы оказываемся обладателями всех тех идей, которые могут содержать в себе наши ощущения. Думая так, я ошибусь. В свое время я впал в эту ошибку, и в нее продолжают впадать все те, кто пишет по этому вопросу. Люди не знают, по-видимому, что существует разница между тем, чтобы видеть, и тем, чтобы смотреть; а между тем мы вовсе не образуем идей тотчас же, как только мы видим; мы образуем их лишь тогда, когда смотрим в определенном порядке, методически. Одним словом, нужно, чтобы наши глаза анализировали, ибо они не смогут схватить даже наипростейшей фигуры в целом, если они не наблюдали всех частей ее порознь, одну за другой и в том порядке, в котором они действительно находятся. Но разве глаза статуи способны анализировать, когда они все еще видят цвета в себе самих или в лучшем случае на своем зрачке? Вот, собственно, к чему сводится весь вопрос. Я убежден, что математик, которому предложили бы этот вопрос, без колебаний ответил бы, пользуясь, подобно мне, словом «анализировать», что глаза статуи не анализируют, ибо он помнит, какого труда ему лично стоило изучить анализ. Но если бы ему предложили тот же вопрос, заменив слово «анализировать» словом «смотреть», что по существу ровно ничего не меняет, то, думаю, он также без колебаний ответил бы: ее глаза смотрят, ибо они видят.

Он, конечно, даст этот ответ, если он думает, что глаза сами по себе, независимо от осязания сообщают нам идею фигуры, лишь только они видят цвета. Но каким образом могут смотреть глаза, зрение которых не простирается далее зрачка? Действительно, чтобы смотреть, глаза

должны уметь устремляться, направляться на один из предметов, которые они видят. А чтобы составить себе идею фигуры этого предмета, как бы проста она ни была, они должны уметь направляться на каждую из ее частей по очереди и в том порядке, в котором они располагаются. Но как станут глаза направляться в том порядке, которого они вовсе не знают? И как вообще они станут направляться на какой-нибудь предмет? Разве это действие с их стороны не предполагает существования некоторого пространства, в котором они воспринимали бы предметы на различных расстояниях от зрачка и на различных расстояниях друг от друга, — пространства, которого они еще не знают? Таким образом, я не стану утверждать, как это говорят все и как я сам ошибочно утверждал до сих пор, что наши глаза должны научиться видеть, ибо они обязательно видят все, что производит впечатление на нас, а скажу, что они должны научиться смотреть, ибо недостаточно видеть, чтобы составить себе идеи.

От различия между этими двумя словами зависело решение вопроса. Почему же это различие, явственное для ничтожнейших грамматиков, скрыто от философов? Вот, следовательно, каким образом мы рассуждаем; мы плохо ставим какой-нибудь вопрос, мы не умеем ставить его, а между тем собираемся решить его \*. Я поймал себя на том, что сам поступал подобным образом, и, признаюсь, я часто ловил себя на этом, но еще чаще я ловлю на этом других.

Как бы то ни было, наш вопрос наконец сведен к очень простому вопросу: мы доказали, что глаза статуи должны научиться смотреть. Давайте выясним, как осязание учит их этому.

§ 7. Статуя заключает, Из любопытства или беспокойства что эта поверхность статуя подносит руку к своим глазам. находится далеко от нее Она то удаляет ее, то приближает и замечает, что от этого поверхность, которую она видит, становится более светлой или более темной. Тотчас же она заключает, что причиной этих изменений является движение ее руки, и так как она знает, что двигает рукой на известном расстоянии, то догадывается, что эта поверхность находится не так близко от нее, как она думала.

---

\* В своей «Логике» я доказал, что всеми своими идеями мы обязаны анализу и что всякий правильно поставленный вопрос решается как бы сам собой.

§ 8. Она видит цвета  
на поверхности тел

Если затем она дотронется до тела, находящегося перед ее глазами, то, закрыв его рукой, она подставит на место одного цвета другой; если же она уберет руку, то снова появится первый цвет. Поэтому ей начинает казаться, что ее рука вызывает на известном расстоянии смену двух цветов.

В другой раз она проводит рукой по какой-нибудь поверхности; заметив цвет, движущийся по другому цвету, части которого по очереди появляются и исчезают, она заключает, что цвет, находящийся на поверхности этого тела, неподвижен, а цвет, находящийся на поверхности ее руки, движется. Суждение это становится привычным для нее, и вот цвета покидают ее глаза и переходят на ее руки и на предметы, до которых она дотрагивается.

§ 9. **Опыты, заставляющие ее окончательно усвоить эту привычку** Изумленная этим открытием, она озирается вокруг себя, желая узнать, может ли она дотронуться до всего, что она видит. Ее рука встречается тело нового цвета, ее глаз замечает другую поверхность, и те же самые опыты, что и раньше, заставляют ее составить те же самые суждения.

Так как ей любопытно узнать, относится ли это ко всем ощущениям данного вида, она дотрагивается рукой до всего окружающего ее; после прикосновения к телу, окрашенному в несколько цветов, ее глаз приобретает привычку различать их на поверхности, которая, как заключает статуя, удалена от нее.

Взор ее блуждает по этому хаосу из света и цветов, несомненно, благодаря смене весьма приятных для нее ощущений. Побуждаемая удовольствием, она неумоимо повторяет те же самые опыты и производит новые. Она постепенно приучает свои глаза останавливаться на предметах, до которых она дотрагивается. Они привыкают к известным движениям, и вскоре они как бы пронизывают облако, чтобы увидеть в отдалении предметы, которые схватывает ее рука и на которые она как бы распространяет свет и цвета.

§ 10. **Она видит предметы на расстоянии, на котором она до них дотрагивается** Переводя свою руку по очереди от глаз к телам и от тел к глазам, она измеряет расстояния. Затем она поочередно приближает и удаляет сами эти тела. Она изучает различные впечатления, получаемые при этом ее глазом, и, привыкнув связывать эти впечатления с расстояниями, сообщаемыми ей

осязанием, видит предметы то ближе, то дальше, ибо видит их там, где дотрагивается до них.

§ 11. Она приучается видеть шар

Когда она в первый раз устремила свой взор на шар, то восприняла его лишь как плоский круг, в котором свет был перемешан с тенью. Следовательно, она не видела еще шара, ибо ее глаз не приучился приписывать рельефность поверхности, на которой свет и тень распределены в известных соотношениях. Но вот она дотронулась до шара, и так как она приучилась составлять с помощью зрения те же самые суждения, которые она составляет с помощью осязания, то тело это приняло для ее глаз ту же рельефность, которую оно имеет для ее рук.

Она возобновляет этот опыт и приходит к тому же самому суждению. Благодаря этому она связывает идею круглости и выпуклости с впечатлением, производимым на нее некоторой смесью света и тени. Она пытается затем составить себе суждение о шаре, до которого она еще не дотронулась. Вначале, несомненно, она иногда испытывает при этом затруднения, но осязание рассеивает их, и под влиянием усвоенной ею привычки считать, что при таких зрительных впечатлениях она видит шар, она образует это суждение с такой быстротой и уверенностью и так прочно связывает идею этой фигуры с поверхностью, на которой свет и тень распределены в известном отношении, что под конец она видит лишь то, что, как она часто повторяла себе, она должна видеть <sup>31</sup>.

§ 12. Она отличает его от куба

Она научится также видеть куб, если глаза ее изучат впечатления, получаемые ими в тот момент, когда рука ощущает углы и грани этой фигуры, и если она приобретет привычку замечать при различном освещении те же самые углы и те же самые грани. Лишь тогда она начнет отличать шар от куба.

§ 13. Как ее глаза руководятся при этом осязанием

Таким образом, глаз начинает видеть отчетливо какую-нибудь фигуру лишь благодаря тому, что рука научает глаз схватывать ее в целом. Направляя глаз на различные части какого-нибудь тела, рука должна научить его обращать свое внимание сначала на одну часть, затем на две, потом постепенно на большее число их и в то же время обращать внимание на различие световых впечатлений. Если бы глаз не изучил в отдельности каждой

части, он никогда не увидел бы фигуры в целом, а если бы он не изучил разнообразных воздействий света на него, он видел бы только плоские поверхности. Следовательно, наша статуя приучается видеть такое множество вещей одновременно лишь потому, что, рассмотрев их раньше в отдельности, она вспоминает в одно мгновение все суждения, составленные ею одно за другим.

**§ 14. Помощь, получаемая ими от памяти** Наш опыт может убедить нас в том, насколько необходима помощь памяти, чтобы научиться схватывать какой-нибудь очень сложный предмет в целом. При первом взгляде на картину мы видим ее весьма несовершенным образом, но мы переводим взор с одной фигуры на другую, не рассматривая ни одной фигуры целиком. Чем больше мы сосредоточиваемся на рассмотрении одной фигуры, тем более внимание ограничивается какой-нибудь одной ее частью. Мы замечаем, например, только рот.

Благодаря этому мы усваиваем привычку быстро обозревать все детали картины; мы видим ее в целом потому, что память преподносит нам одновременно все те суждения, которые мы составили себе последовательно.

Но этого для нас еще недостаточно. Если, например, я вхожу в помещение, где собралось большое общество, то первоначально я получаю неопределенную идею множества людей. Я узнаю, что нахожусь среди десяти или двенадцати лиц лишь после того, как я пересчитал этих людей, т.е. после того, как я их оглядел одного за другим настолько медленно, что мог заметить последовательный ряд своих суждений. Если бы их было только трое, я бы тоже оглядел их одного за другим, но это произошло бы так быстро, что я даже не заметил бы этого.

Если наши глаза могут охватить множество предметов лишь при помощи памяти, то глаза нашей статуи потребуют ее помощи для того, чтобы схватить хотя бы самую простую фигуру в целом. Действительно, так как ее глаза еще недостаточно опытные, то фигура эта слишком сложна для них. Следовательно, статуя приобретет идею треугольника, лишь подвергнув его анализу<sup>32</sup>.

**§ 15. Они составляют суждения о положениях** Рука, последовательно направляя ее взор на различные части какой-нибудь фигуры, запечатлевает их все в памяти: рука водит, так сказать, кистью, когда глаза начинают относить вовне свет и цвета, которые они первоначально ощущали в самих себе. Они начинают

видеть их там, где они должны находиться по указанию осязания; они видят наверху то, что осязание требует видеть наверху, а внизу — то, что оно требует видеть внизу. Одним словом, они видят предметы в том самом положении, в котором их представляет осязание.

Этому нисколько не мешает перевернутость изображения на сетчатке, ибо до тех пор, пока глаза не обучены осязанием, для них не существует, собственно, ни верха, ни низа. Только осязание, которое одно лишь способно открыть такого рода отношения, может научить их составлять себе об этом суждение.

Кроме того, так как глаза видят предметы пребывающими вне статуи лишь потому, что они относят цвета к предметам, до которых дотрагивается рука, то они обязательно должны начать составлять себе такие же суждения о положениях, какие составляет осязание.

**§ 16. Они не видят предмет удвоенным** Каждый глаз фиксирует предмет, схватываемый рукой; каждый глаз относит цвета на одно и то же расстояние, к одному и тому же месту; и, подобно тому как перевернутость изображения не мешает им видеть предмет в его истинном положении, так и двойственность изображения не мешает им видеть, что это один предмет. Рука принуждает их составлять суждения на основании того, что она ощущает в самой себе. Заставляя глаза относить к внешнему миру (*rapporтер au-dehors*) ощущения, которые они испытывают в себе, она заставляет каждый глаз относить их к единственному предмету, до которого она дотрагивается, и даже к единственному месту, в котором она до него дотрагивается. Таким образом, глаза не могут видеть предмет удвоенным.

**§ 17. Они составляют суждения о величинах** Таким же образом рука приучает их в то же самое мгновение составлять себе суждение о величинах. Научив их видеть цвета на поверхности того предмета, до которого она дотрагивается, она приучает их распространять (*étendre*) каждый такой цвет на все части поверхности, посылающие глазам этот цвет; она рисует перед ними поверхность, границы которой она намечает.

Таким образом, независимо от того, станет ли рука удалять или приближать к глазам какой-нибудь предмет, глазам он начинает казаться имеющим одну и ту же величину, хотя изображение его при этом увеличивается или уменьшается, подобно тому как он кажется им

единственным и находящимся в своем нормальном положении, хотя изображение его двойное и перевернутое.

§ 18. И о движении **Наконец** рука заставляет глаза видеть движение тел, ибо она приучает их следить за предметами, которые она перемещает из одной точки пространства в другую.

§ 19. Они не видят еще **До сих пор** статуя изучала при помощи зрения лишь предметы, до **далее того места,** которых простирается ее рука, ибо **до которого** с этого она обязательно должна **простирается рука** начать. Статуя, следовательно, не научилась еще видеть далее этого, и она оказывается как бы заключенной в тесном пространстве. Правда, благодаря передвижениям своего тела она узнала, что пространство должно быть значительно больше, но она не представляет себе, каким образом это может стать явным для ее глаз. Напрасно статуя говорила бы себе, что за тем протяжением, которое она видит, существует еще другое: подобное суждение не может сделать такое протяжение доступным ее зрению. Она видит то, до чего простирается ее рука, лишь потому, что, одновременно разглядывая и касаясь несколько раз предметов, находящихся в этом пространстве, она так прочно связала осязательные суждения со световыми ощущениями, что операции видения и суждения стали совершаться у нее одновременно и слились между собой. Точно так же она начнет видеть далее этого лишь тогда, когда новые опыты приучат ее сливать с этими ощущениями суждения, составляемые ею о других расстояниях.

Следовательно, она замечает пространство, простирающееся вокруг нее приблизительно на два фута. Ее глаз, обученный осязанием, измеряет части этого небольшого пространства, определяет фигуру и величину заключенных в нем предметов, размещает их на различных расстояниях, составляет суждения об их положении, их движении или покое.

§ 20. Какими рисуются **Что** касается более далеких предметов, то статуя все видит их в пределах этой ограничивающей ее зрение сферы. Она замечает их как бы на **им предметы,** какой-то светлой, вогнутой и неподвижной поверхности. Они кажутся ей обладающими фигурами, ибо ее опыт над **расположенные** предметами, до которых простирается ее рука, достаточен для этого. Если они движутся горизонтально, то она видит, как они переходят с одной части поверхности на другую;



если они приближаются или удаляются от нее, то она видит только, как они весьма заметно увеличиваются или уменьшаются. Но она не может составить себе суждения об их настоящей величине, ибо она научилась распознавать с помощью зрения предметы, заключенные в единственно видимом ею тесном пространстве, лишь потому, что осязание заставило ее связать различные идеи величины с различными впечатлениями, испытываемыми ее глазами. Но впечатления эти изменяются в соответствии с расстоянием, ибо изображения предметов уменьшаются или увеличиваются в том же самом отношении. Не имея никакого опыта, чтобы связать эти впечатления с величинами, находящимися в нескольких шагах от нее, она может составлять себе суждения о далеких предметах лишь на основании приобретенных ею привычек. Следовательно, когда они получают впечатление, вызываемое небольшими изображениями, предметы кажутся ей небольшими, а впечатление, вызываемое большими изображениями, должно заставить ее видеть их большими, ибо таким образом она судит о предметах, которые осязание делает доступными глазам. Следовательно, связи, образованные ею, чтобы судить с помощью зрения о величинах, находящихся на расстоянии одного или двух футов от нее, недостаточны, чтобы судить о величинах, находящихся далее этого. В этом случае они могли бы только ввести ее в заблуждение.

Эта ограничивающая ее зрение поверхность весьма похожа на небесный свод, к которому кажутся прикрепленными все светила и который как бы опирается со всех сторон на края земли, до которых простирается зрение. Статуя видит эту поверхность неподвижной, пока она сама остается неподвижной. Она видит, как эта поверхность уходит от нее или следует за ней, когда она меняет место. Так нам кажется, что небо движется у горизонта.

§ 21. Глаза приучаются видеть далее того места, до которого простирается рука

Между тем она простирает руки, чтобы схватить то, что она видит. Удивляясь тому, что она ничего не осязает, она продвигается вперед.

Наконец она наталкивается на какое-то тело; тотчас же зрительные суждения приходят в согласие с осязательными. Мгновение спустя она отступает назад; сперва ей кажется, что предмет не стал от этого более удаленным. Но, попытавшись дотронуться до него рукой и оказавшись не

в состоянии достичь его, она снова направляется к нему. Приближаясь и удаляясь от него таким образом несколько раз, она мало-помалу привыкает видеть его далее того места, до которого простирается ее рука.

Движение, произведенное ею для того, чтобы удалиться от этого тела, дает ей приблизительную идею пространства, заключенного между этим телом и ею. Она знает, какова была его величина, когда она касалась его, и если осязание научило ее на расстоянии двух футов видеть его имеющим определенную величину, то оно научает ее сохранять за ним эту величину и на большем расстоянии.

Тогда она начинает судить на глаз, удаляется ли тело, или приближается, или же движется в каком-нибудь другом направлении, ибо она видит его движение по изменениям в своих зрительных впечатлениях. Впечатления эти одинаковы независимо от того, идет ли она навстречу телу, или тело движется навстречу ей; независимо от того, движется ли она перед ним в известном направлении, или же оно движется перед ней в противоположном направлении, но ее ощущение собственного движения или покоя не позволяет ей ошибаться в этом отношении.

Таким образом статуя привыкает связывать различные идеи расстояния, величины и движения с различными световыми впечатлениями. Конечно, она не знает, что образующиеся в глубине глаза изображения уменьшаются соответственно увеличению расстояния. Она не знает даже, существуют ли подобные изображения. Но она испытывает различные ощущения, и так как соответствующие суждения, к которым она приобрела привычку, сливаются с этими ощущениями, то свет и цвета она ощущает уже не в своих глазах, она ощущает их на другом конце световых лучей, подобно тому как она ощущает твердое и жидкое состояние и т.д. на конце палки, которой она дотрагивается до тел.

Таким образом, чем более ее глаза приучаются руководить ее суждениями согласно урокам осязания, тем более пространство приобретает для них глубину. Она замечает свет и цвета, которые, распространяясь на предметы, показывают их величину, фигуру, движение в пространстве. Одним словом, она видит их там, где, как она заключает, они должны быть.

§ 22. Почему  
удаляющиеся предметы  
должны казаться  
им незаметно  
уменьшающимися

Однако, какое бы воспоминание о величине некоторого предмета ни сохранилось у нее, она не может помешать этому предмету уменьшаться на ее глазах по мере удаления

его. Объяснение этого явления заключается в следующем. Предмет виден лишь постольку, поскольку угол, определяющий размеры его изображения на сетчатке, имеет известную величину. Предположим, что угол этот равняется минимум одной минуте; предположение это мы делаем только для того, чтобы иметь какой-нибудь исходный пункт для наших рассуждений, ибо на деле зрительный образ изменяется с изменением положения глаз наблюдателя.

Исходя из этого предположения, легко понять, что если какой-нибудь предмет, видимый отчетливо на известном расстоянии, начинает удаляться, то с каждым мгновением углы, под которыми наблюдаются мельчайшие части его, будут становиться все меньше, а некоторые из них окажутся даже меньше угловой минуты. У некоторых углов стороны даже сблизятся настолько, что сольются в одну линию. Так из нескольких углов образуется один, стороны которого тоже сольются, если предмет будет продолжать удаляться. Следовательно, некоторые части перестанут отображаться на сетчатке. Они станут сливаться, проникать друг в друга, сольются с теми частями, которые еще дают изображения, и края предметов сблизятся между собой. Так, например, изображение головы человека получится, однако на нем нельзя будет различить никаких черт.

Но осязание приучает глаз видеть предметы в их натуральную величину лишь потому, что оно приучает его различать части их и замечать их друг вне друга. А это возможно лишь тогда, когда эти части отчетливо изображаются на сетчатке, ибо глаза не могли бы заметить в своих ощущениях того, чего в этих ощущениях нет. Поэтому они должны приписывать предмету меньшие размеры, когда он находится на таком расстоянии, что многие черты его изображения сливаются. Следовательно, на каком бы расстоянии ни находился предмет, он продолжает казаться той же самой величины до тех пор, пока уменьшение углов не изменит существенно изображения на сетчатке. Так как это изменение происходит незаметно для глаз, то и удаляющийся предмет кажется уменьшающимся незаметно.

**§ 23. Как глаза приучаются обходиться без помощи осязания** Глаза нашей статуи разбираются не только в тех предметах, которых она прежде касалась и до которых она больше не дотрагивается,— они начинают разбираться и в тех предметах, до которых она и прежде никогда не дотрагивалась, если только глаза получают от них сходные или приблизительно сходные ощущения; потому что после того, как осязание однажды связало различные суждения с различными световыми впечатлениями, при всяком повторении этих впечатлений повторяются и сливаются с ними также и соответствующие суждения. Так статуя постепенно привыкает видеть без помощи осязания.

**§ 24. Почему они будут ошибаться** Однако опыта, научившего статую видеть расстояние до какого-нибудь тела, его величину и фигуру, не всегда будет достаточно, чтобы научить ее видеть все это в отношении всякого другого тела. Она должна произвести столько наблюдений, сколько имеется предметов, по-разному отражающих свет; она должна даже произвести многочисленные наблюдения над каждым предметом в соответствии с различными расстояниями до него, и все же, несмотря на все эти предосторожности, она будет часто ошибаться насчет величин, расстояний и фигур.

Следовательно, лишь после множества проб она станет более уверенной в своих зрительных суждениях, но она не сможет полностью избавиться от ошибок. Часто она будет обманута даже теми опытами, которым, как ей кажется, она должна была бы доверять более всего. Так, например, в силу привычки связывать идею близости с ярким светом, а идею удаления с его ослаблением светлые тела будут иногда казаться ей более близкими, чем это имеет место в действительности. И наоборот, слабо освещенные тела будут казаться ей более далекими.

**§ 25. Они окажутся в противоречии с чувством осязания** Может даже случиться, что ее глаза вступят в противоречие с чувством осязания и дадут повод к суждениям, отличным от суждений, вытекающих из осязания. Например, глаза примут за выпуклое тело нарисованный рельеф, который руке представится лишь плоской поверхностью. Изумленная этим новым явлением, статуя, несомненно, не будет знать, какому из этих ощущений доверять. Тщетно осязание станет указывать на ошибку зрения; глаза, привыкнув судить сами по себе, не станут более слушать своего учителя. Научившись от него видеть определенным

способом, они не могут уже научиться видеть по-иному.

Действительно, они усвоили привычку, которой у них нельзя отнять, ибо суждения, заставляющие их видеть выпуклое тело в известном впечатлении света и тени, стали для них естественными. Неоднократно составляемые суждения эти повторяются быстро и сливаются с ощущением всякий раз, когда имеет место то же самое впечатление света и тени.

Если расположить вещи таким образом, что среди предметов, до которых нашей статуе придется дотронуться, будет столько же нарисованных на плоских поверхностях рельефов, сколько имеется действительно выпуклых тел, то статуя окажется в большом затруднении, пытаясь отличить глазом выпуклые тела от невыпуклых. Она будет так часто ошибаться в этом, что уже не решится более доверять своим глазам; она будет доверять лишь осязанию.

Зеркало тоже приведет эти ощущения в противоречие друг с другом. Статуя не будет сомневаться, что позади зеркала имеется еще большое пространство. Она придет в сильное изумление, будучи остановлена твердым телом; она будет еще более удивлена, начав распознавать отражающиеся в нем предметы. Она не может себе представить, каким образом они удваиваются для зрения, и не знает, не станут ли они так же удваиваться для осязания.

§ 26. И даже между собой Зрение окажется в противоречии не только с осязанием, но и с самим собой. Рассматривая какую-нибудь башню на известном расстоянии, статуя считает ее круглой и очень маленькой. Она приближается и начинает видеть, как выступают углы башни, как она увеличивается на ее глазах. Ошибается ли она теперь, или она ошибалась раньше? Решить это она сможет лишь тогда, когда сумеет дотронуться до башни. Таким образом, одно только осязание, единственный учитель глаз, способно помочь им различать случаи, когда можно рассчитывать на их свидетельство.

§ 27. Они судят о расстоянии по величине Но если статуя лишена этой помощи, то она прибегнет ко всем приобретенным ею знаниям. В одних случаях она станет судить о расстоянии по величине. Если какой-нибудь предмет кажется ей столь же большим на глаз, как и на ощупь, то она видит его находящимся вблизи; если он кажется ей маленьким, то она видит его находящимся вдали, так как она заметила, что величины изменяются в зависимости от расстояния.

§ 28. По четкости  
изображения

В других случаях она определяет расстояние по четкости фигур, рисующихся ее глазам. Часто замечая, что она видит более смутно далекие предметы и более отчетливо — близкие, она начинает связывать идею удаленности со смутным видом какой-либо фигуры, а идею близости — с отчетливым видом. Благодаря этому статуя приобретает привычку видеть какой-нибудь предмет очень далеким, если видит его неотчетливо, и видеть его близким, если лучше различает части его.

§ 29. Они судят  
о величинах  
по расстоянию

Тогда, начав судить о величине по расстоянию, подобно тому как в других случаях она судит о расстоянии по величине, статуя увидит большим то, что ей кажется находящимся дальше. Так, например, два дерева, дающие на сетчатке изображения одинаковых размеров, не покажутся ей ни равновеликими, ни находящимися на одном расстоянии, если изображение одного из них более смутно, чем изображение другого: она увидит большим и более далеким то дерево, у которого она различит меньше деталей. Муха покажется ей птицей на большом расстоянии, если, быстро пронесясь перед ее глазами, она оставляет после себя лишь смутный образ, похожий на изображение далекой птицы.

Принципы эти общеизвестны, и живопись подтверждает их. Лошадь, занимающая на полотне такое же пространство, что и баран, покажется имеющей большие размеры и находящейся в глубине картины, если она нарисована более смутно.

Так идеи расстояния, величины и фигуры, приобретенные сперва при помощи осязания, оказывают затем друг другу помощь, делая суждения зрения более надежными.

§ 30. Они судят  
о расстояниях и величинах  
по промежуточным  
предметам

Наша статуя, заметив, как пространство приобретает в ее глазах глубину, получает еще одно средство точнее узнавать расстояния, а следовательно, и величины, а именно: она может переводить взор на предметы, находящиеся между нею и тем предметом, на который она смотрит. Она видит его более далеким и большим, если она отделена от него полями, лесами, ручьями. Действительно, так как размеры полей, лесов и ручьев ей известны, то они являются мериллом, показывающим, насколько она удалена от этого предмета. Но если какое-нибудь возвышение скрывает от нее промежуточные

предметы, то она сможет судить о расстоянии до него лишь в том случае, если какое-нибудь обстоятельство напомнит ей его величину. Так, например, неподвижная лошадь может показаться ей довольно маленькой и близкой. Но вот лошадь начинает двигаться; по ее движениям статуя узнает лошадь и тотчас же определяет ее нормальную величину и начинает видеть ее удаленность. Статуя сначала считает лошадь довольно маленькой и близкой, потому что никакой промежуточный предмет не показывает ей расстояния до нее и никакое обстоятельство не сообщает ей, что это такое. Но лишь только статуя узнала лошадь по движению, как она начинает видеть ее приблизительно той величины, которая, как ей известно, свойственна этому животному, и статуя видит ее вдали от себя, ибо она заключает, что удаленность есть единственная причина, способная сделать ее столь неясной для ее глаз.

§ 31. **Случаи, когда они не могут больше судить ни о величинах, ни о расстояниях** Таким образом, при помощи всех этих средств статуя постепенно сможет довольно хорошо различать расстояния на глаз, но она потерпит неудачу, лишь только лишится этих средств; ее зрение изменяет ей там, где она перестает видеть промежуточные предметы и замечает лишь тела, о величине которых не сообщило ей осязание. Небо кажется ей образующим свод, который не выше гор и не простирается дальше края земли, охватываемого ее глазом. Покажите ей другие предметы, которые выше этих гор и находятся за этим краем, — небесный свод окажется и выше и обширнее. Но статуя пришла бы к противоположному выводу, если мы предположим, что горы оказываются ниже горизонта. Статуе показалось бы в этом случае, что верхушка дерева касается неба.

Словом, явление это, как мы уже сказали, тождественно с тем, которое ограничивало ее зрение двумя футами расстояния от нее; и поскольку, не имея никакого средства, чтобы судить об удаленности светил, она видит все светила на одном и том же расстоянии, это является доказательством сделанного нами выше предположения, что все предметы должны были казаться статуе находящимися на расстоянии, до которого простирается ее рука.

§ 32. **Результаты сравнения величины** Между тем, привыкнув к величинам, она начинает сравнивать их, и сравнение это оказывает влияние на суждения, которые она о них составляет. Вначале она не

считает ни одного предмета ни абсолютно большим, ни абсолютно маленьким. Она судит о вещах, сравнивая их с величинами, которые, будучи привычны ей, являются для нее мерилom всех других величин. Так, например, она считает большим все то, что выше ее роста, и маленьким все то, что ниже его. Сравнения эти производятся затем с такой быстротой, что она их больше не замечает, и тогда идея большого и идея маленького становятся для нее абсолютными. Двадцатифутовую пирамиду, которую она нашла бы абсолютно большой рядом с десятифутовой, она будет считать абсолютно маленькой рядом с сорокафутовой и не догадается даже, что это та же самая пирамида.

Впрочем, для этих опытов не требуется, чтобы предметы их принадлежали к одному и тому же виду. Достаточно, чтобы глаз имел случай сравнивать различные величины. Вот почему на обширной гладкой равнине одни и те же предметы покажутся ей меньшими, чем на пересеченной местности.

Этот способ сравнения величин является также одной из причин того, что предметы, если они расположены дальше и особенно если они расположены выше, кажутся глазу меньше. Действительно, глаз не может следить за предметом, удаляющимся от него или поднимающимся в воздух, не сравнивая его с большим пространством, по мере того как он видит его на все большем расстоянии.

§ 33. Полное  
использование зрения  
вредит тонкости  
других чувств

Таковы средства, с помощью которых статуя научится судить о пространстве, расстояниях, положениях, фигурах, величинах и движении. Чем более она пользуется своими глазами, тем легче становится для нее пользование ими. Они обогащают память прекраснейшими идеями, возмещают несовершенство других чувств, составляют суждения о недоступных им предметах и устремляются в пространство, размеры которого может расширить одно лишь воображение. Поэтому их идеи столь прочно связываются со всеми другими идеями, что наша статуя почти не может думать об издающих запах, звучащих или доступных осязанию предметах, не облекая их тотчас же в свет и цвета. Благодаря усвоенной глазами привычке схватывать сразу целую совокупность предметов, даже несколько таких совокупностей, и судить об отношениях между ними глаза приобретают такую тонкую способность различения, что статуя затем обращается к ним охотнее всего. Таким



образом, для определения положения тел и расстояния до них она меньше использует звук, запахи и различия поверхностей, обнаруживаемые ее рукой. Поэтому она менее упражняет свои органы слуха, обоняния и осязания. Становясь постепенно все более и более ленивыми, эти органы перестают замечать в телах те различия, которые они находили в них прежде, и утрачивают свою тонкость, по мере того как зрение становится все более совершенным.

#### ГЛАВА IV

### ПОЧЕМУ МЫ СКЛОННЫ ПРИПИСЫВАТЬ ЗРЕНИЮ ИДЕИ, КОТОРЫМИ МЫ ОБЯЗАНЫ ТОЛЬКО ОСЯЗАНИЮ; ПРИ ПОМОЩИ КАКОГО РЯДА РАССУЖДЕНИЙ УДАЛОСЬ УНИЧТОЖИТЬ ЭТОТ ПРЕДРАССУДОК

§ 1. Почему так трудно принять, что глаз нуждается в выучке

Для нас стало столь естественным судить на глаз о величинах, фигурах, расстояниях и положениях, что, возможно, будет нелегко признать в этом простую привычку, имеющую своим источником опыт. Все эти идеи кажутся столь тесно связанными с цветовыми ощущениями, что мы не представляем себе, чтобы они когда-нибудь были отделены от них. Вот, думаю я; единственная причина, удерживающая нас во власти этого предрассудка; чтобы окончательно уничтожить его, достаточно сделать некоторые предположения, сходные с теми, которые мы уже сделали раньше.

§ 2. Предположения, окончательно уничтожающие этот предрассудок

Наша статуя непременно думала бы, что запахи и звуки воспринимаются ею при помощи глаз, если бы, наделив ее одновременно зрением, слухом и запахом, мы предположили, что все эти чувства функционируют всегда вместе, так что при всяком цвете, который она видела бы, она обоняла бы известный запах и слышала бы известный звук и переставала бы обонять и слышать, если бы ничего не видела.

Следовательно, она так хорошо различает то, что относится к слуху и запаху, лишь потому, что запахи и звуки передаются, не смешиваясь с цветами. Но так как чувства зрения и осязания действуют одновременно, причем первое дает нам идеи света и цвета, а второе — идеи величины, фигуры, расстояния и положения, мы лишь с трудом различаем то, что принадлежит каждому из этих

чувств в отдельности, и приписываем только одному из них то, что мы должны были бы разделить между ними обоими.

Таким образом, зрение обогащается за счет осязания, ибо оно действует или вместе с осязанием, или получив уроки от него, благодаря чему зрительные ощущения смешиваются с идеями, которыми зрение обязано осязанию. Наоборот, осязание часто действует одно и не позволяет нам вообразить, что световые и цветовые ощущения принадлежат осязанию.

Но если бы статуя видела всегда лишь те тела, до которых она дотрагивается, и дотрагивалась лишь до тех тел, которые она видит, то она не была бы в состоянии отличить зрительных ощущений от осязательных, она даже не догадывалась бы, что обладает глазами. Ей казалось бы, что ее руки одновременно видят и осязают.

Таким образом, лишь коренящиеся в привычке суждения заставляют нас приписывать зрению идеи, которыми мы обязаны только осязанию.

**§ 3. Предположения** Мне кажется, что когда сделано и соображения, повлекшие какое-нибудь открытие, то интересно за собой это открытие познакомиться с первыми догадками философов, и особенно с соображениями тех мыслителей, которые были близки к тому, чтобы открыть истину.

**О Мальбранше** Мальбранш, думаю я, первый указал, что к нашим ощущениям примешиваются суждения. Он замечает, что немало читателей будет удивлено этим взглядом; но особенно должны их удивить объяснения, которые этот философ дает названным явлениям, ибо он избегает предрассудка только для того, чтобы впасть в другое заблуждение. Не будучи в состоянии понять, каким образом мы составляем эти суждения, он приписывает их богу — весьма удобный способ рассуждения, в котором почти всегда находят убежище философы.

«Я считаю нужным предупредить, — говорит он, — что не наша душа образует суждения о расстоянии, величине, и т. д. предметов... а бог вследствие законов связи души с телом. Поэтому я назвал суждения этого рода естественными, желая этим указать, что они совершаются в нас без нас и вопреки нам... Один только бог может сообщить нам в одно мгновение величину, фигуру, движение и цвета окружающих нас предметов» \*.

Затем он подробно объясняет в «Дополнении к опти-

---

\* «Разыскания истины», кн. I, гл. 9.

ке» \*, каким образом, по его мнению, бог образует для нас эти суждения.

О Локке

Локк не способен был сочинять подобные теории. Он признает, что мы видим выпуклые фигуры лишь в результате суждения, которое мы образовали сами и к которому мы привыкли, но приводимое им объяснение этого неудовлетворительно. «Но так как, — говорит он, — мы привыкли различать, какого рода образы выпуклых тел возникают в нас и какие изменения происходят в них при отражении света в соответствии с различием осязаемой формы тел, то мы сразу же на место того, что нам видится, ставим саму причину видимого нами образа; мы поступаем так на основании суждения, которое сделалось привычным; таким образом, присоединяя к видению суждение, которое мы смешиваем с этим видением, мы составляем себе идею выпуклой формы и однообразной окраски...» \*\*

Неужели можно предположить, что люди знают изображения, порождаемые в них выпуклыми телами, и изменения, происходящие в отражении света в зависимости от фигуры тел?

О Молине

Молине, выдвинувший одну проблему, которая дала повод развить все вопросы, касающиеся зрения, уловил, кажется, только часть истины.

«Представим себе, — говорит он, согласно Локку, — слепорожденного, уже взрослого и научившегося посредством осязания различать куб и шар из одного и того же металла и почти одинаковой величины... Спрашивается, может ли он теперь одним зрением, без прикосновения к ним, различить их и сказать, который из них шар и который — куб?» \*\*\*

Условия, что два тела должны быть из одного и того же металла и одинаковой величины, излишни; второе из этих условий, по-видимому, предполагает, что зрение может без содействия осязания давать различные идеи величины. Но если это так, то непонятно, почему Локк и Молине отрицают, что зрение само по себе могло бы различать фигуры.

Кроме того, они должны были бы применить к расстояниям, положениям и величинам те же рассужде-

\* № 26 и 43.

\*\* «Опыт», кн. II, гл. 9, § 8.

\*\*\* Там же.

ния, что и к фигурам, и прийти к выводу, что в тот момент, когда глаза слепорожденного откроются для света, он не сможет судить ни об одной из этих вещей, ибо в миниатюре все они даны в восприятиях различных частей шара и куба. Предположение, что глаз, способный различить положения, величины и расстояния, не способен был бы различить фигуры, внутренне противоречиво.

О Беркли <sup>32</sup> Доктор Беркли первый высказал мысль, что само по себе зрение не способно судить ни об одной из этих вещей.

Другое следствие, которое не должно было бы ускользнуть от внимания Локка, заключается в том, что глаза, лишенные опыта, видели бы свет и цвета лишь в себе самих и что только осязание может научить их видеть вовне.

Наконец, Локк должен был бы заметить, что ко всем нашим ощущениям независимо от того, посредством какого органа они передаются душе, примешиваются суждения. Но он говорит как раз противоположное\*.

Все это доказывает, что требуется немало времени, ошибок и полуистин, прежде чем прийти к истине. Часто мы находимся рядом с нею, но не умеем схватить ее.

## ГЛАВА V

### ОБ ОДНОМ СЛЕПОРОЖДЕННОМ, У КОТОРОГО СНЯЛИ КАТАРАКТУ

§ 1. Этот слепорожденный Знаменитый лондонский хирург Чинелла желал подвергнуться операции слепден имел случай несколько раз наблюдать слепорожденных, у которых он снял катаракту. Так как он заметил, что все оперированные им лица сообщали ему приблизительно одно и то же, он ограничился тем, что опубликовал отчет о том слепорожденном, от которого он узнал больше подробностей\*\*.

Это был юноша лет 13—14. Он неохотно согласился на операцию: он не представлял себе, чего ему не хватает. Неужели, говорил он, я после этого буду лучше знать свой сад или более свободно прогуливаться в нем? Кроме того, разве я не имею того преимущества перед другими людьми,

\* [«Опыт о человеческом разуме»], кн. II, гл. 9, § 9.

\*\* «Transactions Phyllos.», № 402, ап. 1728<sup>34</sup>.

что я могу ночью ходить с большей уверенностью, чем они? Таким образом, преимущества, которые он находил в своем состоянии, заставляли его думать, что он совсем не обделен по сравнению с нами. Действительно, он не мог сожалеть о благе, которого он совершенно не знал.

Когда ему предложили снять катаракту, чтобы он мог разнообразить свои прогулки, он отказался, предпочитая оставаться в тех местах, которые он знал в совершенстве, ибо он не представлял себе, что благодаря зрению сможет гулять и в тех местах, где он еще не был. Словом, он не согласился бы на операцию, если бы не захотел читать и писать.

Только это соображение побудило его принять сделанное ему предложение. Сначала ему сняли катаракту на одном глазу.

§ 2. Состояние его зрения до операции. Следует заметить, что он не был настолько слеп, чтобы не отличать дня от ночи. При сильном освещении он различал даже белый, красный и черный цвета. Но ощущения эти были так отличны от тех, которые он испытал впоследствии, что он не мог узнать в новых ощущениях те ощущения, какие имел до операции.

§ 3. После операции. Когда он начал видеть, предметы казались ему находящимися на поверхности глаза. Казались ему касающимися наружной поверхности его глаза. Нетрудно понять причину этого.

До того как у него удалили катаракту, он неоднократно замечал, что переставал видеть свет, лишь только подносил руку к глазам. Поэтому он усвоил привычку считать свет находящимся вовне. Но так как это было какое-то слабое и неясное свечение, то он не различал цвета настолько отчетливо, чтобы обнаружить тела, служившие их источником. Таким образом, он не считал их находящимися на известном расстоянии и не мог обнаружить здесь глубины, благодаря чему тела должны были казаться ему непосредственно касающимися его глаз. Но операция не могла иметь иного действия, как сделать свет более ярким и отчетливым. Поэтому пациент Числьдена должен был продолжать видеть свет там, куда он его относил до тех пор, т. е. напротив своего глаза.

Следовательно, он воспринимал лишь поверхность, равную поверхности его глаза.

§ 4. И очень большими Но его опыт подтверждает правильность сделанных нами указаний\*, ибо все, что он видел, казалось ему обладающим огромной величиной. Так как его глаз еще не сравнивал различных величин, то он не мог иметь идеи об отношениях в этой области. Таким образом, он не умел еще различать грани предметов, и поверхность, касавшаяся его, должна была казаться ему, как и нашей статуе, необъятной. Поэтому, как нас уверяют, он некоторое время не знал, что существует еще нечто за тем, что он видит.

§ 5. Он не различал их Он воспринимал все предметы в хаотическом беспорядке и не отличал их ни по форме, ни по величине друг от друга, как бы различны ни были их форма и величина. Объясняется это тем, что он не научился еще схватывать зрением несколько предметов. Да и как мог он научиться этому? Глаза его, никогда ничего не анализировавшие, не умели глядеть, а следовательно, замечать различные предметы и составлять себе о каждом из них отчетливые идеи<sup>35</sup>.

Но по мере того как он приучался придавать глубину свету и создавать, так сказать, пространство перед своими глазами, он стал помещать предметы на различных расстояниях, отводя каждой вещи то место, которое она должна занимать, и начал судить на глаз об их форме и относительной величине.

§ 6. Он не представлял Пока он не освоился еще с этими себе, каким образом идеями, он сравнивал их лишь один предмет может быть с трудом и совершенно не представлял себе, каким образом глаза на глаз меньше другого могут судить об отношении между величинами. Вот почему, еще не покинув своей комнаты, он говорил, что хотя он знает, что она меньше дома, но он не понимает, каким образом она может казаться такой для глаза. Действительно, его глаз до тех пор не производил еще такого рода сравнений. Поэтому предмет величиной в дюйм, помещенный перед его глазами, казался ему таким же большим, как дом.

§ 7. Он научился видеть Столь новые ощущения, сопровождавшие каждую минуту открытиями, не могли не пробудить у него любопытства и желания изучить все глазом. Поэтому, когда ему показали предметы, которые он узнавал с помощью

\* См. ч. III, гл. 3, § 5.

осязания, он старательно разглядывал их, чтобы вторично узнать их с помощью зрения. Он делал это тем тщательнее, что сначала не узнавал их ни по форме, ни по величине. Но ему приходилось запоминать столько вещей, что, по мере того как он научался видеть некоторые предметы, он забывал, как надо видеть другие. За один день, говорил он, я обучаюсь тысяче вещей и забываю такое же количество их.

**§ 8. Предметы, которые он созерцал с особым удовольствием** При таком положении вещей предметы, лучше отражающие свет и лучше схватываемые в целом, должны были нравиться ему больше других предметов. Таковы гладкие и правильные тела. Поэтому, как нас уверяют, они казались ему особенно приятными, но он не мог объяснить причины этого. Они нравились ему больше даже в то время, когда он не умел еще правильно сказать, какова их форма\*.

**§ 9. Его удивление при виде нарисованного рельефа** Поскольку рельеф предметов не так заметен в живописи, как в действительности, то этот юноша некоторое время смотрел на картины как на различно окрашенные плоскости. Лишь через два месяца они стали казаться ему представляющими объемные тела, и это открытие он сделал, по-видимому, внезапно. Удивленный этим явлением, он смотрел на картины, ощупывал их и спрашивал, какое из чувств обманывает его — зрение или осязание?

**§ 10. При виде небольшого портрета** Но настоящим чудом для него был небольшой портрет его отца. Это казалось ему столь же необычайным, как возможность, по его выражению, поместить бочку в бутылку. Причиной его удивления была усвоенная его

---

\* Я должен предупредить читателя, что мое изложение отличается от того, что сообщает Числьден. Действительно, одновременно с утверждением, что этот юноша не мог различать предметов, как бы различными ни были их форма и величина, он говорит, что он находил гораздо более приятными правильные тела. Мне это кажется в высшей степени противоречивым, и я нахожу, что Числьден высказался по этому поводу недостаточно ясно. Вполне естественно, что этот юноша не различал ни формы, ни величины в первое мгновение, когда он увидел свет; но он не мог бы находить большего удовольствия в том, чтобы видеть предметы правильной формы, если бы зрение его оставалось столь же смутным. Следовательно, он мог начать считать их более приятными лишь тогда, когда он начал различать формы и величины. Ему, несомненно, было трудно объяснить тем, кто его наблюдал, различия, которые он тогда замечал, и, может быть, поэтому решили, что они ускользали от него до этого момента.

глазом привычка связывать форму предмета с его величиной. Он еще не привык к мысли о том, что обе эти вещи могут быть отделены друг от друга.

§ 11. Об одном его предубеждении

Мы склонны к предубеждениям и охотно думаем, что в предмете, понравившемся нам с одной стороны, все хорошо. Точно так же этот юноша казался удивленным, что лица, которых он больше всего любил, не самые красивые и что блюда, которые ему особенно нравились, не самые приятные на вид.

§ 12. Он обладал несколькими способами видеть

Чем больше он упражнял свое зрение, тем больше радовался, что согласился на операцию; он говорил, что каждый новый предмет был для него новым наслаждением. Он был, кажется, особенно восхищен, когда его повезли в Эпсом, где открывается очень красивый и обширный вид; он называл это зрелище «способом видеть». Он не ошибался, ибо действительно имеется столько же способов видеть, сколько различных суждений входит в зрение, а сколько их должно входить в него при виде очень обширной и представляющей разнообразие равнины! Он чувствовал это лучше нас, ибо составлял эти суждения с некоторым трудом.

§ 13. Черный цвет был ему неприятен

Нам сообщают, что черный цвет был ему неприятен и что он даже почувствовал ужас, когда в первый раз увидел негра. Объясняется это, может быть, тем, что этот цвет напоминал ему его первоначальное состояние.

§ 14. Как он стал видеть, когда операция была произведена на обоих глазах

Наконец через год с лишним ему сделали столь же удачную операцию на втором глазу. Этим глазом он видел всё увеличенным, но не в такой степени, как после первой операции. Я, кажется, могу объяснить причину этого. Дело в том, что наш юноша, убежденный в том, что он должен видеть вторым оперированным глазом точно так же, как первым, примешивал к ощущениям, сообщаемым ему вторым глазом, суждения, к которым он привык, глядя первоначально оперированным глазом; но так как он не мог сразу достичь той же точности зрения, то этим глазом он видел предметы еще слишком большими. Возможно также, что в силу тех же причин он видел этим глазом менее смутно, чем первым глазом, но об этом нам ничего не сообщают. Когда он начал рассматривать какой-то предмет обоими глазами, то однажды, как ему



показалось, он увидел его более крупным. Действительно, более естественным было, чтобы глаз, которому предметы раньше казались малыми, стал увеличивать их размеры, нежели чтобы глаз, которому предметы прежде виделись большими, стал их уменьшать.

Но глаза его не удваивали каждый видимый ими предмет, ибо осязание, приучив только что оперированный глаз различать предметы, показало ему их там, где оно их показывало первому глазу.

§ 15. Ему трудно было направлять свои глаза на интересующий его предмет      Между прочим, Числьден замечает, что большим затруднением для слепорожденных, у которых он удалил катаракту, было направлять глаза на предметы, на которые они хотели смотреть. Это и должно было быть так: не имея до тех пор потребности двигать глазами, они не могли выработать нужной для этого привычки, что подтверждает сказанное мною выше.

При наблюдениях, впервые производимых над явлениями, содержащими тысячи трудноуловимых подробностей, неизбежно остается много не удовлетворяющего нас; но эти наблюдения служат, во всяком случае, опорными точками для того, чтобы производить более удачные наблюдения в другой раз. Свои соображения по этому вопросу я выскажу в следующей главе.

## ГЛАВА VI

### КАК СЛЕДОВАЛО БЫ НАБЛЮДАТЬ СЛЕПОРОЖДЕННОГО, У КОТОРОГО СНИМАЮТ КАТАРАКТУ

§ 1. Необходимая предосторожность      До операции следовало бы принять одну предосторожность, а именно заставить слепорожденного поразмыслить над идеями, полученными им благодаря осязанию. Будучи в состоянии разобраться в них, он мог бы определить, передаются ли они ему зрением, и сам сообщить то, что он видит, так что почти не нужно было бы задавать ему вопросов.

§ 2. Какие следует производить наблюдения      После удаления катаракты следовало бы запретить ему пользоваться руками, пока не удалось бы выяснить идеи, для которых не нужна помощь осязания. Надо было бы наблюдать, кажется ли ему, что воспринимаемый им

свет простирается очень далеко; может ли он определить границы его; так ли он смутен, этот свет, что в нем нельзя различить нескольких модификаций.

Показав ему сперва два цвета порознь, надо было бы затем показать их ему вместе и спросить, не узнает ли он во втором случае что-либо из того, что видел в первом. Надо было бы то устраивать так, чтобы перед его глазами один за другим быстро проносилось довольно большое количество цветов, то показывать их ему одновременно и выяснять, сколько он может различить их сразу. Надо было бы, в частности, исследовать, различает ли он величины, фигуры, положения, расстояния и движение. Но расспрашивать его следовало бы умело, избегая всяких вопросов, содержащих в себе ответ. Спрашивать его, видит ли он треугольник или квадрат, было бы все равно что сказать ему, как он должен видеть, и давать уроки его глазам.

### § 3. Необходимое для этого средство

Весьма надежное средство для осуществления опытов, способных рассеять всякие сомнения, заключалось бы в том, чтобы поместить слепого, у которого только что сняли катаракту, в стеклянную камеру. Действительно, либо он увидит предметы, находящиеся за ней, и сумеет судить об их форме и величине, либо он увидит только пространство, ограниченное стенками его камеры, и примет все эти предметы просто за различно окрашенные поверхности, которые, как ему покажется, вытягиваются по мере того, как он простирает к ним руки.

В первом случае это будет доказательством того, что глаз составляет суждения без всякой помощи со стороны осязания, а во втором — что он составляет их, лишь посоветовавшись с осязанием.

Если, как я думаю, этот человек не может видеть дальше своей камеры, то отсюда следует, что открываемое им с помощью глаза пространство будет тем меньше, чем меньше будет его камера: оно будет в один фут, в полфута или даже меньше. Таким путем можно будет убедиться, что он не мог бы видеть цветов вне своих глаз, если бы осязание не научило его видеть их на стенках его камеры.

ОБ ИДЕЕ ДЛИТЕЛЬНОСТИ,  
СООБЩАЕМОЙ ЗРЕНИЕМ ВМЕСТЕ С ОСЯЗАНИЕМ

§ 1. Удивление статуи, Когда наша статуя начинает наслаждаться светом, она еще не знает, что замечает переход от дня к ночи и от ночи к дню. Когда она в первый раз замечает переход от дня к ночи и от ночи к дню, источником его является солнце. Чтобы прийти к этому выводу, она должна заметить, что день прекращается почти тотчас же, как исчезает это светило. Нет сомнения, что, впервые наблюдаемое, это явление приводит нашу статую в сильное удивление. Ей должно казаться, что солнце пропало навсегда. Окруженная густым мраком, она боится, что все предметы, которые оно освещало, пропали вместе с ним. Она едва осмеливается переменить место, ей кажется, что земля исчезает у нее из-под ног. Но в тот момент, когда она желает убедиться в этом с помощью осязания, небо вдруг освещается, луна начинает изливать свой свет, масса звезд загорается на небосклоне. Пораженная этим зрелищем, она не знает, должна ли она верить своим глазам.

Вскоре молчание всей природы призывает ее к отдыху; восхитительное спокойствие охватывает все ее чувства; ее веки тяжелеют, ее идеи улетучиваются, исчезают; она засыпает.

С каким изумлением она находит при пробуждении то светило, которое, как ей казалось, погасло навсегда! Она начинает сомневаться в том, что оно исчезало, и не знает, что думать о представившемся ей затем зрелище.

§ 2. Вскоре эти перемены начинают казаться ей естественными Однако эти перемены происходят слишком часто, чтобы не рассеять наконец ее сомнений. Она начинает думать, что солнце появится и исчезнет еще раз, ибо она заметила, что солнце появлялось и исчезало несколько раз; она высказывает это суждение с тем большей уверенностью, что оно всегда подтверждалось фактами. Таким образом, смена дней и ночей становится для нее вполне естественной вещью. Поскольку она находится в неведении, ее идеи о возможном основываются только на коренящихся в привычке суждениях. Мы уже отметили это, и это должно заставить ее впасть во множество ошибок. Так, например, какое-нибудь явление, невозможное сегодня, ибо нет совокупности причин, которые одни способны вызвать его, покажется ей возможным, ибо оно произошло вчера.

§ 3. Движение солнца **Круговращения** солнца начинают все становится для нее мерой более и более привлекать к себе ее длительности внимание. Она наблюдает за солнцем, когда оно восходит, заходит, она следит за ним в его движении и умозаключает на основании смены своих идей, что существует некоторый промежуток между восходом и заходом этого светила, а также другой промежуток — между его заходом и восходом.

Таким образом, движение солнца становится для нее мерой времени, обозначая длительность всех состояний, которые она испытывает. Сколько бы ни длились прежде одна и та же идея, одно и то же неизменное ощущение, они составляли для нее лишь одно неделимое мгновение, и, как бы неодинаковы ни были мгновения ее длительности, для нее они все были равными: они составляли ряд, в котором она не могла заметить ни медленности, ни быстроты. Но теперь, судя о своей собственной длительности по пройденному солнцем пространству, она начинает находить ее более медленной или более быстрой. Так, начав с того, чтобы судить о солнечных круговращениях по своей длительности, она теперь судит о своей длительности по солнечным круговращениям. И суждения эти становятся столь естественными для нее, что она даже не догадывается, что знает длительность на основании последовательности своих идей.

§ 4. Благодаря этому **Чем чаще она станет относить она приобретает к различным круговращениям солнца события, о которых у нее более отчетливую идею длительности остается некоторое воспоминание,** а также те, которые она привыкла предвидеть, тем лучше она сумеет охватить весь ряд их; поэтому она сумеет лучше заглядывать как в прошедшее, так и в будущее.

Действительно, пусть нас лишат всех мер времени, пусть у нас исчезли идеи года, месяца, дня, часа, пусть мы забыли даже названия их; обладая в этом случае только последовательностью своих идей, мы будем представлять себе длительность очень смутно. Таким образом, наиболее отчетливыми идеями о длительности мы обязаны этим мерам.

Так, например, при изучении истории последовательный ряд фактов дает нам смутную картину времени; деление длительности на века, годы, месяцы дает уже более отчетливую идею его; наконец, связь каждого события с его веком, годом, месяцем дает нам возможность проследить

события в присущей им последовательности. Мастерство здесь заключается главным образом в том, чтобы образовывать эпохи; легко понять, что наша статуя может это сделать.

Между прочим, нет никакой необходимости в том, чтобы круговращения, служащие мерой, обладали одинаковой длительностью; достаточно, чтобы статуя считала их такими. Мы сами судим так же.

§ 5. Три вещи, необходимые для идеи длительности

Таким образом, для наших суждений о длительности нужны три вещи: во-первых, последовательная смена наших идей; во-вторых, знание солнечных круговращений и, наконец, связь событий с этими круговращениями.

§ 6. Чем объясняется иллюзия длинных дней и коротких годов, а также коротких дней и длинных годов

Здесь источник разделяемой большинством людей иллюзии длинных дней и коротких годов, а меньшинством — иллюзии коротких дней и длинных годов.

Если наша статуя некоторое время находится в состоянии, однообразие которого наскучивает ей, то благодаря этому она лучше заметит то время, в течение которого солнце находится над горизонтом, и каждый день покажется ей невыносимо длинным. Если она проведет таким образом целый год, то заметит, что все ее дни были похожи друг на друга, и, так как ее память не сможет отметить их последовательного ряда при помощи множества событий, они будут казаться ей протекшими с поразительной быстротой.

Если же, наоборот, она проводила бы дни приятно и каждый из них мог бы стать днем какого-нибудь выдающегося события, то она едва заметила бы то время, в течение которого солнце находится над горизонтом, и нашла бы эти дни удивительно короткими. Но зато год показался бы ей длинным, ибо она стала бы рисовать его себе как последовательную смену множества дней, отличающихся друг от друга рядом событий.

Вот почему, пребывая в безделье, мы жалуемся на медленность дней и быстроту годов. Наоборот, деятельность заставляет дни казаться короткими, а годы — длинными: дни — короткими, ибо мы не обращаем внимания на время, мерой которого являются солнечные круговращения; годы — длинными, ибо мы вспоминаем их при помощи ряда вещей, предполагающих значительную длительность.

КАК ПРИСОЕДИНЕНИЕ ЗРЕНИЯ К ОСЯЗАНИЮ ДАЕТ  
НЕКОТОРЫЕ СВЕДЕНИЯ О ПРОДОЛЖИТЕЛЬНОСТИ СНА  
И НАУЧАЕТ ОТЛИЧАТЬ СОСТОЯНИЕ СНА  
ОТ СОСТОЯНИЯ БОДРСТВОВАНИЯ

§ 1. Как зрение дает знать о продолжительности сна

Если наша статуя, заснув при восходе солнца, проснется при заходе его, то она решит, что ее сон длился некоторое время; а если она не вспомнит никакого сновидения, то она решит, что просуществовала это время, не думая ни о чем. Но это может оказаться ошибкой, ибо ее сон, возможно, не был настолько глубоким, чтобы окончательно приостановить деятельность душевных способностей.

§ 2. И позволяет понять иллюзорность сновидений

Если, наоборот, она вспоминает, что видела сны, то она обладает дополнительным средством определить продолжительность своего сна. Но каким образом она может убедиться в иллюзорности сновидений? По тому, насколько они противоречат знаниям, которыми она обладала до того, как заснула, и в которых она укрепляется, проснувшись.

Предположим, например, что во время сна ей казалось, будто она видела совершенно необыкновенные вещи, и что за минуту до пробуждения ей показалось, будто она находится в таких местах, в которых еще не была. Пробудившись, она, несомненно, с удивлением видит, что находится не там, узнав то место, где она уснула; она с удивлением раскрывает глаза, как если бы они в течение долгого времени не видели света, и наконец начинает пользоваться своими членами, как если бы она только что вышла из состояния полного покоя. Она не знает еще, обманывалась ли она раньше или обманывается теперь. У нее как будто бы одинаковые основания думать и что она переменила место, и что она его не меняла. Но так как она часто имеет сновидения, то под конец замечает в них беспорядок, из-за которого ее идеи всегда оказываются в противоречии со следующим за сном состоянием бодрствования, так же как и с предшествующим сну состоянием. Она приходит к выводу, что сновидения — это просто иллюзии, ибо, привыкнув относить свои ощущения к предметам вне себя, она признает их реальность лишь тогда, когда находит предметы, к которым она может их отнести.

О ЦЕПИ (CHAÎNE) ЗНАНИЙ,  
 ОБ АБСТРАКЦИЯХ И ЖЕЛАНИЯХ,  
 КОГДА ЗРЕНИЕ ПРИСОЕДИНЯЕТСЯ  
 К ОСЯЗАНИЮ, СЛУХУ И ОБОНЯНИЮ

§ 1. Главная идея, Мы доказали, что световые и цвето-  
 с которой связываются вые ощущения связываются с идеями  
 зрительные ощущения пространства, величины и фигуры  
 при помощи суждений. Первоначально эти суждения  
 составляют относительно тел, действующих в одно и то  
 же время на зрение и осязание; впоследствии они  
 становятся столь привычными, что статуя повторяет их  
 даже тогда, когда объект воздействует только на ее глаза,  
 и она образует себе те же самые идеи, как если бы зрение  
 и осязание продолжали составлять суждение вместе.

Благодаря этому свет и цвета становятся качествами  
 предметов и связываются с понятием протяжения —  
 основой всех идей, из которых образуется память.

Цепь знаний становится от этого более протяженной,  
 комбинации их — разнообразнее, а выпадение идеи из этой  
 цепи порождает во сне тысячи различных ассоциаций, хотя  
 в ночных сновидениях статуя видит предметы освещен-  
 ными тем же самым светом и окрашенными в те же самые  
 цвета, что и при дневном свете.

§ 2. После соединения Она приобретет более общее понятие  
 зрения с осязанием о том, что мы называем ощущением,  
 идея ощущения ибо, зная, что свет и цвета она  
 становится более общей воспринимает при помощи особого  
 органа, станет рассматривать их с этой точки зрения  
 и начнет различать четыре вида ощущений.

§ 3. Каждый цвет Когда статуя обладала только зрени-  
 становится абстрактной ем, всякий цвет был особой модифи-  
 идей кацией ее души. Теперь же каждый  
 цвет становится абстрактной и общей идеей, ибо она  
 замечает его у нескольких тел. Это служит ей дополнитель-  
 ным средством для распределения предметов по различным  
 классам.

§ 4. Зрение становится Зрение, почти пассивное в то время,  
 активным когда оно было единственным чув-  
 ством статуи, становится более  
 активным после того, как оно присоединяется к осязанию,  
 ибо статуя теперь научилась употреблять данную ей  
 природой силу, сосредоточивая ее на тех или иных

предметах. Она уже не ожидает, чтобы предметы действовали на нее, она идет навстречу их воздействию. Одним словом, она научилась смотреть.

§ 5. От этого возрастает его значение как источника желаний места пребывания желаний. Мы видели, что желание заключается в действии способностей, возбужденных беспокойством, вызванным отсутствием какого-нибудь удовольствия.

§ 6. Деятельность воображения, направленная на воспроизведение цветов, ослабевает

Теперь воображение перестает воспроизводить цвета с прежней яркостью, ибо, чем легче доставить себе сами ощущения, тем меньше статуя должна упражняться в том, чтобы воображать их.

§ 7. Власть чувств друг над другом

Наконец статуя, обладая вниманием благодаря зрению, а также трем другим чувствам, сумеет отвлечься от звуков и запахов, стараясь упорно рассматривать какой-нибудь раскрашенный предмет. Благодаря этому чувства получают такую же власть друг над другом, какой обладает воображение над всеми ими.

## ГЛАВА X

### О ВКУСЕ В СОЕДИНЕНИИ С ОСЯЗАНИЕМ

§ 1. Это ощущение почти не нуждается в выучке

Ощущению вкуса обучаешься с такой быстротой, что с трудом можно заметить, что оно нуждается в выучке. Это вполне естественно, ибо оно необходимо для нашего самосохранения с первых моментов нашего существования.

§ 2. Испытываемый в первый раз голод не направляется на какой-нибудь определенный предмет

Когда статуя в первый раз испытывает чувство голода, он не может быть еще направлен на какой-нибудь определенный предмет, ибо ей совершенно неизвестны средства, способные удовлетворить его. Она еще не желает никакой определенной пищи, она желает только избавиться от некоторого неприятного состояния. С этой целью она обращается ко всем известным ей приятным ощущениям. Таково единственное средство, которым она может воспользоваться и которое несколько отвлекает ее от испытываемых ею неприятных ощущений.



§ 3. Она хватается без разбору все, что ей попадается

Однако ее беспокойство усиливается, распространяется во всех частях ее тела, сосредоточиваясь особенно в губах, во рту. Тогда она накидывается на все, что замечает, грызет камни, землю, жует траву, сначала пытается питаться тем, что оказывает ей наименьшее сопротивление. Довольная пищей, облегчившей ее голод, она не старается искать лучшей. В этот момент она не знает другого удовольствия от еды, кроме удовольствия, доставляемого удовлетворением голода.

§ 4. Статуя отыскивает подходящую ей пищу

Но, заметив как-то плоды, краски и запахи которых ласкают ее чувства, она подносит к ним руку. Испытываемое ею при каждом возобновлении голода беспокойство заставляет ее, разумеется, схватывать все те предметы, которые могут ей понравиться. Этот плод остается в ее руке, она пристально смотрит на него, нюхает его со все большим вниманием. Голод ее усиливается, она отведывает плод, не ожидая от него ничего, кроме избавления от неприятных ощущений. Но с каким восторгом, с каким удовольствием она вкушает этот восхитительный сок! И может ли она сопротивляться желанию отведать этих плодов еще и еще?

§ 5. Эта пища становится предметом ее желаний

Проделав несколько раз этот опыт \*, она находит у себя новую потребность, открывает орган, с помощью которого она может удовлетворить ее, и узнает, какие предметы годятся для этого. Тогда голод перестает уже быть, как раньше, ощущением, не направленным ни на какой определенный предмет; он теперь направляет все ее способности на поиски всего того, что может удовлетворить его.

## ГЛАВА XI

### ОБЩИЕ СООБРАЖЕНИЯ О СОЕДИНЕНИИ ВСЕХ ПЯТИ ОЩУЩЕНИЙ

После того как принята во внимание и ее потребность в пище, наша статуя должна стать предметом многочисленных наблюдений. Но прежде чем приступить

\* Такова уловка, к которой прибегает природа, чтобы заставить нас добывать удовлетворяющие наши потребности предметы, действие которых мы еще не можем знать. Она обнаруживается изумительным образом у новорожденного ребенка. Его беспокойство, переходя из

к рассмотрению всех относящихся к этому обстоятельств, мы должны разобрать особенности, общие всем сочетаниям различных ощущений с осязанием.

**§ 1. Общая идея, составляемая статуей о своих ощущениях** Если статуя пользуется одновременно осязанием и обонянием, то она замечает качества тел по их отношению к обоим этим ощущениям и составляет себе общие идеи о двух видах ощущений: осязательных и обонятельных ощущениях, ибо она не может в этом случае смешать в одном классе впечатления, получаемые столь различными органами.

То же самое произойдет, если мы прибавим к обоим этим ощущениям слух, зрение и вкус. Таким образом, она находит у себя вообще пять видов ощущений.

Если теперь мы предположим, что, размышляя над телами, она станет рассматривать их качества безотносительно к пяти различным способам, какими они воздействуют на ее органы, то она получит общее понятие ощущения, т. е. она образует лишь один класс из всех впечатлений, производимых на нее телами. Идея эта — более общая, когда она обладает тремя ощущениями, чем тогда, когда она ограничена двумя ощущениями; еще более общая, когда она обладает четырьмя ощущениями, чем тогда, когда она обладала только тремя, и т. д.

**§ 2. Как слабеет активность ее воображения** Лишенная осязания, она не была в состоянии самостоятельно вызвать какое-нибудь из других ощущений и могла доставить себе наслаждение каким-нибудь запахом, звуком, цветом и вкусом лишь постольку, поскольку ее воображение было способно представить их ей. Но теперь знакомство с телами, издающими запах, звучащими, осязаемыми и обладающими вкусом, а также легкость, с которой статуя может схватывать эти тела, доставляет ей столь удобный способ получить то, чего она желает, что ее воображение не нуждается в прежних усилиях. Таким образом, чем доступнее будут для нее эти тела, тем менее ее воображению придется вызывать у нее представления об ощущениях, которые она узнала благодаря этим телам. Поэтому активность воображения

---

желудка в щеки, рот, заставляет его схватить сосок точно так, как он схватил бы всякую другую вещь, заставляет его всячески двигать губами, пока они не найдут способа выжать питательное молоко. Тогда ребенок под влиянием испытываемого им удовольствия повторяет те же самые движения, делая все то, что необходимо для его самосохранения.

ослабнет; но так как в связи с этим усилится деятельность обоняния, слуха, зрения и вкуса, то способность статуи различать оттенки каждого из этих ощущений станет более тонкой и обширной. Таким образом, то, что эти чувства выигрывают благодаря своему соединению с осязанием, с избытком вознаграждает статую за то, что она потеряла со стороны воображения.

**§ 3. Связь всех видов ощущений в памяти**

После того как ее ощущения стали для нее качествами самих предметов, она не может больше вспоминать, воображать или испытывать их, не представляя себе тел. Благодаря этому все тела входят в некоторые из тех совокупностей ощущений, которые она создала себе благодаря осязанию; они становятся свойствами протяжения, тесно связываются со всей цепью знания при посредстве той же самой основной идеи, что и осязательные ощущения; от этого как память, так и воображение становятся богаче, чем они были, когда она не пользовалась всеми своими ощущениями.

**§ 4. Активность, приобретаемая статуей благодаря соединению осязания с другими ощущениями**

Рассматривая порознь обоняние, слух, зрение и вкус, мы заметили, что наша статуя была совершенно пассивной по отношению к тем впечатлениям, которые они им сообщили. Но теперь она во многих случаях может быть активной в этом отношении, ибо обладает средствами, чтобы либо отдаться воздействию тел, либо уклониться от него.

**§ 5. Как ее желание вызывает деятельность всех ее способностей**

Мы заметили также, что желание заключалось раньше в деятельности душевных способностей, направляемых на какой-нибудь запах, от которого оставалось некоторое воспоминание. Но после соединения обоняния с осязанием желание может также включать деятельность всех способностей, могущих доставить ей наслаждение издающим запах телом. Теперь, когда она желает какой-нибудь цветок, движение переходит из органа обоняния во все части тела, и ее желание превращается в деятельность всех ее способностей.

То же самое следует сказать относительно других ощущений. Действительно, осязание, их учитель, продолжает действовать вместе с ними всякий раз, когда оно может оказать им какую-либо помощь. Оно принимает участие во всем, что их интересуется, оно учит их помогать

друг другу, и ему же все наши органы, все наши способности обязаны привычкой направляться на предметы, необходимые для нашего самосохранения.

## **ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ**

### **О ПОТРЕБНОСТЯХ, ЛОВКОСТИ (INDUSTRIE) И ИДЕЯХ ИЗОЛИРОВАННОГО ЧЕЛОВЕКА, ПОЛЬЗУЮЩЕГОСЯ ВСЕМИ СВОИМИ ОРГАНАМИ ЧУВСТВ**

Если читатель вспомнит, что я доказал, насколько необходимы знаки для составления отчетливых идей всякого рода, то он склонен будет думать, что я часто предполагаю у нашей статуи больше знаний, чем она может приобрести.

Но следует отличать, как я это уже сделал выше, теоретические знания от знаний практических. В языке мы нуждаемся лишь для первых, потому что они состоят в последовательном ряде отчетливых идей и вследствие этого теоретическое знание нуждается в знаках для методического классифицирования и определения идей.

Практические знания, напротив, представляют собой смутные идеи, руководящие нашими поступками, так что мы не можем и заметить, как они заставляют нас действовать. Дело в том, что они состоят скорее в привычках, являющихся результатом наших суждений, чем в самих наших суждениях. Действительно, однажды усвоив эти привычки, мы действуем, не будучи в состоянии наблюдать сопровождающие их суждения, и поэтому мы не можем отдать себе отчета в них. В этом случае мы поступаем хотя и правильно, но бессознательно, не зная почему; мы подчиняемся какому-то импульсу, какому-то неведомому нам инстинкту, ибо слова «импульс» и «инстинкт» по существу означают одно и то же.

Уже давно мыслители должны были заметить, что в процесс использования нами наших органов чувств неизбежно входят суждения. Поэтому, если бы я даже плохо объяснил, каким образом статуя научается пользоваться своими органами чувств, это нисколько не поколебало бы истинности утверждения о том, что она составляет суждения. Но эти не замечаемые ею суждения

составляют руководящий ею инстинкт; а усвоенные ею на основании этих суждений привычки составляют то, что я называю практическими знаниями. Если, желая выявить эти суждения, я вынужден раскрыть их смысл, то это вовсе не значит, что и статуя раскрывает их смысл. Она не способна сделать это, ибо, не обладая языком, она лишена средств для их анализа. Но для усвоения привычек с нее достаточно составлять эти суждения; при этом ей вовсе нет нужды замечать, что она их составляет. Неужели ребенок начинает составлять суждения лишь тогда, когда он начинает говорить? Конечно, он не чувствовал бы потребности научиться языку, если бы не чувствовал потребности произносить суждения. Таким образом, он составляет себе суждения прежде, чем начинает говорить, т. е. когда он начинает производить при помощи слов анализ своей мысли; он говорит лишь то, что он делал раньше, не будучи в состоянии сказать это <sup>36</sup>.

## ГЛАВА I

### КАК ЭТОТ ЧЕЛОВЕК НАУЧИТСЯ ИЗБИРАТЕЛЬНО УДОВЛЕТВОРЯТЬ СВОИ ПОТРЕБНОСТИ

§ 1. Статуя, лишенная потребностей

Если мы вообразим себе, что природа устроила вещи так, что заранее позаботилась о всех потребностях нашей статуи и, обращаясь с ней как осторожная мать, боящаяся причинить боль своим детям, удалила от нее даже малейшие неприятности, взяв на себя лишь заботу о сохранении статуи, то такое состояние, может быть, показалось бы нам завидным. Однако чем был бы подобного рода человек? Животным, погруженным в глубокую летаргию. Он существовал бы, но и только, и вряд ли даже ощущал бы свое существование. Так как он был бы не способен замечать окружающие его предметы, а также наблюдать то, что происходит в нем самом, душа его относилась бы безразлично ко всем восприятиям, доставляемым ему органами чувств. Похожий до некоторой степени на зеркало, он непрерывно воспринимал бы новые образы, не сохраняя ни одного из них.

Действительно, что могло бы побудить этого человека заняться собой или тем, что находится вне его? Природа взяла на себя все заботы, она настолько предусмотрела все его потребности, что ему ничего не остается желать. Она пожелала удалить от него всякое беспокойство, всякое

страдание, но из страха сделать его несчастным ограничила его ощущениями, цены которых он не может знать и которые проносятся, подобно теням.

§ 2. С легко Я предположу поэтому, что природа удовлетворяемыми не в такой мере позаботилась об потребностями устранении бедствий, могущих угрожать ему, что она до известной степени положила на него и удовольствовалась тем, что сделала доступными для него все необходимые для удовлетворения его потребностей вещи.

При такой благоприятной обстановке статуя испытывает желания, но она тотчас же имеет все необходимое для удовлетворения их. Вся природа как будто продолжает еще заботиться о ней. Едва позволив малейшей неприятности нарушить покой статуи, природа словно раскаивается в этом и старается изо всех сил предупредить какую-нибудь более крупную неприятность. Благодаря этой заботливости природа избавляет статую от множества бедствий, но и лишает одновременно множества удовольствий. Испытываемая статуей неприятность невелика, следующее за ней желание ничтожно, быстрота удовлетворения не допускает значительного роста какой-либо потребности, а удовольствие, составляющее всю прелесть удовлетворения потребности, так же слабо, как слаба сама потребность.

Так как покой нашей статуи тоже мало нарушается, то во всех частях ее тела почти всегда устанавливается равновесие и ее темперамент не претерпевает почти никаких изменений. Благодаря этому она должна жить долго, но ее жизнь протекает на самом низком уровне.

§ 3. С трудно Переменим обстановку и предположим, что статуе придется преодолеть ряд препятствий для получения того, что она желает. В этом случае потребности существуют долгое время, прежде чем наступает их удовлетворение. Неприятное ощущение, сперва слабое, становится мало-помалу более сильным; оно превращается в беспокойство, а иногда заканчивается страданием.

Пока беспокойство невелико, желание слабо, статуя не торопится наслаждаться; какое-нибудь яркое ощущение может развлечь ее и заставить забыть свои неприятности. Но вместе с беспокойством увеличивается и желание; наступает момент, когда оно обнаруживается с такой силой, что спасение от него можно найти лишь в наслаждении; оно превращается в страсть.

§ 4. Статуя, Удовлетворяя в первый раз какую-  
еще лишенная способности нибудь потребность, статуя еще не  
предвидения догадывается, что ей придется испыты-  
тать ее в будущем. По удовлетворении потребности она  
возвращается к своему прежнему спокойствию.

Таким образом, нисколько не заботясь о будущем, она  
думает только о настоящем, только о том, чтобы избежать  
страдания, причиняемого ей потребностью, не удовлетво-  
ренной в данный момент.

§ 5. Как она становится Она остается весьма близкой к этому  
способной состоянию до тех пор, пока ее  
к предвидению потребности слабы, немногочислен-  
ны и пока ей приходится преодолевать для их  
удовлетворения немного препятствий. Так как она  
привыкла управлять своими желаниями на основании  
интереса, возникающего из контраста между удовольствия-  
ми и страданиями, только опыт бедствий, испытанных ею  
из-за отсутствия предвидения, может заставить ее не  
ограничиваться мыслями о настоящем. Одно только  
прошлое может научить ее читать в будущем.

Поэтому, заметив повторяемость своих потребностей  
и муки, испытываемые ею всякий раз, когда она не может  
достаточно скоро удовлетворить их, она должна вскоре  
приобрести привычку предвидеть их и принимать меры  
к тому, чтобы предупредить их или заблаговременно  
удовлетворить. Даже тогда, когда она не испытывает ни  
малейшей неприятности, воображение напоминает ей все  
бедствия, которым она подвергалась, и рисует их так ярко,  
точно они готовы сейчас обрушиться на нее. Она не-  
медленно начинает чувствовать беспокойство того же рода,  
что и беспокойство, вызываемое потребностью; она заранее  
испытывает нечто подобное тому, что она испытала бы, если  
бы в ней заговорил голос потребности.

Сколь несчастной сделало бы ее воображение, если бы  
этим ограничивались его действия! Но вскоре воображение  
начинает рисовать ей предметы, с помощью которых она  
неоднократно удовлетворяла свою потребность, давая ей  
испытывать почти те же удовольствия, что и удовольствия,  
доставляемые самим наслаждением; и можно было бы  
сказать, что воображение вызвало у нее беспокойство по  
поводу бедствия, пережитого в далеком прошлом, лишь для  
того, чтобы доставить ей наслаждение, предвосхищающее  
будущее.

Таким образом, в то время как страх угрожает ей бедствиями, подобными уже испытанным ею раньше, надежда обещает предупредить их или помочь справиться с ними; страх и надежда соперничают между собой, стараясь заставить ее забыть настоящее и стремясь занять ее мысли временем, которое еще не наступило или, может быть, никогда не наступит. Из этих двух страстей возникает потребность в предосторожностях и умение принимать их.

Таким образом статуя переходит по очереди от страха к надежде и обратно в зависимости от периодического повторения опасностей и от того, насколько трудно их избежать, и страсти эти с каждым днем все усиливаются: по всякому поводу наша статуя либо пугается, либо надеется. Когда она переживает надежды, воображение устраняет все препятствия с ее пути, рисует предметы с самой прекрасной стороны и сулит ей наслаждение ими — часто эта иллюзия делает ее более счастливой. Переживая страх, она видит перед собой сразу все бедствия; они угрожают ей. Она видит перед собой минуту, когда они обрушатся на нее; она не знает никакого средства избегнуть их и, может быть, была бы менее несчастной, испытывая их в действительности.

Так воображение рисует ей все предметы, имеющие какое-нибудь отношение к надежде или страху. Верх берет то одна из этих страстей, то другая, а иногда они так точно уравнивают друг друга, что нельзя сказать, какая из них сильнее. Предназначенные сделать статую более искусной в отношении мер, необходимых для ее самосохранения, они как будто заботятся о том, чтобы она не была ни слишком счастливой, ни слишком несчастной.

§ 6. Достижения  
ее разума  
в этом отношении

Узнав из опыта средства, способные удовлетворить ее потребности или предупредить их возникновение, она

размышляет о предстоящем ей выборе; она исследует выгоды или невыгоды предметов, которых она до сих пор избегала или к которым стремилась; она вспоминает ошибки, в которые она часто впадала, когда второпях слепо повиновалась первым движениям своих страстей; она сожалеет о том, что не вела себя лучше; она понимает, что отныне только от нее зависит вести себя согласно приобретенным ею знаниям, и, привыкая пользоваться ими, она мало-помалу приучается сопротивляться своим желаниям и даже побеждать их. Так, стремясь избегнуть



страдания, она ослабляет власть страстей, чтобы усилить власть разума над своей волей и стать свободной\*.

§ 7. Порядок, в котором она изучает объекты, определяется ее потребностями

При таком положении вещей она изучает предметы, способные содействовать ее удовольствиям или страданиям, с особенным рвением, так как она знает, что страдала от того, что не была достаточно знакома с ними, и так как опыт доказывает ей, что от нее зависит познакомиться с ними лучше. Таким образом, порядок, в котором она их изучает, определяется ее потребностями: на путь первых исследований ее толкают потребности, чаще встречающиеся и наиболее сильно на нее воздействующие.

§ 8. И главным образом потребностью в пище

Такова потребность в пище как самая необходимая для ее самосохранения потребность. Удовлетворив голод, она восстанавливает свои силы и понимает, что ей важно восстановить их, чтобы пользоваться всеми своими способностями. Все ее другие потребности уступают по своему значению названной. Зрение, осязание, слух и обоняние как будто созданы только для того, чтобы находить и доставлять ей то, что может удовлетворить ее вкус. Благодаря этому она загорается новым интересом к тому, что показывает ей природа. Ее любопытство не ограничивается более различием цвета, предметов, их запаха, фигуры и т. п. Если она изучает их со стороны этих качеств, то главным образом для того, чтобы научиться распознавать те предметы, которые могут служить ей пищей. Следовательно, статуя не может видеть плод, который она отведала, не может дотронуться до него, понюхать его, не составляя суждения о том, хорош он или плох на вкус. Это суждение усиливает удовольствие, доставляемое ей тем, что она видит его, осязает, обоняет; вкус придает для нее еще большую ценность другим ощущениям. Особенно близок вкус к обонянию. Аромат плодов интересовал ее значительно меньше тогда, когда она не имела еще органа вкуса, и ощущение вкуса потеряло бы всю свою тонкость, если бы она была лишена обоняния. Но при наличии обоих этих органов чувств их ощущения сливаются между собой, становясь от этого еще более приятными.

Статуя располагает свои идеи в порядке, резко

---

\* См. приложенное в конце данного труда «Рассуждение».

отличном от того, в котором они располагались раньше, ибо потребность, определяющая ее способности, сама резко отличается от потребностей, руководивших ею до сих пор. Она с интересом устремляется к предметам, на которые до сих пор не обращала никакого внимания, и те из них, которые способны служить ей пищей, она подразделяет на большее число классов. Она составляет себе из них сложные идеи, рассматривая их как обладающие одновременно таким-то цветом, таким-то запахом, такой-то формой и таким-то вкусом, и образует в связи с ними абстрактные и общие идеи, рассматривая качества, общие нескольким предметам.

**§ 9. Суждения,  
усиливающие  
эту потребность**

Она сравнивает их друг с другом и сперва желает питаться главным образом теми плодами, вкус которых, как она помнит, ей особенно понравился. Впоследствии она мало-помалу привыкает к этой пище, и привычка эта становится иногда столь повелительной, что она оказывает такое же влияние на выбор статуи, как само удовольствие.

Таким образом, к удовольствию от плодов статуя примешивает вскоре суждения. Если бы она не примешивала их, то была бы склонна есть лишь для того, чтобы питаться. Но суждение «Он хорош, он великолепен, он лучше, чем всякий другой» превращает для нее ощущение, вызываемое плодом, в потребность. В этом случае то, что достаточно для ее пропитания, недостаточно для ее удовольствия. Она испытывает две потребности: одна вызывается отсутствием пищи, другая — отсутствием излюбленного вкуса, и эта последняя потребность иногда обманывает ее, заставляя есть больше того, что необходимо.

**§ 10. Излишества,  
в которые впадает  
статуя**

Между тем она начинает испытывать пресыщение от некоторых плодов; тогда либо у статуи возникает полное отвращение к ним, либо же, если она все еще желает отведать их, она делает это только по привычке. В этом последнем случае статуя питается ими, надеясь получить такие же вкусовые ощущения, как и раньше. Она так сильно привыкла к ним, что все еще воображает, будто получит от них удовольствие, которого они уже не могут ей доставить, и эта идея продолжает поддерживать ее желание.

Хотя надежды статуи не оправдываются, это только усиливает ее желание. Она делает новые попытки, продолжая их до тех пор, пока дальнейшее повторение этих

попыток становится для нее невозможным. Так, излишества, в которые она впадает, часто вызваны усвоенной ею привычкой и призраком удовольствия, которое не перестает рисоваться ей в воображении и которое, однако, всегда ускользает от нее.

§ 11. За это она получает наказание. За свои излишества статуя получает наказание. Вскоре страдание предупреждает ее, что цель удовольствия заключается не только в том, чтобы сделать ее на мгновение счастливой, но и в том, чтобы содействовать ее самосохранению или, вернее, восстановить ее силы и дать ей возможность воспользоваться своими способностями, ибо она еще не знает, что такое самосохранение.

§ 12. Насколько было необходимо предостеречь ее с помощью страдания. Если бы природа из любви к статуе соединила с этими явлениями только приятные ощущения, то обманула бы статуя и обманулась бы сама; статуя в поисках своего счастья шла бы навстречу верной гибели.

Но так как эти предостережения повторяются, то под конец статуя начинает понимать, что она должна обуздать свои желания, ибо вполне естественно считать следствием какой-нибудь вещи то, что постоянно следует за ней во времени.

Теперь всякий раз, когда статуя начнет испытывать подобные желания, воображение будет немедленно рисовать ей все перенесенные ею раньше страдания. Зрелище это заставляет ее пугаться даже самых приятных ей предметов, и она становится жертвой двух противоположных опасений.

Если возникающая у нее идея о страданиях будет недостаточно интенсивной, то переживаемый ею страх будет слабым и окажет ничтожное сопротивление ее желанию; если же идея страдания будет достаточно интенсивной, то страх будет сильным и будет сдерживать ее дольше. Наконец, идея эта может стать столь интенсивной, что окончательно заглушит всякое желание, вызывая отвращение к предмету, к которому статуя прежде так стремилась.

Так, находя одновременно удовольствие и опасность в стремлении к своим излюбленным плодам, она научится выбирать более тщательно свою пищу, а встречая больше препятствий при удовлетворении своих желаний, она будет испытывать более сильные потребности, ибо ей придется не только утишить тревогу, вызываемую потребностью в пи-

ще, но и успокоить тревогу, вызываемую лишением известного удовольствия, притом успокоить ее без всякой опасности для себя.

## ГЛАВА II

### О СОСТОЯНИИ ЧЕЛОВЕКА, ПРЕДОСТАВЛЕННОГО САМОМУ СЕБЕ; КАКИМ ОБРАЗОМ СЛУЧАЙНОСТИ, КОТОРЫМ ОН ПОДВЕРГАЕТСЯ, СПОСОБСТВУЮТ ЕГО ПРОСВЕЩЕНИЮ

§ 1. Обстоятельства, при которых статуя не ограничивается изучением предметов, пригодных для ее пропитания

Статуя, познакомившись с предметами, пригодными для ее пропитания, будет более или менее озабочена вопросом о своей пище в зависимости от стоящих перед ней препятствий. Так, мы можем предположить, что статуя находится в обстановке, где, будучи целиком поглощена этой потребностью, она не сможет приобрести никаких других познаний.

Если мы уменьшим стоящие перед ней препятствия, то ее тотчас же начнут привлекать удовольствия, которые может получить каждый из ее органов чувств. Она станет интересоваться всем, что поражает их. Следовательно, все будет поддерживать ее любопытство, возбуждать и усиливать его, и она станет по очереди переходить от изучения предметов, пригодных для ее пропитания, к изучению всего окружающего ее.

§ 2. Она изучает себя. Иногда любопытство побудит ее изучать саму себя. Она начнет наблюдать свои органы чувств, получаемые ею от них впечатления, свои удовольствия, свои страдания, свои потребности, средства удовлетворения их, и она составит себе своего рода план всего того, чего она должна избегать или к чему должна стремиться.

§ 3. Она изучает предметы. В других случаях она станет особенно тщательно изучать предметы, привлекающие ее внимание. Она группирует их в различные классы в зависимости от различий, которые она в них находит, и число ее абстрактных понятий увеличивается соразмерно тому, как ее любопытство возбуждается удовольствием видеть, обонять, вкушать, слышать, осязать.

Когда любопытство заставит ее обратить внимание на

животных, она заметит, что они двигаются и питаются, подобно ей; что они обладают органами, чтобы хватать все необходимое, глазами, чтобы руководиться их указаниями; что они вооружены для нападения и защиты; что они наделены проворством или ловкостью, чтобы избегать опасности, искусностью, чтобы устраивать западни, и она начнет различать их по фигуре, цветам и в особенности по свойствам, более всего поражающим ее.

Если ее удивляют драки между ними, то еще больше ее поражает зрелище того, что более слабые из них, растерзываемые более сильными, теряют свою кровь и перестают двигаться. Это дает ей наглядную картину перехода от жизни к смерти, но она не думает о том, что ей предстоит такой же конец. Жизнь кажется ей столь естественной вещью, что она не представляет себе, чтобы она могла лишиться ее. Она знает только, что она подвержена страданию, что существуют тела, которые могут причинить ей боль. Но опыт научил ее узнавать и избегать их.

И так она живет самым спокойным образом посреди дерущихся между собой животных. Вселенная для нее театр, где она лишь зритель, и она не предвидит того, что когда-нибудь ее собственная кровь обагрит эту сцену.

§ 4. Случайности, которым она подвержена

Но вот к ней приближается какой-то враг. Не представляя себе угрожающей ей опасности, она не думает о том, чтобы избегнуть его, и дорого платится за это. Она защищается. Будучи, к счастью, достаточно сильной, чтобы избавиться от части сыплющихся на нее ударов, она остается в живых, получив только малоопасную рану. Но в ее памяти запечатлевается идея этого животного, соединяющаяся с теми обстоятельствами, при которых наша статуя подверглась нападению. Если это произошло в лесу, то вид какого-нибудь дерева, шелест листьев представят ее глазам образ опасности. Она переживает сильный страх, ибо она слаба; она чувствует, как страх этот возобновляется, ибо она не знает еще предосторожностей, какие надо предпринять в ее положении. Все ужасает ее, ибо идея опасности так тесно связывается у нее со всем тем, что она встречает, что статуя не умеет выделить то, чего она должна бояться. Вид какой-нибудь овцы приводит ее в трепет, и, чтобы оставаться на месте, ожидая ее приближения, от нее потребовалось бы мужество, которым она еще не может обладать.

Оправившись от первого испуга, она испытывает изумление, видя, как животные убегают от нее. Она наблюдает это вторично; она наблюдает, как они постоянно убегают от нее, и под конец убеждается в том, что ей нечего бояться с их стороны.

Едва избавилась она от своей тревоги, как снова появляется ее первый враг или же на нее нападает какой-то другой враг. Она спасается и на этот раз — но не без урона — от опасности.

§ 5. Как она научается  
оберегаться от них

Эти случайности беспокоят ее, тревожа тем больше, чем они становятся чаще и чем тяжелее последствия их. Ее страх перед ними вызывает во всех частях ее тела сильную дрожь. Опасности проходят, но дрожь остается или же возобновляется каждую минуту, вызывая в ее воображении их образ. Не умея различать обстоятельства, при которых существует большая или меньшая вероятность того, что ей угрожают подобные случайности, она испытывает одинаковое беспокойство как от отдаленной опасности, так и от близкой и часто даже больше тревожится в первом случае. Она одинаково избегает их, ибо чувствует, что окажется слабой, если не успеет вовремя обезопасить себя. Так как ее страх становится от того более активным, чем ее надежда, то она более прислушивается ко всем его нашептываниям и принимает больше предосторожностей против случайностей, которым она подвержена, нежели мер для получения благ, которыми она может пользоваться. Поэтому она старается распознать нападающих на нее животных. Она избегает мест, где они, вероятно, живут. Она судит о том, чем они ей угрожают, на основании ударов, наносимых ею животным столь же слабым, как и она. Испуг этих последних усиливает ее собственный страх; их бегство, их крики предупреждают ее о грозящей ей опасности. Статуя то старается избегнуть ее при помощи различных уловок, то хватается для своей защиты все, что подвернется ей под руку, заменяя хитростью (правда, по прошествии длительного времени) оружие, в котором ей отказала природа. Постепенно она научается защищаться, выходит победительницей из борьбы и, обрадованная победой, начинает чувствовать в себе мужество, которое помогает ей иногда справиться с опасностью, а иногда даже внушает ей безрассудство. Тогда все принимает для нее новый оборот, она приобретает новые взгляды, новые интересы; ее любопытство обраща-

ется на новые предметы, часто скорее ради самозащиты, чем из-за потребности, она думает лишь об одном — как бы успешнее бороться.

§ 6. Другие случайности Вскоре она подвергается новым испытаниям. Почти внезапно изменяется время года, растения высыхают, почва становится сухой, на статую со всех сторон обрушиваются бедствия непогоды. Она приучается одеваться во все, что способно сохранить теплоту ее тела; и укрывается в местах, где она более защищена от дурной погоды.

Нередко вынужденная долго страдать от отсутствия пищи, она пользуется преимуществом, которым обладает над некоторыми животными благодаря своей ловкости или силе. Она нападает на них, хватает, пожирает. Не имея другого средства прокормиться, она придумывает разные хитрости, изобретает оружие и тем более преуспевает в этом искусстве, что борьба становится для нее столь же необходимой, как и пища. И вот статуя оказывается в постоянной войне со всеми животными, то нападая на них, то защищаясь от них.

Так опыт преподает ей уроки, за которые она часто платит своей кровью. Но могла ли бы эта наука обойтись ей дешевле?

§ 7. Заключение Все естественные потребности нашей статуи сводятся к тому, чтобы питаться, остерегаться всяких случайностей или защищаться от них и удовлетворять свое любопытство. Они по очереди определяют ее способности и являются источником приобретаемых ею знаний. Будучи в одних случаях сильнее обстоятельств, она дает полный простор своим желаниям; в других случаях, побуждаемая обстоятельствами, она сама является виновницей своего несчастья. Если в одних случаях удачи сопровождаются невзгодами, то в других за неудачей следует успех; предметы как будто по очереди доставляют ей то удовольствие, то страдание. Поэтому она не перестает колебаться между доверчивостью и недоверчивостью и, увлекаемая своими надеждами и опасениями, видит перед собой то счастье, то гибель. Только опыт постепенно избавляет ее от опасностей, дает ей необходимые для самосохранения знания и заставляет усвоить все те привычки, которыми она должна руководствоваться. Но подобно тому как знания невозможны без опыта, так невозможен опыт без потребностей, которые в свою очередь невозможны без смены удовольствия и страдания. Таким

образом, все следует из принципа, установленного нами в самом начале предлагаемого труда.

Мы перейдем теперь к рассмотрению суждений, составляемых нашей статуей о предметах в зависимости от роли, которую они играют в ее удовольствиях или страданиях.

### ГЛАВА III

#### О СУЖДЕНИЯХ, КОТОРЫЕ ЧЕЛОВЕК, ПРЕДОСТАВЛЕННЫЙ САМОМУ СЕБЕ, МОЖЕТ СОСТАВИТЬ О ХОРОШЕМ И КРАСИВОМ В ВЕЩАХ

§ 1. Определение слов *хорошее и красивое* Слова *хорошее и красивое* выражают качества, благодаря которым вещи содействуют нашим удовольствиям.

Следовательно, идеи хорошего и красивого у каждого чувствующего существа относительны (имеют силу только по отношению к данному существу).

Действительно, мы называем хорошим все то, что нравится обонянию или вкусу, и красивым — все то, что нравится зрению, слуху или осязанию.

Хорошее и красивое соотносительны также со страстями или с духом. То, что льстит страстям, хорошо; то, что нравится духу, красиво, а то, что нравится одновременно страстям и духу, и хорошо и красиво.

§ 2. Статуя обладает идеями хорошего и красивого Наша статуя знакома с приятными запахами и вкусами и с предметами, удовлетворяющими ее страсти; следовательно, она обладает идеей хорошего. Она знакома также с предметами, которые она видит, слышит, осязает и которые ее дух воспринимает с удовольствием; следовательно, она обладает также идеей красивого.

§ 3. Хорошее и красивое не абсолютны Отсюда следует, что хорошее и красивое не абсолютны; они относительны, так как соответствуют характеру того, кто судит о них, и его организации\*.

---

\* Не следует упускать из виду названия этой главы. Мы рассматриваем человека, живущего в одиночестве, и мы не исследуем хорошего и красивого в вещах; мы исследуем только его суждения о них. Не все то, что он будет считать хорошим, окажется морально хорошим, и точно так же не все то, что он будет считать красивым, окажется действительно красивым.



§ 4. Они поддерживают друг друга

Хорошее и красивое поддерживают друг друга. Статуя замечает персик, доставляющий ей удовольствие яркостью своей окраски; по ее мнению, он красив. Тотчас же в ее воображении всплывает его вкус, и она начинает глядеть на него с большим удовольствием; персик от этого становится красивее.

Статуя пробует персик на вкус, и тотчас же к удовольствию от вида его примешивается удовольствие от его вкуса, и он становится от этого лучше.

§ 5. Полезность усиливает и то и другое

Полезность вещи делает ее для статуи лучше и красивее. Плоды, которые мы находим хорошими и красивыми в силу одного только удовольствия видеть и вкушать их, становятся лучше и красивее, когда мы думаем о том, что они могут восстановить наши силы.

Новизна и редкость также способствуют тому, что предмет кажется красивее и лучше, ибо удивление, вызываемое хорошим и красивым самим по себе предметом, в соединении с трудностью обладать им увеличивает удовольствие от него.

§ 6. Два вида хорошего и красивого

Хорошее и красивое в вещах заключается или в одной идее, или во множестве идей, находящихся в известных отношениях друг к другу. Какой-то отдельный вкус, отдельный запах может быть хорошим; свет красив, какой-то отдельный звук может быть красивым.

Но когда имеется множество идей, то предмет тем лучше или красивее, чем отчетливее мы различаем эти идеи и чем лучше мы подмечаем существующие между ними отношения, ибо тогда мы наслаждаемся с большим удовольствием. Плод, в котором мы различаем несколько одинаково приятных вкусов, лучше, чем плод, обладающий только одним из этих вкусов; предмет, различные цвета которого усиливают яркость друг друга, красивее простого света.

Органы чувств могут схватывать отчетливо лишь определенное число ощущений; дух может сравнивать одновременно лишь определенное число идей; слишком большое количество их порождает хаос. Оно вредит удовольствию, а следовательно, делает вещи менее хорошими и менее красивыми.

Несколько ощущений, или идей, сливаются между собой, если одно из них чрезмерно господствует над

другими. Поэтому, чтобы вещь была лучше и красивее, необходимо, чтобы смешение хорошего и красивого в ней происходило в известной пропорции.

**§ 7. Отношение статуи к ним** Преимущество, даваемое умением охватывать большее количество идей и отношений, наша статуя приобретает, упражняя свои органы и свой дух, благодаря этому упражнению. Следовательно, хорошее и красивое соотносятся также с тем, как она научилась пользоваться своими способностями. Какая-нибудь вещь, бывшая в свое время очень хорошей или очень красивой, перестанет быть таковой, между тем как другая вещь, на которую она не обращала никакого внимания, станет очень хорошей или очень красивой.

В этом случае, как и во всех других, статуя будет судить о вещах лишь по их отношению к ней. Сначала она выбирает себе образцы среди предметов, особенно среди непосредственно способствующих ее благополучию, затем начинает судить о других предметах по этим образцам, и они кажутся ей более красивыми, когда они особенно похожи на эти образцы, ибо после этого сравнения она находит в них удовольствие, которого она не испытывала до тех пор. Так, например, отягощенное плодами дерево нравится ей и делает для нее приятным вид другого дерева, не имеющего плодов, но несколько похожего на первое.

**§ 8. Почему у нее на этот счет меньше идей, чем у нас** Невозможно представить себе всего разнообразия суждений, которые она составит себе в зависимости от обстоятельств; впрочем, заниматься этим было бы довольно бесполезно. Достаточно указать, что для нее, как и для нас, существует реально хорошее и реально красивое и что если у нее на этот счет меньше идей, то наряду с этим и меньше потребностей, меньше знаний и меньше страстей, чем у нас.

#### ГЛАВА IV

### О СУЖДЕНИЯХ, СОСТАВЛЯЕМЫХ ЧЕЛОВЕКОМ, ПРЕДОСТАВЛЕННЫМ САМОМУ СЕБЕ, О ПРЕДМЕТАХ, ОТ КОТОРЫХ ОН ЗАВИСИТ

**§ 1. Статуя думает, будто все то, что действует на нее, действует с умыслом** Статуя каждую минуту чувствует свою зависимость от всего окружающего ее. Если вещи часто отвечают ее желаниям, то почти столь же часто они идут вразрез с ее планами; они делают ее несчастной

или же доставляют ей лишь частицу того счастья, которого она желает.

Убежденная в том, что она всё делает умышленно, она видит умысел повсюду, где находит какое-нибудь действие. В самом деле, она может судить лишь на основании того, что замечает в самой себе, и нуждается в многочисленных наблюдениях, чтобы исправить свои суждения. Поэтому она думает, будто то, что ей нравится, имеет целью нравиться ей, а то, что для нее неприятно, имеет целью быть ей неприятным. В результате ее любовь и ее ненависть становятся страстями тем более бурными, чем резче обнаруживается во всем, что действует на нее, умысел содействовать ее благополучию или злополучию.

§ 2. Суеверия, Теперь она уже не ограничивается  
вытекающие из этого желанием наслаждаться удоволь-  
предрассудка ствиями, которые могут доставить ей  
предметы, и предотвратить неприятности, которыми они ей  
угрожают; она желает, чтобы они имели намерение осыпать  
ее благами и отвращать от нее всякого рода бедствия; одним  
словом, она желает, чтобы они благоприятствовали ей, и это  
желание представляет собой своего рода молитву.

Она как бы обращается к солнцу, и так как она думает, что, освещая и согревая ее, оно имеет умысел освещать и согревать ее, то она молит его продолжать освещать и согревать ее. Она обращается к деревьям и просит у них плодов, не сомневаясь в том, что от деревьев зависит приносить или не приносить плоды; одним словом, она обращается ко всем вещам, от которых, как ей кажется, она зависит.

Если она терпит страдания, не находя им причины в действующих на ее чувства предметах, то она обращается к страданию как к невидимому врагу, с которым нужно заключить мир. Таким образом вселенная заполняется видимыми и невидимыми существами, которых она молит заботиться о ее благополучии.

Таковы ее первые идеи, когда она начинает размышлять о своей зависимости. При других обстоятельствах она составит себе другие аналогичные суждения, впадая при этом в новые ошибки. В другом месте я показал \*, к каким заблуждениям приводит суеверие; но я предпочитаю отослать читателя к трудам просвещенных философов, где он сможет узнать, к каким открытиям может привести разумное исследование этой проблемы.

\* «Трактат о системах», глава о прорицаниях.

## О НЕДОСТОВЕРНОСТИ НАШИХ СУЖДЕНИЙ О СУЩЕСТВОВАНИИ ЧУВСТВЕННЫХ КАЧЕСТВ

§ 1. Наши суждения о существовании чувственных качеств могут быть абсолютно ложными

Предположим, что наша статуя начинает вспоминать, что она сама была звуком, вкусом, запахом, цветом; она знает, какого труда ей стоило привыкнуть относить эти ощущения вовне. Но существуют ли звуки, вкусы, запахи, цвета в предметах? Кто может убедить ее в этом? Разумеется, ни слух, ни обоняние, ни чувство вкуса, ни зрение. Сами по себе эти органы чувств могут сообщить ей лишь сведения об испытываемых ею модификациях. Первоначально она ощущала в испытываемых ими впечатлениях лишь свое собственное существо, и если теперь они дают ей ощущать их в телах, то потому, что они усвоили привычку судить на основании свидетельств осязания. Существует ли по крайней мере протяжение? Но что воспринимает наша статуя, испытывая ощущение осязания, если опять-таки не свои собственные модификации? Таким образом, на осязание нельзя полагаться более, чем на другие ощущения, и так как мы знаем, что звуки, вкусы, запахи и цвета не существуют в предметах, то возможно, что в них нет и протяжения\*.

---

\* Может быть, скажут, что если не существует протяжения, то не существует и тел. Но я не утверждаю, что протяжения не существует, я говорю только, что мы воспринимаем его лишь в наших собственных ощущениях, откуда следует, что мы не видим тел самих по себе. Возможно, что они протяженны и даже обладают вкусами, звуками, цветами, запахами, но возможно, что в них нет ничего подобного. Я не защищаю ни одного из этих тезисов; я ожидаю, чтобы доказали, что тела суть то, чем они нам кажутся, или что они суть нечто другое.

Поэтому если бы не существовало протяжения, то это не было бы основанием отрицать существование тел. Все, что можно и что следует логически заключить, — это то, что тела суть вещи, вызывающие в нас ощущения и обладающие свойствами, относительно которых мы ничего не можем сказать.

Но, возразит настойчивый читатель, Писание говорит, что тела протяженны, а, с вашей точки зрения, вещь эта по меньшей мере сомнительна.

Если принять это, то, значит, Писание делает достоверным то, что сомнительно с точки зрения философии, и всякое противоречие тем самым устраняется. В подобных случаях философ должен сомневаться, когда он вопрошает свой разум, и должен верить, когда откровение просвещает его. Но Писание не говорит решительно ничего по этому вопросу. Оно предполагает, что тела протяженны, подобно тому как оно предполагает,

§ 2. Для нас нет никакой пользы в том, чтобы обладать по этому вопросу большей достоверностью. Статуя не ограничится, вероятно, этими сомнениями. Возможно, что суждения, к которым она привыкла, не допустят, чтобы они у нее возникли. Однако она должна быть более склонна к ним, чем мы, ибо знает лучше нас, как она научилась видеть, слышать, обонять, вкушать, осязать. Как бы то ни было, для нее нет никакой пользы в том, чтобы обладать по этому вопросу большей достоверностью. Видимости чувственных качеств достаточно, чтобы вызвать у нее желания руководить своим поведением, способствовать своему счастью или несчастью, а ее зависимость от предметов, к которым она должна относить эти качества, не позволяет ей сомневаться в том, что вне ее существуют отдельные объекты (êtres). Но какова природа этих отдельных объектов? Она не знает этого, да и мы тоже не знаем. Мы знаем лишь то, что мы называем их телами.

## ГЛАВА VI

### СООБРАЖЕНИЯ ОБ АБСТРАКТНЫХ И ОБЩИХ ИДЕЯХ, КОТОРЫЕ МОЖЕТ ПРИОБРЕСТИ ЧЕЛОВЕК, ЖИВУЩИЙ ВНЕ ВСЯКОГО ОБЩЕСТВА

Изложенная нами история образования знаний у нашей статуи ясно показывает, как статуя разделяет вещи на классы в зависимости от их отношений к ее потребностям и, следовательно, как она составляет себе абстрактные и общие понятия. Но чтобы лучше понять природу ее идей, важно остановиться еще на некоторых подробностях.

§ 1. У статуи нет ни одной общей идеи, которая не была бы прежде частной. У нее нет ни одной общей идеи, которая не была бы частной. Так, например, общая идея апельсина была первоначально просто идеей такого-то определенного апельсина.

§ 2. В чем заключается ее идея об имеющемся налицо предмете. Частная идея, возникающая, когда перед органами чувств предстает один объект, — это собрание нескольких обнаруживаемых одновременно качеств. Идея такого-то определенного апельсина сводится к цвету, форме, вкусу, запаху, твердости, весу и т. д.

что тела обладают цветами, звуками и т. д., и, несомненно, это один из тех вопросов, которые бог пожелал предоставить философам для препирательств.

§ 3. Об отсутствующем предмете

Эта частная идея в случае отсутствия предмета заключается в воспоминании, остающемся от того, что мы узнали при помощи зрения, вкуса, обоняния и т. д. Закройте глаза; идея твердости есть воспоминание о сопротивлении, испытанном вами раньше при обращении с телами, и т. д.

§ 4. Как идеи статуи становятся из частных общими

Станем последовательно заменять наш апельсин другими, похожими на него. Статуя будет думать, что она видит тот же самый апельсин, и будет иметь на этот счет лишь частную идею.

Если статуя увидит одновременно два апельсина, она тотчас же узнает в каждом из них ту же самую частную идею, и эта идея станет моделью, с которой она будет их сравнивать и которой, как ей кажется, они оба соответствуют. Таким образом она найдет, что эта идея свойственна трем-четырем апельсинам, и она сделает ее настолько общей, насколько это возможно для статуи.

Частная идея лошади и частная идея птицы тоже станут общими, если обстоятельства побудят статую сравнить несколько лошадей и несколько птиц. То же самое относится ко всем чувственно воспринимаемым предметам.

Так как статуя не пользуется никакими знаками, она не в состоянии методически классифицировать свои идеи и, следовательно, сделать их столь же общими, как наши идеи. Но с другой стороны, она не может не иметь абсолютно никаких общих идей. Если бы ребенок, который еще не умеет говорить, не имел идей, достаточно общих, чтобы они относились по крайней мере к двум или трем объектам, то его никогда нельзя было бы научить говорить, ибо начать говорить на каком-нибудь языке можно лишь потому, что до этого у нас есть, что сказать, у нас есть общие идеи; всякое предложение необходимо содержит в себе такие общие идеи.

Обладая общими понятиями апельсина, лошади, птицы, наша статуя станет отличать их друг от друга на том же основании, на каком она отличает апельсин от птицы, а птицу от лошади. Поэтому она отнесет каждый из этих объектов к общей модели, идею которой она себе составила, т. е. к определенному классу, виду, к которому они относятся.

Но подобно тому как модель, соответствующая нескольким объектам, представляет собой общую идею, так

и две или три модели, к которым мы относим совершенно различные объекты, представляют различные классы, или, выражаясь языком философов, различные виды общих понятий.

§ 5. Как она нисходит от какой-нибудь общей идеи к менее общим идеям

Взглянув на какую-нибудь равнину, наша статуя замечает множество деревьев, между которыми она не находит еще никакого различия. Она

видит лишь то, что у них есть общего; она видит, что каждое из них имеет ветви, листья и что они не двигаются с места, где растут. Такова модель общей идеи дерева.

Затем статуя переходит от одних деревьев к другим: она наблюдает различие их плодов; она составляет себе модели, на основании которых станет различать столько же сортов деревьев, сколько она заметит видов плодов; и все это идеи менее общие, чем первая.

Таким же образом она составит себе общую идею животного; если заметит в отдалении несколько животных, разница между которыми еще ускользает от нее; она разделит их на несколько видов, когда сможет увидеть, в чем они отличаются друг от друга.

§ 6. Она тем более обобщает, чем смутнее видит

Следовательно, она тем более обобщает, чем смутнее видит, и составляет себе тем менее общие понятия,

чем больше различий открывает в вещах. Это объясняет, почему так легко составлять себе общие идеи\*.

Так, например, сначала все яблоки кажутся ей соответствующими одной и той же модели. Но в дальнейшем она замечает, что не у всех их одинаково приятный вкус. Тогда желание получить удовольствие и боязнь испытать неприятное чувство заставляют ее сравнивать их под углом зрения тех отношений, которые она может открыть в них. Она приучается отличать их по виду, запаху, на ощупь, она составляет себе различные модели яблок, способные руководить ее выбором, и разбивает их на столько классов, сколько замечает в них различий.

---

\* Таким образом, в основе деления вещей на различные виды лежит несовершенство нашего способа видеть. Следовательно, оно не коренится в природе вещей<sup>37</sup> и философы заблуждались, желая определить сущность каждого вида вещей. Между тем это было во все времена предметом их исследований. Это заблуждение объясняется их убеждением в том, что наши идеи были запечатлены в нас богом, который до того, как дать их нам, несомненно, должен был считаться с природой вещей.

§ 7. Предметы, о которых она не приобретает никаких познаний

Что касается предметов, которые не интересуют ее ни с точки зрения удовольствия, ни с точки зрения неприятных ощущений, то они остаются слитыми в одной массе, и она не приобретает о них никаких познаний.

Достаточно поразмыслить о себе самих, чтобы убедиться в истинности этого. Все люди обладают одними и теми же ощущениями, но человек из простонародья, занятый тяжелым трудом, светский человек, весь отдавшийся легкомысленным занятиям, и философ с его потребностью изучения природы по-разному реагируют на одни и те же удовольствия и на одни и те же неприятности. Поэтому из одних и тех же ощущений они извлекают совершенно различные знания.

§ 8. В каком порядке она составляет себе идеи вида

Вот в каком порядке наша статуя составляет себе идеи вида. Сначала она замечает лишь наиболее бросающиеся в глаза различия, приобретая таким образом весьма общие, но немногочисленные идеи.

Если ее особенно поражает окраска, то цветы нескольких видов она отнесет к одному классу; если же ее внимание сосредоточено на размерах вещей, то небольшой заяц и кошка составят для нее лишь один вид животных.

Если затем ее потребности станут поводом рассмотрения предметов со стороны других качеств, то статуя классифицирует их, исходя из этих качеств. Из одного общего понятия образуется несколько других, менее общих.

Таким образом, она переходит сразу от частных идей к более общим, от которых она нисходит к менее общим, по мере того как замечает различия между вещами. Так, ребенок, назвав золотом все желтое, приобретает затем идеи меди, красной латуни и образует из одной общей идеи несколько других, менее общих.

§ 9. Ее незнание природы вещей

Генезис этих идей показывает, что они представляют нашей статуе лишь различным образом комбинированные качества. Так, например, она замечает, что во всем, до чего она дотрагивается, соединены твердость, протяженность, делимость, фигура, подвижность и т. д., и благодаря этому приобретает идею тела. Но если бы у нее спросили, что такое тело, то она показала бы на какое-нибудь тело и сказала: «Вот это», т. е. то, где вы найдете одновременно твердость, протяженность, делимость, фигуру и т. д.



§ 10. Что общего  
у статуи с философами

Какой-нибудь философ мог бы ответить таким образом: тело — это отдельное сущее, протяженная, твердая и так далее субстанция. Если сравнить эти два ответа, то легко убедиться, что философ знает природу тела не лучше статуи. Его единственное преимущество, если только это преимущество, заключается в том, что он создал себе язык, кажущийся ученым лишь потому, что он не всем доступен, ибо по сути дела слова «отдельное сущее», «субстанция» не означают ничего другого, чем слово «это».

§ 11. Ее идеи  
о предметах смутны

Отсюда следует заключить, что идеи статуи о чувственно воспринимаемых предметах смутны, ибо я называю смутной всякую идею, не представляющую отчетливым образом все качества своего предмета. Но не существует ни одного тела, относительно которого она обладала бы столь совершенными знаниями; она видит в телах лишь те свойства, которые она заметила лишь благодаря своим потребностям. При большей проницательности она могла бы открыть в них большее число свойств, а если бы она могла проникнуть в природу вещей, то не нашла бы двух вполне сходных предметов. Если же она находит, что некоторые из них не отличаются друг от друга, то лишь потому, что видит их смутным образом.

§ 12. Абстрактные идеи  
бывают двух видов

Что касается ее абстрактных понятий, то они бывают либо смутными, либо отчетливыми.

Одни смутные

Она знает, например, достаточно хорошо какой-нибудь звук, чтобы уметь отличить его от запаха, вкуса или всякого другого звука, но он кажется ей простым, хотя в действительности он содержит множество элементов (multiples) \*. Несколько цветов, смешанных между собой, производят на статуу впечатление одного цвета. То же самое относится ко всем чувственным впечатлениям. Таким образом, она не различает всего того, что они заключают в себе; тем менее она способна найти все причины, порождающие какое-нибудь ощущение. Словом, она обладает по этому вопросу лишь очень смутными понятиями.

---

\* Это очевидно по отношению к шуму и не менее достоверно по отношению к гармоническим звукам, ибо замечено, что нет ни одного гармонического звука, который не был бы тройным

Другие отчетливые Но эти самые ощущения вызывают в ней идеи величины и фигуры, и если она не может ни сказать, каковы в точности величина и фигура тел, ни определить в точности их взаимные отношения, то все же она знает, каким образом какая-нибудь величина может быть вдвое больше или меньше другой величины, и отлично знает, что такое линия, треугольник, квадрат. Таким образом, в этих случаях она обладает отчетливыми идеями. Для этого достаточно, чтобы она рассматривала величины, отвлекаясь от предметов.

Из этих двух видов идей получаются  
§ 13. Она знает два вида истин. Когда наша статуя утверждает, что некоторое тело треугольно, то она высказывает суждение, которое может стать ложным, ибо это тело может изменить свою форму; но когда она утверждает, что треугольник имеет три стороны, то ее суждение истинно и всегда будет таковым, ибо три стороны определяют идею треугольника. Таким образом, она обладает истинами, изменяющимися или способными изменяться всякий раз, когда она захочет судить о том, что суть вещи сама по себе; наоборот, она обладает неизменными истинами всякий раз, когда ограничивается суждением об отчетливых и абстрактных идеях, составляемых ею о величинах.

Следовательно, благодаря одним лишь ощущениям она обладает познаниями всякого рода.

## ГЛАВА VII

### ОБ ОДНОМ ЧЕЛОВЕКЕ, НАЙДЕННОМ В ЛИТОВСКИХ ЛЕСАХ

§ 1. Обстоятельства, Как мы сказали, наша статуя могла при которых потребность бы оказаться столь занятой заботой в лице усыпляет все о своем пропитании, что не способна способности души была бы уделить ни минуты для изучения предметов, вызывавших в ней любопытство до того, как она получила орган вкуса. Так как она жила бы лишь для того, чтобы удовлетворить эту настоящую потребность, то удовольствия, порождаемые другими ощущениями, не привлекали бы к себе ее внимания, она больше не замечала бы предметов, которые могли бы вызвать их. Потеряв способность удивляться, утратив любопытство, она перестала бы размышлять над тем, что

узнала; она вскоре потеряла бы часть своих знаний, забыла бы, каким образом она научилась тому, что еще знает, и не сомневалась бы в том, что всегда обоняла, слышала, видела и осязала так, как она обоняет, слышит, видит и осязает теперь. Отдавшись целиком поискам пищи, согласно моему предположению, очень скудной, она вела бы чисто животную жизнь. Если бы она почувствовала голод, то стала бы двигаться и пошла бы туда, где, как она помнит, прежде находила пищу. Если бы голод ее был удовлетворен, то отдых стал бы самой настоящей ее потребностью и она осталась бы там, где находилась; она заснула бы.

При подобных обстоятельствах потребность в пище усыпляет в известных отношениях ее душевные способности, привлекая к себе всю активность их. Весьма вероятно даже, что, вместо того чтобы вести себя на основании своих собственных соображений, она стала бы учиться этому у животных, среди которых ей довелось бы жить. Она ходила бы так, как ходят они, подражала бы их крикам, жевала бы траву или пожирала бы тех из них, для поимки которых у нее хватало бы сил. Мы так склонны к подражанию, что на ее месте даже Декарт не научился бы ходить ногами; все, что он видел бы, отвращало бы его от этого.

**§2. Ребенок, найденный  
в литовских лесах**<sup>38</sup>

Такова была, вероятно, судьба одного десятилетнего ребенка, жившего среди медведей и найденного в 1694 г. в лесах на границе между Литвой и Россией. Он не обнаруживал никаких признаков разума, ходил на четвереньках, не умел говорить, а только издавал звуки, ни в чем не похожие на человеческие. Прошло немало времени, прежде чем он научился произносить несколько слов, и то каким-то варварским образом. Когда он научился говорить, его расспросили о его прежнем состоянии, но он помнил об этом так же мало, как мы помним то, что было с нами в колыбели.

**§ 3. Почему утверждают,** Когда утверждают, что этот ребенок что он не обнаруживал никаких признаков разума не обнаруживал никаких признаков разума, то это вовсе не значит, что его рассуждений было недостаточно для его самосохранения; говоря это, имеют в виду, что его мысль, в силу необходимости обращенная до тех пор к этой единственной цели, не имела случая заинтересоваться теми предметами, которыми занимаемся мы. Он не обладал ни одной из тех идей, которые приобрела наша статуя, когда

она познакомилась с другими потребностями, кроме потребности в пище; он был лишен всех тех знаний, которыми люди обязаны взаимному общению. Одним словом, он казался лишенным разума не потому, что абсолютно не обладал им, но потому, что обладал им в меньшей степени, чем мы.

§ 4. Почему он забыл свое прежнее состояние

Иногда наше сознание, т. е. ощущение того, что происходит в нас, разделяемое между множеством восприятий, действующих на нас с почти одинаковой силой, столь слабо, что у нас не остается никакого воспоминания о том, что мы пережили. Мы тогда едва ощущаем, что мы существуем; дни могут тогда протекать, как минуты, причем мы не замечаем разницы между ними и можем испытывать тысячи раз одно и то же ощущение, не замечая того, что мы уже испытывали его. Человек, приобретший множество идей и привыкший к ним, не может оставаться долго в такого рода летаргии. Чем больше запас его идей, тем больше мы имеем оснований думать, что какая-нибудь из них проснется, привлечет к себе особенным образом его внимание и выведет его из этого оцепенения. У нашего мальчика не было этого. Его дремавшие способности могли быть пробуждены лишь потребностью в пище, и его жизнь походила на сон, прерываемый только сновидениями. Не удивительно поэтому, что он забыл свое прежнее состояние.

Впрочем, мало вероятно, чтобы он вовсе забыл его. Если бы по истечении нескольких дней его вернули обратно в леса, где его нашли, то он, несомненно, узнал бы места, где жил, и вспомнил бы пищу, которой питался, а также средства, которыми он пользовался для добывания ее; ему не нужно было бы вторично учиться всем этим вещам; но воспоминание о них было стерто новыми идеями и особенно долгим промежутком времени между тем моментом, когда его нашли, и тем, когда он оказался в состоянии отвечать на задаваемые ему вопросы. Тем не менее, чтобы лучше убедиться в этом, нужно было бы отвести его обратно в леса, где его нашли. Хотя он не помнил этих мест, когда ему говорили о них, может быть, он узнал бы их, если бы их увидел.

О ЧЕЛОВЕКЕ, КОТОРЫЙ ВСПОМНИЛ БЫ,  
ЧТО ОН СТАЛ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНО ПОЛЬЗОВАТЬСЯ  
СВОИМИ ОРГАНАМИ ЧУВСТВ

Если предположить, что наша статуя помнит, в каком порядке она стала пользоваться своими органами чувств, то достаточно было бы заставить ее поразмыслить над самой собою, чтобы вновь рассмотреть доказанные нами главные истины.

§ 1. Статуя сравнивает состояние, в котором она находится, с состоянием, в котором она находилась, когда не знала ничего вне себя

Что я такое, сказала бы она, и чем я была? Что такое эти звуки, запахи, вкусы, цвета, которые я принимала последовательно за свои собственные состояния и которые, как это кажется мне теперь, принадлежат не мне, а предметам? Что такое это протяжение, которое я открываю в себе и вне себя и которое безгранично? Неужели все это лишь различные способы, посредством которых я ощущаю саму себя? До того как я получила зрение, я не знала небесного пространства; до того как я научилась пользоваться своими членами, я не знала, что вне меня существует нечто. Мало того, я не знала, что я протяженна; я была лишь точкой, когда я сводилась к какому-то однообразному ощущению. Что же представляет собой этот последовательный ряд ощущений, сделавший меня тем, что я есть, и создавший, может быть, то, чем является по отношению ко мне все окружающее меня?

Я ощущаю лишь себя, и именно то, что я ощущаю в себе, я вижу вовне, или, правильнее, я не вижу вовне, но я привыкла к определенным суждениям, переносящим мои ощущения туда, где они вовсе не находятся.

В первый момент своего существования я вовсе не знала того, что происходит во мне; я не разбирала здесь еще ничего, я не имела никакого самосознания; я существовала, но без всяких желаний, не испытывая никакого страха; я едва наслаждалась собой, и если бы я продолжала существовать таким образом, то никогда бы не предположила, что мое существование может занимать два мгновения.

Но вот я испытываю последовательно несколько ощущений. Они занимают мою способность ощущения в соответствии с интенсивностью сопровождающих их удовольствий или страданий. Благодаря этому они

сохраняются в моей памяти, когда они уже не ощущаются моим органом. Так как мое внимание разделяется между ними, то я начинаю сравнивать их, сужу об их отношениях, составляю себе абстрактные идеи, узнаю общие истины.

Тогда вся та деятельность, на которую я способна, устремляется на особенно понравившиеся мне состояния; я испытываю потребности, я образую желания, я люблю, ненавижу, надеюсь, боюсь, имею страсти, и моя послушная память обнаруживает иногда такую яркость, что я воображаю, будто испытываю ощущения, которые в действительности я только вспоминаю.

Удивленная тем, что происходит во мне, я начинаю наблюдать себя еще более внимательно. Каждое мгновение я чувствую, что я уже не то, чем была. Мне кажется, что я перестаю быть собой, чтобы стать каким-то другим я. Наслаждаться и страдать — вот к чему сводится мое существование; и на основании последовательной смены моих состояний я замечаю, что я обладаю длительностью. Таким образом, для этого нужно было, чтобы мое я изменялось каждое мгновение, часто с риском превратиться в другое я, что было бы для меня болезненным.

Чем более я сравниваю свои различные состояния, тем более я чувствую удовольствие и страдание от них. Удовольствие и страдание продолжают по очереди привлекать к себе мое внимание; они развивают все мои способности; я приобретаю привычки лишь потому, что подчиняюсь им, и живу лишь для того, чтобы желать или страшиться.

§ 2. Она вспоминает, каким образом она открыла свое тело и другие предметы

Но вскоре я оказываюсь одновременно в нескольких состояниях. Привыкнув замечать их, когда они следуют друг за другом, я начинаю замечать их и тогда, когда испытываю их одновременно, и мое существование кажется мне умножающимся в одно и то же мгновение.

Но вот я дотрагиваюсь руками до себя самой, я дотрагиваюсь до того, что окружает меня. Тотчас же новое ощущение как бы наделяет телесностью все мои состояния. Под моими руками все приобретает твердость. Удивленная этим новым ощущением, я еще более удивляюсь тому, что нахожу себя не во всем том, до чего дотрагиваюсь. Я ищу себя там, где меня нет. Мне кажется, что одна я имела право существовать и что все обнаруживаемое мною, возникая из

меня самой, открывается мне лишь для того, чтобы ввести меня во все более узкие границы. Действительно, чем становлюсь я, сравнивая точку, в которой я нахожусь, с пространством, заполненным этим множеством предметов, которые я открываю?

С этой минуты мне начинает казаться, что мои состояния перестают принадлежать мне; я составляю из них совокупности и рассматриваю их как находящиеся вне меня; я образую из них все предметы, с которыми я знакомлюсь. От идей, которые в меньшей мере нуждаются в сравнениях, я поднимаюсь до идей, которые я приобретаю лишь посредством комбинирования. Я перевожу свое внимание с одного предмета на другой и, собирая в понятия, образуемом мною о каждом из них, те идеи и отношения, которые я замечаю в предметах, начинаю размышлять над ними.

Если первоначально я двигалась из одного лишь желания двигаться, то теперь я начинаю двигаться в надежде встретить новые удовольствия и, став способной к любопытству, непрерывно перехожу от страха к надежде, от движения к покою. Иногда я забываю то, что вытерпела; иногда же я принимаю меры предосторожности против угрожающих мне бедствий. Наконец удовольствие и страдание, единственные первопричины моих желаний, научают меня правильно вести себя в пространстве и составлять по всякому поводу новые идеи.

§ 3. Она вспоминает, Могла ли бы я иметь другие каким образом осязание способности, кроме способностей обучило другие чувства двигаться и манипулировать телами? Я не представляла себе этого, ибо совершенно забыла, чем я была. И каково же было мое изумление, когда я снова нашла, что я — звук, вкус, запах, свет и цвет! Вскоре мне начинает казаться, что я поддалась иллюзии, которую, по видимому, рассеивает осязание. Я умоаключаю, что все эти состояния вызваны во мне телами, и создаю себе такую прочную привычку ощущать звуки, цвета и т. д. как бы находящимися в телах, что мне трудно поверить, что они не присущи телам.

Что может быть проще способа, каким я научилась пользоваться своими органами чувств!

Я открываю глаза для света и сначала вижу лишь светлое и окрашенное в различные цвета облако. Я ощупываю, подвигаюсь вперед, снова ощупываю; незаметно для моих глаз хаос начинает рассеиваться,

осязание как бы разлагает свет; оно отделяет друг от друга цвета, распределяет их по предметам, открывает освещенное пространство, а в этом пространстве — величины и фигуры; оно направляет мои глаза на известное расстояние, открывает им путь, по которому они должны устремляться вдаль по земле и подняться затем к небу; словом, оно развертывает перед ними вселенную. Тогда они начинают как бы резвиться в бесконечном пространстве; они манипулируют предметами, до которых не может добраться осязание; они измеряют их и, пробегая их с поразительной быстротой, по моему желанию как бы сообщают или отнимают существование у всей природы. Одним движением своих ресниц я творю или уничтожаю все окружающее меня.

В те времена, когда я не пользовалась еще этим чувством, могла ли бы я представить себе, каким образом, оставаясь на месте, я могу узнать то, до чего не простирется моя рука? Какую идею составила бы я себе об органе, схватывающем на таком огромном расстоянии формы и величины? Рука ли это необычайно вытягивается и добирается до них, или же они приближаются к этому органу?

Почему он может проходить сквозь некоторые тела и в то же время останавливается перед другими телами? Каким образом он дотрагивается в зеркале вод до тех самых предметов, до которых он дотрагивается вне их? Иллюзия ли это, или действительно вся природа здесь удваивается?

Мне кажется, что с каждым изучаемым мною предметом я получаю новый способ видеть и доставляю себе новое удовольствие. Здесь передо мной расстилается обширная однообразная равнина, где мое зрение, перешагнув через все находящееся вблизи меня, устремляется на неопределенно далекое расстояние, теряясь в поражающем меня пространстве. Там — пересеченная и более ограниченная местность, где мои глаза, отдохнув на каждом предмете, обнимают более четкую и более разнообразную картину. Ковры из зелени, рощи цветов, лесные массивы, куда едва проникает солнце, медленно текущие или стремительные ручьи украшают этот пейзаж, как будто одушевленный светом, проливающим на него тысячи различных цветов. Я застываю при этом зрелище, где все привлекает мои взоры. Если же я отворачиваюсь, то я не знаю, на чем я должна остановить свой взор — на тех ли предметах, которые только что открыла, или снова на тех, которые



только что покинула. Я спокойно перевожу взор с одних на другие, и, чем лучше я различаю все испытанные мною ощущения, тем более чувствительной становлюсь к наслаждению, доставляемому созерцанием.

Охваченная любопытством, я торопливо пробегаю места, вид которых меня первоначально восхитил, и с удовольствием узнаю на слух, по запаху, по вкусу и по форме предметы, поражающие со всех сторон мое зрение. Все мои ощущения как бы боятся отставать одно от другого. Разнообразие и яркость, окраски цветов соперничают с их ароматом; птицы кажутся мне более чудесными по своей форме, своим движениям и оперению, чем по своему пению. И что такое ропот ручьев по сравнению с их течением, их каскадами и их зеркальным блеском!

Таково зрительное ощущение. Получив первые уроки осязания, оно начинает наделять природу сокровищами; оно расточает их, чтобы украсить места, открываемые ему его руководителем, и оно превращает небеса и землю в волшебное зрелище, которое исполнено великолепия лишь потому, что зрение распространяет на него свои собственные ощущения.

§ 4. Она вспоминает, что удовольствия и страдания были первым источником ее способностей

Чем же была бы я, если бы, всегда сосредоточенная на самой себе, не умела вынести своих состояний вне себя? Но лишь только осязание приступает к обучению других моих чувств, как я начинаю замечать вне себя предметы, привлекающие мое внимание, благодаря удовольствиям и страданиям, которые они доставляют мне. Я сравниваю их, сужу о них, испытываю потребность отыскивать их или избегать их; я желаю их, люблю, ненавижу, боюсь их; каждый день я приобретаю новые знания, и все окружающее меня становится орудием моей памяти, моего воображения и всех моих душевных операций.

Почему суждено мне встречать препятствия для своих желаний? Почему за моментами счастья должны следовать страдания? Но что за странные вопросы! Разве я могла бы наслаждаться предоставленными мне благами, если бы мне никогда не приходилось одерживать побед? Разве я могла бы наслаждаться ими, если бы я не узнала им цену благодаря тем несчастьям, на которые я жалуюсь? Сами страдания содействуют моему счастью, и максимальное наслаждение благами имеет своим источником яркое представление о бедствиях, с которыми я их сравниваю.

Поочередной смене тех и других я обязана всеми своими знаниями, обязана всем тем, что я есмь.

Отсюда вытекают мои потребности, мои желания и различные интересы, являющиеся движущей силой моих поступков. Словом, я изучаю вещи лишь постольку, поскольку, как мне кажется, я нахожу в них удовольствия, к которым надо стремиться, или страдания, которых надо избегать. Вот свет, освещающий все предметы в соответствии с их отношениями ко мне; он освещает их с различных сторон, заставляя меня распределять их по различным классам, а те из них, которые недоступны его лучам, погребены во мраке, где я не могу открыть их.

Я изучаю плоды и все пригодное для моего пропитания; я отыскиваю средства добыть их; я изучаю животных; я наблюдаю тех из них, которые могут повредить мне; я приучаюсь спасаться от их ударов; наконец, я изучаю все, что задевает мое любопытство; в соответствии со своими страстями я составляю себе правила для суждения о хорошем и красивом в вещах. Иногда я принимаю меры предосторожности, которые считаю необходимыми для своего благополучия; иногда же я призываю сами предметы заботиться об этом, и мне кажется, что я окружена одними лишь дружественными или враждебными существами.

Наученная опытом, я анализирую, я думаю, прежде чем действовать. Я уже не повинуюсь слепо своим страстям, я сопротивляюсь им; я веду себя согласно приобретенным мною знаниям; я свободна и все лучше пользуюсь своей свободой, по мере того как приобретаю новые знания.

§ 5. Она размышляет Но какова достоверность этих **надсуждениями, к которым** **ниж?** Ведь я вижу, собственно, только **приобрела привычку** себя, наслаждаюсь только собой, ибо я вижу лишь свои состояния, они — единственное, чем я располагаю, и если привычные суждения вызывают во мне такую склонность полагать, что чувственные качества существуют вне меня, то ведь они мне этого не доказывают. Следовательно, я могла бы быть такой, какова я есмь, обладать теми же самыми потребностями, желаниями, страстями, хотя бы предметы, к которым я стремлюсь или которых я избегаю, не обладали ни одним из этих качеств. Действительно, будучи лишена осязания, я всегда считала бы запахи, вкусы, цвета и звуки принадлежащими мне, я никогда не думала бы, что существуют издающие запах и звуки, окрашенные в различные цвета, обладающие вкусом тела. Где же могла бы я почерпнуть уверенность

в том, что я не ошибаюсь, когда утверждаю, что существует протяжение?

Но для меня не так уж важно достоверно знать, существуют или не существуют эти вещи. Я обладаю приятными или неприятными ощущениями; они действуют на меня так, как если бы они выражали качества самих предметов, которым я склонна приписывать их, и этого достаточно для моего самосохранения. В действительности образуемые мною идеи о чувственно воспринимаемых вещах смутны, и я лишь несовершенным образом замечаю отношения между ними. Но мне достаточно образовать несколько абстракций, чтобы получить отчетливые идеи и усмотреть эти отношения более точно. Тотчас же я начинаю находить истины двух видов: одни могут перестать существовать, другие же были, суть и будут всегда.

§ 6. Она размышляет о том, что не знает саму себя. Но если я знаю несовершенным образом внешние предметы, то не лучше я знаю саму себя. Я вижу, что я состою из органов, способных получать различные впечатления; вижу, что я окружена предметами, каждый из которых по-своему действует на меня; наконец, в удовольствии и страдании, постоянно сопровождающих испытываемые мною ощущения, я, как мне кажется, нахожу принцип своей жизни и всех своих способностей.

Но разве это я, облекающееся в цвета для моих глаз, приобретающее твердость под моими руками, знает себя настолько лучше, что оно может теперь считать принадлежащими ему все части этого тела, которыми оно интересуется и в которых, как ему кажется, оно существует? Я знаю, что они принадлежат мне, хотя и не могу понять этого; я вижу себя, я осязаю себя; одним словом, я ощущаю себя, но я не знаю, что я такое, и если раньше я считала себя звуком, вкусом, цветом, запахом, то теперь уже не знаю, чем я должна считать себя.

## ГЛАВА IX

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

§ 1. В естественном порядке все происходит из ощущений. Мы не можем применить к себе всех сделанных мною предположений. Но они доказывают, во всяком случае, что все наши знания происходят из чувств, и в частности из

осязания, ибо именно оно обучает другие чувства. Если наша статуя, у которой мы предположили наличие одних только ощущений, приобрела частные и общие идеи и стала способной выполнять все умственные операции; если у нее возникли желания и страсти, которым она повинуетя или сопротивляется; наконец, если удовольствие и страдание являются единственным принципом развития ее способностей, то разумно умозаключить, что и мы первоначально обладали лишь ощущениями и что наши знания и наши страсти являются лишь результатом удовольствий и страданий, сопровождающих чувственные впечатления.

Действительно, чем больше размышляешь над этим, тем более убеждаешься в том, что это единственный источник нашей умственной жизни и наших эмоций. Обратимся к первой, и мы сразу же начнем наслаждаться новой жизнью, резко отличающейся от той, которую доставляли раньше животные, если можно так выразиться, ощущения. Обратимся к чувству, рассмотрим его в особенности тогда, когда оно начинает обогащаться всеми суждениями, которые мы привыкли смешивать с чувственными впечатлениями, и мы увидим, как из этих ощущений, представлявших собой первоначально лишь немногочисленные и грубые удовольствия, возникают утонченные наслаждения, сменяющие друг друга с удивительным разнообразием.

Чем более мы станем удаляться от первоначальных ощущений, тем более начнет развиваться и разнообразиться жизнь нашего существа; она охватит столько вещей, что нам трудно будет понять, каким образом общим принципом всех наших способностей может быть ощущение.

**§ 2. Этот источник** До тех пор пока люди продолжают  
**неодинаково обилен** видеть в чувственных впечатлениях  
**для всех людей** лишь ощущения, к которым они сумели примешать только немногие суждения, жизнь каждого из них приблизительно похожа на жизнь всякого другого; разница лишь в интенсивности переживаемых ими ощущений. Опыт и размышление станут для них тем, чем является резец в руках ваятеля, извлекающего совершенную статую из бесформенной глыбы; и в зависимости от искусства, с каким они станут пользоваться этим резцом, они увидят, как из их ощущений получают новые знания и новые удовольствия.

Если мы станем наблюдать их, то мы увидим, что эти материалы или обрабатываются, или остаются необрабо-

танными, а рассматривая различия между людьми, мы будем поражены тем, насколько интенсивнее в один и тот же промежуток времени живут одни люди, чем другие, ибо жить — это значит, собственно, наслаждаться, и жизнь длиннее для тех, кто умеет умножать предметы своего наслаждения.

Мы видели, что наслаждение может начаться с первого приятного ощущения. Так, например, наша статуя, получив зрение, наслаждается уже в первый момент, хотя бы глаза ее увидели только черный цвет, ибо не следует судить о ее удовольствиях на основании наших. Некоторые ощущения для нас безразличны или даже неприятны либо потому, что они не представляют для нас ничего нового, либо потому, что мы знаем более яркие ощущения. Но ее положение совершенно иное, и она может переживать восторги, испытывая ощущения, которых мы не удостоиваем внимания или которые даже вызывают в нас отвращение.

Станем наблюдать свет, когда осязание научает глаза наделять красками всю природу. Здесь источник множества новых ощущений, а значит, и множества новых удовольствий, новых наслаждений.

Это рассуждение применимо ко всем другим чувствам и ко всем операциям души, ибо мы наслаждаемся не только благодаря зрению, слуху, вкусу, обонянию, осязанию — мы наслаждаемся также благодаря памяти, воображению, размышлению, страстям, надежде — словом, благодаря всем нашим способностям. Но эти начала неодинаково активны у всех людей.

§ 3. Человек есть Деятельность наших способностей не что иное, как то, что он приобрел зависит от сравнения нами удовольствий и страданий, т. е. от наших потребностей. Следовательно, последним мы обязаны тем счастьем, которым наслаждаемся. Сколько у нас потребностей, столько и различных наслаждений, и, сколько степеней имеется в потребности, столько же имеется их в наслаждении. Здесь зародыш всего того, чем мы являемся, источник нашего счастья или злополучия. Таким образом, единственное средство изучить самих себя заключается в том, чтобы наблюдать влияние этого начала!

История развития способностей нашей статуи объясняет историю развития всех этих явлений. Когда статуя обладала только основным ощущением, то все ее бытие, все

ее знания, все ее удовольствия сводились к ощущениям одного рода. Сообщив ей последовательно новые состояния и новые чувства, мы могли наблюдать, как у нее образуются желания, как она учится на опыте управлять ими или удовлетворять их и переходить от одних потребностей к другим, от одних знаний к другим, от одних удовольствий к другим. Следовательно, статуя представляет собой не что иное, как то, что она приобрела. Почему бы не сказать того же самого и о человеке?

## РАССУЖДЕНИЕ О СВОБОДЕ

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Наблюдения над человеком, не усвоившим еще никаких привычек, должны считаться началом истории человеческого духа. Мне кажется, что они в корне уничтожают все метафизические системы, возникшие из предрассудков, и что такие наблюдения избавляют нас от труда заниматься этим нагромождением взглядов, которые скрывают истину, искажают ее и противоречат ей. В качестве яркой иллюстрации этого я присоединяю здесь «Рассуждение о свободе». Так как нет, возможно, другого вопроса, по которому было бы написано больше работ и который был бы столь усложнен тонкостями, то он весьма подходит для доказательства преимущества метода, которым мы пользовались в «Трактате об ощущениях».

### РАССУЖДЕНИЕ О СВОБОДЕ

§ 1. Предположение, что желания статуи не встречаются препятствий

Предположим, что наша статуя никогда не встречает препятствий для своих желаний, что она никогда не испытывает затруднений, пытаясь удовлетворить их, и что она всегда наслаждается тем, что может доставить ей величайшее удовольствие. В этом случае она не будет знать страха, не будет принимать никаких мер предосторожности и станет без всякой тревоги подчиняться всем своим склонностям.

§ 2. Что ее желания находятся в равновесии

Если она испытывает одновременно несколько одинаково настоятельных потребностей, т. е. будет испытывать несколько действующих с одинаковой силой желаний, то ни одно из них не может выйти победителем. Наша статуя колеблется между несколькими предметами, не устремляясь ни к одному из них предпочтительно перед другим.

§ 3. Что одни желания сильнее других

Но если возникнет обстоятельство, рисуящее ей с особенной яркостью удовольствие от наслаждения одним из этих предметов, то беспокойство, вызываемое отсутстви-

ем этого удовольствия, станет сильнее. Это породит желание, встречающее в других желаниях тем меньше сопротивления, чем оно сильнее их, и подчиняющее их иногда с такой быстротой, что кажется, будто ему не приходилось вовсе бороться с ними.

Станем чаще изменять обстановку. При каждой перемене станет брать верх какая-нибудь новая потребность, и наша статуя будет переходить от одного желания к другому, не будучи в состоянии остановиться. Если вчера ей нравился вкус каких-нибудь плодов, то сегодня он будет вытеснен страстью к другим плодам, чтобы завтра в свою очередь исчезнуть.

§ 4. **Что они встречают** До сих пор статуя еще не имела **препятствия и вызывают** случая обдумывать. Но если, допу- **у статуи страдания** ская лишь то, что естественно должно произойти, мы предоставим ее естественному ходу вещей, то она не только встретит препятствия для своих желаний, но, кроме того, часто не найдет никакого удовольствия в предметах, к которым стремится, а иногда даже испытает страдания, которых она не ожидала.

§ 5. **Она раскаивается** При таком положении вещей она вспоминает обстановку, в которой она чувствовала себя более счастливой. Она вспоминает, что в тот момент, когда она увлекалась предметом, причиняющим ей теперь страдания, были и другие предметы, которыми она могла наслаждаться и которые, как она знала по опыту, могли дать ей счастье. Она тотчас же умозаключает, что в ее власти было отдать им предпочтение, подобно тому как в других случаях она действительно отдавала им предпочтение. Тут она начинает сожалеть о них и страдает не только от бедствий, вызванных ее выбором, но и от отсутствия выгод, связанных с другим выбором. Но испытываемое ею при этом сравнении страдание, зависящее, по ее мнению, от ее неудачного выбора, — одним словом, страдание, сопровождающее ее сожаления, — и есть то, что мы называем раскаянием.

§ 6. **Она чувствует,** **что для нее важно** **размышлять** Раскаяние, которое ей часто приходится переживать, показывает ей, как важно для нее размышлять, прежде чем решиться что-нибудь сделать.

§ 7. **Она размышляет** Таким образом, когда у нее бывает несколько желаний, она рассматривает их с точки зрения средств для их удовлетворения,



с точки зрения стоящих перед ней препятствий, удовольствий от наслаждения ими и страданий, которым она может подвергнуться из-за них. Она сравнивает их друг с другом с каждой из этих точек зрения. Размышляя, статуя всё взвешивает и, вместо того чтобы стремиться к предмету, доставляющему ей наиболее острое удовольствие, ищет тот предмет, который позволяет соединить наибольшее удовольствие с наименьшим страданием и который, не давая поводов к раскаянию, может способствовать наибольшему счастью ее. Действительно, мотив, которым руководствуется наша статуя при обдумывании, заключается не в том, чтобы наслаждаться самыми интенсивными ощущениями, а в том, чтобы сделать выбор, не влекущий за собой сожалений.

§ 8. Она сопротивляется своим желаниям

Поэтому она перестает теперь отдавать предпочтение предмету, сулящему ей самое приятное ощущение, как она это делала тогда, когда опыт еще не научил ее бояться последствий этого. Ее стремление избежать страдания приучает ее сопротивляться своим желаниям: она размышляет, иногда преодолевает свои страсти, останавливаясь на том, чего она желала меньше всего.

§ 9. Только бурные страсти лишают ее способности размышлять

Но обдумывание возможно лишь тогда, когда страсти настолько слабы, что не мешают действию способностей души. Они могут быть иногда столь бурны, что наша статуя не обратит внимания ни на требуемые ими средства, ни на стоящие перед ней препятствия, ни на страдания, которые она может испытать из-за них. Она будет думать лишь об удовольствии, которого желает, и захочет наслаждаться им, что бы потом ни случилось. В этом случае она не станет сравнивать данное желание с другими, чтобы выяснить, нет ли иных заслуживающих предпочтения желаний, и в результате она не станет заниматься размышлением.

§ 10. Во всех других случаях она сохраняет эту способность, полученную ею от приобретенных ею знаний

За исключением этого единственного случая, статуя будет всегда в состоянии размышлять. Для этого достаточно предположить, что она обладает некоторыми знаниями о предметах, между которыми она должна произвести выбор; достаточно, чтобы опыт показал ей хотя бы часть связанных с ними выгод и потерь.

Но каковы бы ни были ее знания, она, как мы видели,

обладает ими в достаточной мере, чтобы быть способной к раскаянию, иначе говоря, она обладает ими в достаточной мере, чтобы иметь повод размышлять.

Предположим, что она находится в таком месте, где может без всякой опасности для себя найти пищу. Желая достать плоды, вкус которых ей нравится больше, она переходит в другое место, где подвергается разным опасностям. Статуя понимает, что только от нее зависело оставаться там, где она была раньше, как от нее же зависит вернуться туда. По возвращении на это место у нее снова пробуждается желание добыть себе эти плоды. Тогда она начинает взвешивать удовольствие от вкушения их с опасностью, которой она должна для этого подвергнуться. Она начинает размышлять, и часто результатом этого размышления становится у нее победа над желанием. Таким образом, ее опыт доказывает ей в тысяче случаев, что она может сопротивляться своим желаниям и что если она совершила какой-нибудь выбор, то в ее власти было и не совершать его.

§ 11. Следовательно, в ее власти — действовать или не действовать

Вследствие этого, если она рассматривает каждый из своих поступков в отдельности, все они в ее глазах должны быть совершены с необходимостью и все они целиком в ее власти. Действительно, находясь в покое, статуя остается организованной так же, как при ходьбе: она не лишена ничего из того, что необходимо для ходьбы. Точно так же, когда она находится в движении, она не лишена ничего из того, что необходимо для покоя. Вот она — власть (*puissance*), она приносит две идеи: одна из них состоит в том, что не делаешь чего-нибудь, другая — в том, что никакое обстоятельство не мешает тебе сделать это.

§ 12. Следовательно, она свободна

С того момента, как наша статуя познает в себе наличие такой власти, она сознает себя свободной, ибо свобода есть не что иное, как власть делать то, чего не делаешь, или не делать того, что делаешь.

§ 13. Власть, которая не является необходимой для свободы

Но было бы нелепостью, если бы она вообразила, что может представлять собой лишь простую власть по отношению к двум диаметрально противоположным поступкам, что она может, например, в одно и то же мгновение желать и не желать, гулять и не гулять. Выбор между этими поступками есть результат ее свободы, но она

необходимым образом либо желает, либо не желает, либо гуляет, либо не гуляет.

**§ 14. Власть, составляющая свободу** Таким образом, не следует вообще спрашивать, обладаем ли мы властью желать и не желать, а следует спрашивать, в нашей ли власти не желать чего-либо, когда мы желаем, или желать, когда мы этого не желаем.

**§ 15. Пользование этой властью предполагает наличие знаний** Если не размышляешь, то и не выбираешь, а следуешь только впечатлению, получаемому от предметов. В подобном случае свобода еще не может иметь места.

Но чтобы размышлять, надо знать выгоды и потери повиновения или сопротивления своим желаниям, а размышление, как мы видели, предполагает наличие опыта и знаний. Следовательно, и свобода предполагает их.

Если бы наша статуя, испытывая какую-нибудь потребность, знала лишь один предмет, способный удовлетворить ее, и не предвидела никакого вреда от наслаждения им, то она устремилась бы к нему не только без всякого размышления, но и не имея способности размышлять, ибо ей не о чем было бы размышлять. Следовательно, она не была бы свободной. Если опыт укажет ей на новые предметы, тоже способные удовлетворить ее, то выгоды и потери, которые она в них открывает, дадут ей материал для размышления. Следовательно, в этом случае она будет иметь все необходимое для того, чтобы решить, устремиться ли ей к тому, чего она первоначально желала, или не устремиться, захотеть ли его или не захотеть. Она свободна.

Таким образом, знания мало-помалу освобождают ее от цепей рабства, к которым, казалось, ее первоначально приковали ее потребности. Знания разбивают эти цепи, державшие ее в зависимости от предметов, и приучают ее стремиться к вещам с выбором и в той мере, в какой она рассчитывает найти в них свое счастье.

**§ 16. Для наилучшего использования свободы необходимы самые точные знания** Но следует заметить, что менее точные знания, будучи необходимыми для свободы лишь постольку, поскольку они дают статуе возможность размышления, содействуют этому так же, как и прочие знания. Поэтому если у нас имеются иногда не совсем правильные идеи, то это вовсе не уменьшает нашей свободы. Только поведение наше делается от этого менее надежным. Будем же стараться приобрести все необходи-

мые для нашего состояния знания, чтобы наилучшим образом использовать нашу свободу. Сам бог пользуется своей свободой так хорошо лишь потому, что, зная все, он делает всегда лишь то, что более всего достойно его.

§ 17. Зависимость, не противоречащая свободе

Таким образом, свобода вовсе не заключается в решениях, независимых от воздействия предметов на нас и от всякого влияния приобретенных нами знаний. Мы неизбежно зависим от предметов в силу беспокойства, вызываемого их отсутствием, ибо мы обладаем потребностями; мы неизбежно руководимся своим опытом при выборе того, что может быть для нас полезным, ибо только опыт просвещает нас на этот счет. Если бы мы пожелали какую-нибудь вещь независимо от наших знаний о ней, то могло бы оказаться, что мы ее желаем, хотя и убеждены в том, что она может только повредить нам. Мы бы желали себе зла ради зла, что невозможно.

§ 18. В чем заключается свобода

Таким образом, если предположить, что мы всегда зависим в каком-нибудь отношении от воздействия

предметов, то свобода заключается в решениях, являющихся результатом размышления, которому мы предавались или которому мы имели возможность предаваться.

Доверьте управление кораблем человеку, не имеющему никакого понятия о навигационной науке, — корабль станет игрушкой волн. Но искусный кормчий сумеет приостановить его бег, при том же самом ветре он сумеет изменить курс корабля, и только во время бури руль перестанет повиноваться его руке. Вот образ и подобие человека.

Беспокойное чувство (*mal-aise*) первоначально представляет собой слабый ветерок, способный стать бешеным ураганом. Пока мы не знаем того, чего мы должны бояться, мы следуем всем капризам этого чувства, мы повинuemся ему. Наоборот, в результате уроков опыта мы направляем свои движения, мы приостанавливаем их, мы бросаем якорь. Только бурные страсти способны отнять у нас эту власть над собой.

Конец «Рассуждения о свободе».

ОТВЕТ НА ОДИН УПРЕК,  
СДЕЛАННЫЙ МНЕ ПО ПОВОДУ ЗАМЫСЛА  
«ТРАКТАТА ОБ ОЩУЩЕНИЯХ»

Мне было указано, что идея эта не нова, что она была изложена в «Письме о глухонемых», напечатанном в 1751 г.<sup>39</sup>

Я охотно готов признать, что автор этого письма предлагает в нем разложить (*décomposer*) человека, но уже задолго до того мадемуазель Ферран сообщила мне эту идею. Некоторые лица знали даже, что это было темой трактата, над которым я тогда работал, и автору «Письма о глухонемых» это также было известно.

Однако, придя к этой идее путем собственных размышлений, он вправе был считать ее принадлежащей лично ему. «Идея рассмотреть человека, который от рождения до некоторого возраста был немым, или лишить человека слова, чтобы выяснить вопрос об образовании языка, идея эта, говорит он, несколько обобщенная, побудила меня рассматривать человека, разделенного на столько различных и отдельных существ, сколько у него имеется чувств».

Гораздо легче было бы объяснить это совпадение, чем ответить, почему этот вопрос не был исследован еще раньше. Ведь идея разложить человека должна была бы, казалось, возникнуть в уме всех метафизиков. Как бы то ни было, автор названного письма слишком богат собственными мыслями, чтобы его можно было заподозрить в заимствовании идей у других мыслителей. Он одинаково отличается новизной своих взглядов, тонкостью своих размышлений и оригинальностью своего стиля; и я один должен назвать себя плагиатором, если только присвоить себе идею, которую мне предоставили и из которой не пожелали сделать никакого употребления, — значит заниматься плагиатом.

Впрочем, если в своих исследованиях мы занимались почти одним и тем же предметом, то мы, однако, разошлись в своих рассуждениях. Чтобы облегчить читателю возможность судить об этом, я перепишу все то, что говорит по этому вопросу автор «Письма о глухонемых».

«Моя идея, — говорит он, — заключается в том, чтобы разложить, так сказать, человека и рассмотреть, что он получает от каждого из своих чувств. Я вспоминаю, что я когда-то занимался этого рода метафизической анатомией и находил тогда, что из всех чувств зрение — самое поверхностное, слух — самое горделивое, обоняние — самое сладострастное, вкус — самое суеверное и непостоянное, осязание — самое глубокое и философское. Общество из пяти особ, каждая из которых обладала бы лишь одним чувством, было бы, по моему мнению, очень забавным обществом. Несомненно, эти люди считали бы друг друга сумасшедшими, и вы сами можете судить о правоте их. Однако это образ того, что ежеминутно происходит в мире. Мы обладаем каким-нибудь одним чувством, а судим решительно обо всем. Впрочем, по поводу этого общества из пяти особ, каждая из которых обладала бы только одним чувством, надо сделать одно любопытное замечание, а именно что благодаря легкости, с которой они умели бы абстрагировать, они могли бы все стать математиками и прекрасно понимать друг друга не только в математике; однако я возвращаюсь...» (с. 22—25).

Вы не понимаете, говорите Вы в начале второго письма, содержащего разъяснения к первому (с. 250), каким образом при своеобразном разложении человека, разделенного на столько мыслящих частей, сколько у нас имеется чувств, могло бы случиться, что каждое чувство стало бы математиком и что между пятью чувствами образовалось бы общество, в котором говорили бы обо всем, а понимали бы друг друга только в математике. Я постараюсь объяснить этот пункт, ибо всякий раз, когда Вам трудно понять меня, я убежден, что это по моей вине.

Сладострастное обоняние не может остановиться на цветах; нежный слух не может слышать звуков; проворное и быстрое зрение не может обводить взором различные предметы; непостоянный и капризный вкус не может изменять вкусов; тяжеловесное и материальное осязание не может опираться на твердые предметы так, чтобы при этом у каждого из этих наблюдателей не осталось воспоминания одного, двух, трех, четырех и т. д. различных восприятий или одного и того же восприятия, повторенного один, два, три, четыре раза, а следовательно, не осталось понятия о числах *один, два, три, четыре* и т. д. Неоднократные опыты, на основании которых мы приходим к убеждению в существовании вещей или их чувственных качеств,

приводят нас в то же время к абстрактному понятию чисел, и если осязание, например, скажет: «Я схватило два шара, один цилиндр», то одно из двух: либо оно не понимает того, что говорит, либо вместе с понятиями шара и цилиндра оно будет обладать и понятиями о числах *один* и *два*, которые оно сможет путем абстракции отделить от тел, к коим оно их применяло, и из которых оно создает себе предмет для размышлений и вычислений — арифметических, если символы этих числовых понятий обозначают, взятые вместе или порознь, лишь определенную совокупность единиц, и алгебраических, если, будучи более общими, они охватывают, каждое неопределенным образом, любую совокупность единиц.

Но зрение, обоняние, вкус способны к такому же научному прогрессу. Таким образом, наши чувства, рассматриваемые как отдельные мыслящие существа, могли бы все подняться до самых абстрактных теорий арифметики и алгебры, достичь глубин анализа, предложить друг другу самые сложные вопросы о природе уравнений и решить их так, как если бы они были Диофантами. Может быть, устрица в своей раковине занимается этим.

Как бы то ни было, отсюда следует, что чистая математика попадает в нашу душу через все чувства и что абстрактные понятия должны быть нам очень привычны. Однако так как наши потребности и наши удовольствия непрерывно уводят нас из сферы абстракций в сферу реальных вещей, то можно предположить, что наши олицетворенные чувства не могли бы вести долгой беседы, не связывая качеств вещей с абстрактным понятием чисел. Вскоре зрение стало бы испещрять свою речь и свои вычисления красками, а слух сказал бы о нем: «Вот оно уже во власти своей мании»; вкус: «Это очень жаль»; обоняние: «Оно чудесно понимает анализ»; осязание: «Но это настоящий сумасшедший, когда оно заговаривает о своих красках». То, что я говорю о зрении, вполне применимо к четырем остальным чувствам. Все они будут находить друг у друга смешные стороны, и почему бы нашим чувствам не отделять того, что они иногда соединяют?

Но у них будут общими не одни только понятия о числах. Обоняние, превратившись в математику и рассматривая цветок как некий центр, найдет закон, по которому запах ослабляется по мере уменьшения расстояния; и нет ни

одного другого чувства, которое не могло бы подняться если не до вычисления, то по крайней мере до понятия о *большей* или *меньшей интенсивности* (*des intensités et de rémissions*). Можно было бы составить довольно любопытную таблицу чувственных качеств и абстрактных понятий — как общих всем чувствам, так и свойственных только одному из них, но я не буду здесь заниматься этим. Замечу только, что, чем богаче было бы какое-нибудь чувство, тем больше было бы у него свойственных только ему понятий и тем более странным оно показалось бы другим чувствам. Оно относилось бы к ним как к ограниченным существам; но со своей стороны эти ограниченные существа серьезно считали бы его сумасшедшим. Замечу далее, что самое глупое из них, наверное, считало бы себя самым мудрым, что какому-нибудь чувству противоречили бы только в том, что оно знало бы лучше всего; что почти всегда четыре из них нападали бы на одно: это должно дать недурное представление о суждениях толпы; что если бы образовали из наших олицетворенных чувств целый народ вместо общества из пяти особ, то этот народ неизбежно распался бы на пять сект: секту глаз, секту носов, ртов, ушей и рук; что у всех этих сект было бы одно и то же происхождение — невежество и личные интересы; что дух нетерпимости и преследования вскоре забрался бы к ним; что глаза были бы посажены в сумасшедший дом как подверженные галлюцинациям; к носам относились бы как к идиотам; ртов избегали бы как невыносимых по своим капризам и мнимой утонченности людей; уши ненавидели бы за их любопытство и надменность, а руки презирали бы за их материализм. И если бы какая-нибудь высшая сила помогала справедливым и милосердным намерениям каждой партии, то в одно мгновение весь этот народ был бы истреблен.



## ИЗВЛЕЧЕНИЕ ИЗ «ТРАКТАТА ОБ ОЩУЩЕНИЯХ»

Главная задача предлагаемого труда — показать, каким образом все наши знания и все наши способности происходят от органов чувств, или, выражаясь точнее, из ощущений<sup>40</sup>, ибо на самом деле органы чувств лишь окказиональная причина [ощущений]. Они не чувствуют — чувствует только душа, повод к чему ей дают органы чувств, и из модифицирующих ее ощущений душа извлекает все свои знания и способности.

Это исследование может оказать неизмеримую пользу развитию искусства рассуждения; оно одно может довести его до его первых начал. Действительно, мы сумеем открыть надежный способ постоянно руководить нашими мыслями лишь тогда, когда узнаем, каким образом они возникли. Чего ожидать от философов, вечно апеллирующих к какому-то инстинкту, которого они не в состоянии определить? Неужели можно надеяться уничтожить источник наших заблуждений, предоставляя нашей душе действовать столь таинственным образом? Нет, мы должны начать наблюдать себя с первых испытываемых нами ощущений, мы должны вскрыть причину наших первых операций, добраться до источника наших идей, показать их происхождение, проследить их до границ, поставленных нам природой; одним словом, мы должны, как выражается Бэкон, возродить весь человеческий разум.

Но, могут возразить нам, все уже было сказано, когда вслед за Аристотелем говорилось, что наши знания происходят из чувств<sup>41</sup>. Нет разумного человека, который был бы не способен проделать эту работу, которую вы считаете столь необходимой, и нет ничего столь бесполезного, как вместе с Локком распространяться об этих подробностях. Аристотель обнаруживает гораздо больше ума, довольствуясь тем, что заключает все наше знание в одну общую максиму.

Я согласен с тем, что Аристотель был одним из величайших гениев древности, и лица, выдвигающие это возражение, обнаруживают, конечно, большой ум. Но чтобы убедиться в том, сколь малооснователен их упрек по адресу Локка и насколько им было бы полезно изучить взгляды этого философа, вместо того чтобы критиковать

его, достаточно послушать их рассуждения или прочесть их произведения, если только они писали по философским вопросам.

Если бы эти люди обладали наряду со строгим методом большой ясностью и точностью изложения, то они имели бы некоторое право считать бесполезными усилия метафизики познать человеческий разум; но есть основание предположить, что они высказывают такое уважение к Аристотелю лишь для того, чтобы иметь право презирать Локка — презирать в надежде вызвать этим презрение ко всем метафизикам.

Уже давно было сказано, что все наши знания происходят из чувств. Однако перипатетики еще так плохо понимали эту истину, что, несмотря на всю талантливость некоторых из них, они не сумели развить ее и по истечении ряда веков ее пришлось открывать вновь.

Нередко случается, что философ высказывается в пользу истины, даже не зная ее; в этих случаях он либо повинуетя общему течению, следует за мнением большинства, либо, более честолюбивый, чем покорный, он сопротивляется, борется со взглядами большинства и иногда увлекает его за собой.

Таким именно образом возникли почти все школы; часто их учения носили произвольный характер, но некоторые из этих учений должны были иногда оказаться верными, ибо они всегда противоречили друг другу.

Я не знаю, чем руководствовался Аристотель, выдвинув свой принцип происхождения наших знаний. Но я знаю, что он не оставил нам никакого труда, в котором этот принцип был бы развит, и, кроме того, что он старался во всем придерживаться взглядов, диаметрально противоположных взглядам Платона.

Непосредственно за Аристотелем выступает Локк, ибо не следует принимать в расчет прочих философов, писавших по тому же вопросу. Этот английский мыслитель, несомненно, пролил свет на него, но он все же не выяснил его до конца. Мы увидим, что от его внимания ускользнуло большинство суждений, примешивающихся ко всем нашим ощущениям; что он не понял, насколько нам необходимо научиться осязать, видеть, слышать и т. д., что все способности души он принял за врожденные качества, не подозревая, что они могут происходить из самого ощущения<sup>42</sup>.

Он столь недостаточно еще разбирался в теории

человека в целом, что без Молине, может быть, никогда не заметил бы, что к ощущениям зрения примешиваются суждения. Он определенно отрицал это по отношению к другим органам чувств. Словом, он считал, что мы пользуемся ими естественным образом благодаря своего рода инстинкту, без всякого содействия размышления.

Г-н де Бюффон, пытавшийся написать историю наших мыслей, с самого начала приписывает выдуманному им человеку привычки, которые он должен был приобрести лишь с течением времени. Он не заметил той серии суждений, при помощи которых развивается каждое ощущение. Он утверждает, что у животных первым появляется ощущение обоняния, что оно одно заменяет у них все другие ощущения и что с первых мгновений жизни, т. е. до того, как животные получают уроки от чувства осязания, обоняние определяет и направляет все их движения.

«Трактат об ощущениях» — единственное сочинение, в котором человека лишили всех его привычек. В нем показывается на основании наблюдения ощущений в процессе их формирования, как мы научаемся пользоваться нашими способностями; те, кто хорошо поймет нашу теорию ощущений, должны будут признать, что нет больше необходимости обращаться к туманным понятиям «инстинкт», «машинальное движение» и другим подобным выражениям; во всяком случае если ими станут пользоваться, то смогут составить себе о них точные идеи.

Но чтобы выполнить поставленную нами в этом труде задачу, абсолютно необходимо было выяснить первопричину всех осуществляемых нами операций; поэтому их здесь никогда не упускают из виду. В настоящем извлечении достаточно указать на это.

Если бы для человека не представляло интереса заниматься своими ощущениями, то впечатления, производимые на него предметами, проходили бы, как тени, не оставляя никаких следов. По истечении нескольких лет он был бы таким же, как и в первое мгновение, не приобрел бы никаких познаний и не обладал бы никакими другими способностями, кроме ощущения. Но природа его ощущений не дает ему пребывать в этой летаргии. Так как они неизбежно либо приятны, либо неприятны, то он заинтересован в том, чтобы искать одних и избегать других, и, чем ярче контраст между удовольствиями и страданиями, тем сильнее он действует на душу.

Отсутствие какого-нибудь предмета, который мы считаем необходимым для нашего счастья, вызывает в нас то неприятное состояние, то беспокойство, которое мы называем потребностью и из которого происходят желания. Потребности эти повторяются в зависимости от обстоятельств, часто даже образуются новые потребности, и это способствует развитию наших знаний и наших способностей.

Локк первый заметил, что беспокойство, вызываемое отсутствием какого-нибудь предмета, является началом наших решений. Но он выводит это беспокойство из желания, между тем как верно именно обратное; кроме того, он проводит между желанием и волей большее различие, чем это имеет место в действительности; наконец, он рассматривает влияние беспокойства лишь у человека, пользующегося всеми своими ощущениями и всеми своими способностями.

Таким образом, оставалось доказать, что это беспокойство есть та первопричина, которая порождает в нас привычки осязать, видеть, слышать, обонять, вкушать; сравнивать, судить, размышлять, желать, любить, ненавидеть, бояться, надеяться; что, одним словом, благодаря ему возникают все душевные и телесные привычки.

Для доказательства этого необходимо было пойти дальше Локка. А так как мы не в состоянии наблюдать свои первые мысли и свои первые движения, то оставалось обратиться к догадкам, т. е. оставалось выдвинуть различные предположения.

Но недостаточно было дойти в нашем анализе до ощущения вообще. Чтобы понять ход развития всех наших знаний и всех наших способностей, важно было определить, чем мы обязаны каждому ощущению в отдельности, и, следовательно, проделать работу, которая до сих пор еще не была выполнена. Так возникли четыре части «Трактата об ощущениях».

В первой части исследуются те ощущения, которые сами по себе не могут судить о внешних предметах.

Во второй части исследуется ощущение осязания, т. е. то единственное ощущение, которое способно само по себе судить о внешних предметах.

В третьей части исследуется, каким образом ощущение осязания научает другие ощущения судить о внешних предметах.

В четвертой части рассматриваются потребности, идеи

и деятельность изолированного человека, пользующегося всеми своими органами чувств.

Итак, мы видим, что задача предлагаемого труда — показать, каковы идеи, которыми мы обязаны каждому нашему ощущению, и каким образом ощущения эти, взятые вместе, дают нам все знания, необходимые для нашего самосохранения.

Таким образом, вся теория человека — теория, все части которой взаимосвязаны и поддерживают друг друга, — зиждется на ощущениях. Она представляет собой совокупность взаимосвязанных истин: первые наблюдения готовят те, которые должны следовать за ними, последние подтверждают те, которые предшествовали им. Если, например, по прочтении первой части начинают думать, что, может быть, глаз сам не в состоянии судить о величинах, фигурах, положениях и расстояниях, то в этом окончательно убеждаются, когда узнают в третьей части, как ощущение осязания сообщает ему все эти идеи.

Если предлагаемая теория и построена на гипотезах, то все выводы из нее подтверждаются нашим опытом. Так, например, не существует человека, обладающего одним только обонянием: подобное существо не смогло бы заботиться о своем самосохранении; но для подтверждения правильности наших рассуждений о нем достаточно немногих размышлений над собой, показывающих нам, что мы можем быть обязаны обонянию всеми идеями и всеми способностями, которые мы открываем у этого человека, и что при помощи одного этого чувства было бы невозможно приобрести другие идеи и способности. Можно было бы ограничиться рассмотрением обоняния, абстрагируясь от зрения, слуха, вкуса и осязания; если же мы выдвинули некоторые дополнительные гипотезы, то потому, что они облегчают нам такое абстрагирование.

### *РЕЗЮМЕ ПЕРВОЙ ЧАСТИ*

Локк различает два источника наших идей: чувства и рефлексию. Правильнее было бы принять только один источник их как потому, что рефлексия является в основе своей лишь тем же ощущением, так и потому, что она является не столько источником идей, сколько каналом, по которому они вытекают из ощущений.

Сколь несущественной ни кажется эта ошибка, она

вносит значительную неясность в его систему, ибо она мешает ему развить ее принципы. Поэтому названный философ ограничивается указанием, что душа воспринимает, мыслит, сомневается, верит, рассуждает, познает, желает, размышляет; что мы убеждены в существовании этих операций, ибо мы находим их в себе самих, и что они содействуют развитию наших знаний. Но он не счел необходимым вскрыть их первопричину и происхождение; он не подозревал, что они, может быть, являются лишь приобретенными привычками. По-видимому, он считал их чем-то врожденным человеку, утверждая только, что они совершенствуются благодаря упражнению.

В 1746 г. я сделал попытку объяснить происхождение способностей души. Попытка эта, показавшаяся новой, имела некоторый успех; но она была обязана им моей туманной манере изложения. Действительно, такова судьба открытий и таково влияние их на человеческий разум: ясное изложение делает их столь простыми, что читатель, читая вещи, о существовании которых он никогда не подозревал, думает в то же время, что он не узнал ничего нового.

Вот в чем заключается недостаток «Трактата об ощущениях». Встретив в начале книги утверждение о том, что суждение, размышление, страсти — одним словом, все душевные операции — суть не что иное, как само ощущение в его различных превращениях, читатель готов был видеть в нем какой-то лишенный и тени доказательства парадокс; но лишь только он дочитал книгу до конца, как у него возник соблазн сказать: это совершенно простая, всем известная истина. Многие читатели поддались этому соблазну.

Эта истина — главная тема первой части «Трактата об ощущениях». Но так как ее можно доказать, рассматривая сразу все наши чувства, то я не стану обособлять их в данный момент, и это даст нам возможность представить эту истину с новой точки зрения.

Если человек переживает одновременно множество ощущений одинаковой или почти одинаковой степени яркости, то он есть только ощущающее животное; опыт убеждает нас в этом случае, что обилие впечатлений лишает дух всякой активности.

Но оставим лишь одно ощущение или даже, не устраняя целиком прочих ощущений, уменьшим только их интенсивность; тотчас же дух устремляется на сохранившее свою

яркость ощущение, и это ощущение становится вниманием, причем нет нужды предполагать в душе что-либо еще.

Я, например, бываю недостаточно внимателен или даже совершенно невнимателен к тому, что я вижу, если мою душу осаждают со всех сторон мои чувства, но ощущения зрения становятся вниманием, лишь только воздействию предметов начнут подвергаться одни только мои глаза. Однако испытываемые мною впечатления могут быть тогда столь обширными, разнообразными и многочисленными, что я замечаю множество вещей, не уделяя внимания ни одной из них; но лишь только я остановлю свой взор на каком-либо одном предмете, как специфические ощущения, испытываемые мною от него, становятся моим вниманием по отношению к нему. Таким образом, какое-либо ощущение становится вниманием либо потому, что оно одно имеется налицо, либо потому, что оно сильнее всех прочих ощущений.

Пусть какое-нибудь новое ощущение делается более ярким, чем первое, и оно в свою очередь станет вниманием.

Но чем сильнее первое ощущение, тем дольше сохраняется произведенное им впечатление. Это доказывается опытом. Таким образом, наша способность ощущения распределяется между тем ощущением, которое мы испытали ранее, и тем, которое мы испытываем в данный момент; мы замечаем их одновременно, но замечаем различным образом: первое кажется нам прошедшим ощущением, второе — настоящим.

Заметить или испытывать оба этих ощущения — одно и то же; но это чувство получает название *ощущения*, когда органы чувств испытывают впечатление в настоящий момент, и оно получает название *памяти*<sup>43</sup>, когда это ощущение, не имеющее места в данный момент, представляется нам как ощущение, имевшее место в прошлом. Таким образом, память есть лишь превращенное ощущение.

Благодаря этому мы оказываемся способными к двум видам внимания: одно функционирует благодаря памяти, а другое — благодаря органам чувств.

Раз существует двойного рода внимание, то имеет место сравнение, ибо быть внимательным к двум идеям или сравнивать их — это одно и то же. Но нельзя сравнивать их, не замечая между ними какого-нибудь различия или сходства; замечать подобные отношения — значит судить. Следовательно, акты сравнения и суждения представляют

собой просто внимание: так ощущение становится последовательно вниманием, сравнением, суждением.

У сравниваемых нами предметов имеется множество отношений либо потому, что производимые ими на нас впечатления совершенно различны, либо потому, что эти впечатления отличаются друг от друга лишь по степени, либо потому, что, будучи сходными, они различно комбинируются в каждом из предметов. В этом случае внимание, которое мы им уделяем, охватывает сначала все вызываемые ими ощущения. Но так как внимание рассеивается, то наши сравнения оказываются туманными, улавливаемые нами отношения — расплывчатыми, а суждения наши — несовершенными или ненадежными; поэтому мы вынуждены переносить свое внимание с одного предмета на другой, рассматривая в отдельности их качества. Составив себе, например, суждение об их цвете, мы начинаем затем судить об их фигуре, чтобы перейти потом к суждению об их величине, и, рассмотрев таким образом все вызываемые ими в нас ощущения, мы находим с помощью ряда сравнений и суждений существующие между ними отношения; в итоге мы составляем идеи о каждом из этих предметов. Такого рода процесс внимания подобен свету, отражающемуся (*qui réfléchit*) от одного тела на другое, освещая их оба, и я называю его *размышлением* (*réflexion*). Ощущение, бывшее прежде вниманием, сравнением, суждением, становится теперь размышлением.

Этого достаточно, чтобы дать представление о том, каким образом анализируются способности разума в «Трактате об ощущениях», и чтобы показать, что не просто страсть к обобщениям заставила меня вывести их все из одного источника. Это теория, возникшая как бы самопроизвольно, что лишь придает ей больше прочности. Я прибавлю только несколько слов, чтобы объяснить также возникновение способностей воли.

Нам иногда особенно трудно объяснить наиболее привычные нам ощущения. Примером этого является то, что мы называем желанием. Мальбранш определяет его как «движение души»<sup>44</sup>, и, говоря это, он повторяет ходячее мнение. Философы очень часто принимают какую-нибудь метафору за точное понятие. Впрочем, Локка нельзя упрекнуть в этом, но, намереваясь определить желание, он смешал его с вызывающей его причиной. «Мы называем желанием, — говорит он, — беспокойство, испытываемое человеком из-за отсутствия некоторой вещи, которая



доставила бы ему удовольствие, если бы она имелась налицо». Мы скоро убедимся, что желание есть нечто отличное от этого беспокойства.

Безразличные ощущения получают лишь в результате сравнения; само по себе каждое ощущение приятно либо неприятно; чувствовать себя и не чувствовать себя хорошо или плохо — это диаметрально противоположные выражения.

Следовательно, именно удовольствие или страдание, поглощая нашу способность ощущения, вызывают то внимание, из которого вытекают память и суждения.

Таким образом, мы можем чувствовать себя плохо или хуже, чем мы чувствовали себя раньше, лишь в результате сравнения состояния, в котором мы находимся, с состояниями, которые мы уже испытали. Чем настойчивее мы проводим это сравнение, тем сильнее испытываем беспокойство, заставляющее нас думать, что для нас важно изменить свое состояние: мы испытываем потребность в чем-то лучшем. Вскоре память напоминает нам о предмете, который, по нашему мнению, способен содействовать нашему счастью, и мгновенно деятельность всех наших способностей устремляется к этому предмету. Эту деятельность способности мы и называем желанием.

Действительно, что мы делаем, когда мы испытываем желания? Мы думаем, что нам необходимо пользование некоторым благом. Тотчас же наше размышление начинает заниматься исключительно этим предметом. Если он имеется налицо, мы устремляем на него свой взор, мы протягиваем руки, чтобы схватить его. Если его нет налицо, воображение воспроизводит его и ярко рисует удовольствие от пользования им. Таким образом, желание есть не что иное, как деятельность тех самых способностей, которые мы приписываем разуму; устремляясь к предмету под влиянием беспокойства, причиняемого его отсутствием, она направляет на него также деятельность телесных способностей. Но из желания рождаются страсти, любовь, ненависть, надежда, страх, воля. Следовательно, все это есть также превращенное ощущение.

Подробнее все эти вещи изложены в «Трактате об ощущениях». В этом труде объясняется, как при переходе от одной потребности к другой, от одного желания к другому формируется воображение, зарождаются страсти, а душа с каждым мгновением приобретает больше активности и поднимается от знания к знанию.

Автор старался, особенно в первой части, доказать влияние удовольствия и страдания. Принцип этот он не упускает из виду на протяжении всей книги; он никогда не предполагает никакой операции в душе статуи, никакого движения в ее теле, не указав определяющего их мотива:

В этой же, первой, части рассматриваются в отдельности и вместе ощущения обоняния, слуха, вкуса и зрения и прежде всего устанавливается тезис, что ощущения эти сами по себе не дают нам никакого знания о внешних вещах. Если философы высказывались в противоположном смысле, если в своем заблуждении они предполагали, будто одно лишь обоняние способно управлять движениями животных <sup>45</sup>, то это объясняется тем, что они не проанализировали ощущений и приняли за действие одного ощущения результат действий нескольких ощущений.

Существо, которое обладало бы только обонянием, чувствовало бы в испытываемых им ощущениях только себя. Если преподнести ему издающие запах тела, то оно будет испытывать ощущение своего существования, а если не преподнести их ему, то оно не будет ощущать себя. Оно существует для себя лишь благодаря запахам, лишь в запахах; оно считает себя — и не может не считать — самими запахами.

Нетрудно признать эту истину, поскольку речь идет лишь об обонянии и слухе. Но привычка судить при помощи зрения о величинах, фигурах, положениях и расстояниях так сильна, что мы не представляем себе, что было время, когда мы открывали глаза и не видели так, как видим теперь.

Нетрудно было избежать ошибочных рассуждений, порождаемых в этом вопросе предрассудками, поскольку я сам впал в такие ошибки в «Опыте о происхождении человеческих знаний». Автор не счел нужным ответить на них в «Трактате об ощущениях», ибо это потребовало бы углубления в утомительные для проницательных читателей частности. Автор полагал, что его рассуждения относительно обоняния и слуха могут устранить все заблуждения; связанные с вопросом о зрении. Действительно, для этого достаточно рассуждать последовательным образом; впрочем, это нелегкое требование, когда приходится бороться с предрассудками.

Если обоняние и слух не дают никакой идеи о внешних предметах, то это объясняется тем, что сами по себе они только модифицируют душу и не показывают ей ничего

вовне. То же самое относится к зрению: конец луча, упирающийся в сетчатку, вызывает ощущение, но само по себе это ощущение не относится к другому концу луча<sup>46</sup>; оно остается в глазу, оно не выходит за пределы его, и глаз в этом случае находится в таком же положении, как и рука, которая, совершая свое первое прикосновение, схватила бы конец палки. Ведь очевидно, что эта рука знала бы только тот конец, который она держит; она не могла бы еще открыть ничего другого в своем ощущении. Восьмая глава второй части «Трактата об ощущениях» была написана для того, чтобы показать, насколько правильно это сравнение, и чтобы подготовить читателя к тому, что оставалось сказать о зрении.

Но могут сказать, что глаз не должен учиться у осязания различению цветов. Следовательно, сам по себе он видит по крайней мере величины и фигуры. Если, например, ему показать красный шар на белом фоне, то он различит границы шара.

Различит! Вот слово, во всем значении которого не дают себе отчета. Способность различения не есть нечто врожденное. Наш опыт показывает, что она совершенствуется; но если она совершенствуется, то, значит, она имела начало. Таким образом, не следует думать, будто мы различаем сразу же, как только что-нибудь видим. Если, например, показывая вам какую-нибудь картину, ее закрыли бы в то же самое мгновение покрывалом, то вы не могли бы сказать, что вы увидели. Почему? Потому что вы видели, не различая. Какой-нибудь художник сумел бы различить в этой картине больше подробностей, чем мы с вами, потому что его глаза более опытни. Но хотя мы различаем на картине меньше, чем он, мы все же различаем больше, чем ребенок, который никогда не видел картин и глаза которого менее опытни, чем наши глаза. Переходя таким образом от лиц, различающих больше, к лицам, различающим меньше, мы убедимся, что начать различать что-нибудь можно лишь постольку, поскольку смотрят глазами, которые начинают разбираться в вещах.

Словом, я утверждаю, что глаз по своей природе видит все вещи, производящие на него некоторое впечатление, но я прибавляю к этому, что он различает лишь постольку, поскольку он научается смотреть; мы докажем, что для различения даже самой простой фигуры недостаточно просто видеть ее.

Вообще невозможно, говорят далее, объяснить, как

могло бы осязание научить глаз видеть, если бы сам глаз был абсолютно не способен обойтись без помощи осязания; и это одно из соображений, заставляющих думать, что глаз видит сам собой величины и фигуры \*. Эта трудность будет разобрана в третьей части.

Наконец, последняя задача первой части — показать сферу действия и границу различения ощущений, о которых в ней говорится. В ней показано, как у статуи, обладающей только чувством обоняния, возникают частные идеи, абстрактные идеи, идеи чисел; какого рода частные и общие истины она знает; какие понятия она составляет о возможном и невозможном и как она судит о времени на основании последовательности своих ощущений.

В ней говорится о ее сне, о ее сновидениях, о ее я и доказывается, что в своем единственном ощущении она обладает зародышем всех наших способностей.

Отсюда автор переходит к ощущениям слуха, вкуса, зрения. Предоставив читателю применить к ним соображения, высказанные по поводу обоняния, автор останавливается лишь на том, что специфически свойственно им; если же он позволяет себе некоторые повторения, то для того, чтобы напомнить о принципах, которые при периодическом указании на них облегчают понимание всей теории.

С меня достаточно ограничиться указанием на эти частности, ибо они подробно развиты в ряде рассуждений, о которых краткое извлечение может дать лишь весьма несовершенное представление.

### *РЕЗЮМЕ ВТОРОЙ ЧАСТИ*

С одной стороны, все наши знания вытекают из ощущений, а с другой — наши ощущения представляют собой лишь наши состояния. Каким же образом мы можем видеть предметы вне нас? Действительно, мы, по видимому, должны были бы видеть только нашу душу, модифицируемую различным образом.

Признаюсь, что проблема эта была плохо решена в первом издании «Трактата об ощущениях»<sup>48</sup>. Мадемуазель Ферран, несомненно, заметила бы это. Хотя в предлагаемом труде ей принадлежала большая доля, чем мне, она не была удовлетворена им и находила, что в книге нужно многое исправить. Я закончил ее один; я плохо

---

\* «Письмо о слепых», с. 171<sup>47</sup>.

рассуждал тогда, ибо я еще не умел правильно поставить вопрос. Но более удивительно то, что все лица, прямо или косвенно критиковавшие меня, ставили этот вопрос не лучше и так же плохо рассуждали.

Правильная постановка вопросов влечет за собой и решение их. Следовательно, трудность заключается в том, чтобы правильно их ставить, и часто эта трудность велика, особенно в метафизике. Язык этой науки по своей природе не обладает простотой языка алгебры, и нам очень трудно сделать его простым, ибо нашему уму очень трудно быть самим собой. Однако мы сумеем правильно ставить интересующие нас вопросы лишь в том случае, если будем выражаться с максимальной простотой. Но так как мы часто занимаемся метафизикой скорее под влиянием прочитанного, чем продуманного нами, то мы ставим проблемы, как их ставили до нас, мы говорим о них так, как говорили до нас, и решение их все еще заставляет себя ждать.

Мы доказали, что человек, обладая ощущениями обоняния, слуха, вкуса и зрения, считал бы себя запахом, звуком, вкусом, цветом и что он не приобрел бы никаких знаний о внешних предметах.

Столь же достоверно, что, обладая чувством осязания, он пребывал бы в том же неведении, если бы он оставался неподвижным. Он воспринимал бы только те ощущения, которые может вызвать в нем окружающий воздух: ему было бы тепло или холодно, он испытывал бы удовольствие или страдание; но все это — состояния, в которых он не различил бы ни окружающего воздуха, ни какого бы то ни было тела: он бы ощущал только самого себя.

Чтобы заставить этого человека думать, что существуют тела, нужны три вещи: во-первых, чтобы его члены могли двигаться; во-вторых, чтобы его рука, главный орган осязания, ощупывала его самого и все окружающее его и, в-третьих, чтобы среди ощущений, испытываемых его рукой, имелось ощущение, в силу своей природы представляющее тела.

Но часть протяженности — это непрерывность (*continuité*), образованная соединением (*contiguïté*) других протяженных частей; тело — это непрерывность, образованная соединением других тел, и вообще непрерывность образуется соединением других непрерывностей. Таково наше представление о непрерывности, и мы не можем иметь другого представления о ней, ибо мы можем

образовать протяженность лишь с помощью протяженности, а тела — с помощью тел.

Следовательно, либо осязание не дает нам никакого знания о телах, либо же среди ощущений, которыми мы ему обязаны, должно быть одно такое ощущение, которое мы станем рассматривать не как модификацию нас самих, а скорее как модификацию некоторой непрерывности, образованной соединением других непрерывностей. Мы вынуждены считать само это ощущение протяженным.

Таким образом, предположение, будто статуя переходит от себя самой к телам путем рассуждения, ошибочно, ибо нет такого рассуждения, которое могло бы помочь ей совершить этот переход, а кроме того, она не может начать с рассуждения.

Но зато природа взялась рассуждать вместо нее; природа организовала статую так, чтобы она двигалась, осязала и получала при этом ощущение, заставляющее ее думать, что вне ее ощущающего существа имеются непрерывности, образованные соединением других непрерывностей, и, следовательно, имеются протяженность и тела. Вот что излагается во второй части «Трактата об ощущениях».

#### *РЕЗЮМЕ ТРЕТЬЕЙ ЧАСТИ*

Утверждение, что глаз от природы не видит вне себя окрашенные предметы, вызывает даже у философа возражения против тезиса, противоречащего его пред-  
рассудкам<sup>49</sup>. Однако в настоящее время все признают, что цвета представляют собой лишь модификации нашей души<sup>50</sup>. Но разве это не противоречие? Неужели, рассуждая последовательно, можно думать, что душа воспринимает цвета вне себя, на том только основании, что она их испытывает в себе? Забудем на минуту все наши привычки, перенесем мысленно к моменту сотворения мира и предположим, что бог сказал нам: «Я создам душу, которую я наделю некоторыми ощущениями, являющимися только модификациями ее субстанции». Неужели на основании этого мы стали бы утверждать, что душа увидит свои ощущения вне себя? А если бы бог прибавил, что она станет их воспринимать как нечто находящееся вне ее, то разве мы не спросили бы, как это может быть? Но глаз, подобно органам обоняния, вкуса и слуха, есть орган, способный только модифицировать душу<sup>51</sup>.

Осязание — вот учитель всех этих ощущений. Едва только предметы начинают принимать под действием руки известные формы, известную величину, как обоняние, слух, зрение и вкус начинают по очереди распространять (répéndent) свои ощущения на предметы и модификации души становятся качествами всего того, что существует вне ее.

Когда эти привычки установились, то трудно разобрать, что принадлежит каждому ощущению в отдельности. Однако их области резко обособлены друг от друга; одно только осязание обладает способностью сообщать душе идеи величин, фигур и т. д.; зрение же, лишенное помощи осязания, сообщает душе только простые модификации, называемые *цветами*, подобно тому как обоняние сообщает ей лишь простые модификации, называемые *запахами*.

В самое первое мгновение, когда глаз открывается для света, душа модифицируется, но ее модификации находятся пока только в ней и не способны еще обладать протяженностью и фигурой.

Но вот что-то заставляет нас поднести руку к глазам, тотчас же испытывавшееся нами до того ощущение ослабевает или полностью исчезает. Мы отнимаем руку, и ощущение это возобновляется. Изумленные, мы повторяем этот опыт; мы начинаем относить эти ощущения нашей души к органу, которого касается наша рука.

Но относить их к этому органу — все равно что располагать их по всей внешней поверхности, ощущаемой рукой. Таким образом, мы имеем здесь уже простые модификации души, порождающие на поверхности глаз явление чего-то протяженного; в этом состоянии и находился первоначально слепец Числьдена, когда у него сняли катаракту.

Под влиянием любопытства или беспокойства мы начинаем держать руку перед глазами, мы удаляем ее, приближаем, и вот поверхность, которую мы видим, начинает как будто изменяться. Мы приписываем эти изменения движениям нашей руки и начинаем думать, что цвета находятся на некотором расстоянии от наших глаз.

Вслед за этим мы прикасаемся к какому-нибудь телу, на котором остановился наш взор; я предположу, что оно является одноцветным, например голубым. При таком предположении это голубое, казавшееся прежде находящимся на некотором неопределенном расстоянии, должно теперь казаться находящимся на том же самом расстоянии,

что и поверхность, которой касается рука, и этот цвет расположится на этой поверхности, подобно тому как он первоначально расположился на внешней поверхности глаза. Рука как бы говорит зрению: «Голубое находится на каждой части, которую я осязаю», а зрение, неустанно повторяя это суждение, так привыкает к нему, что начинает ощущать голубое там, куда оно отнесено суждением.

Продолжая упражняться, зрение начинает чувствовать себя одушевленным некоторой силой, становящейся для него естественной; с каждым мгновением оно переносится на все большие расстояния; оно начинает охватывать предметы, которых не может достигнуть осязание, и пробегает с изумительной быстротой все пространство.

Легко понять, почему из всех органов именно глаз обладает привилегией научиться у осязания сообщать протяженность своим ощущениям.

Если бы в одной и той же среде лучи света не двигались постоянно прямолинейно; если бы, проходя различные среды, они не преломлялись всегда согласно постоянным законам; если бы, например, самое легкое дуновение ветра непрерывно изменяло их направление, то лучи, испускаемые различными предметами, соединялись бы между собой, а лучи, исходящие от одного и того же предмета, разделялись бы, и глаз никогда не смог бы судить ни о величинах, ни о формах, ибо он получал бы только хаотические ощущения.

То же самое имело бы место, если бы лучи постоянно подчинялись в своем направлении законам диоптрики, но если бы при этом отверстие зрачка было столь же велико, как и сетчатка; действительно, в этом случае лучи, приходящие со всех сторон, падали бы на глаз беспорядочным образом.

При этой гипотезе чувство зрения находилось бы в том же положении, что и чувство обоняния: цвета действовали бы на него так, как запахи действуют на нос, и оно узнавало бы от осязания лишь то, что узнает от него обоняние. Мы воспринимали бы все цвета беспорядочным образом, в лучшем случае различали бы наиболее яркие цвета, но мы не могли бы располагать их на поверхностях и даже не подозревали бы, что эти ощущения способны сами по себе представлять нечто протяженное.

Но лучи света благодаря их способу перемещения вплоть до сетчатки относятся к глазу в точности так, как две скрещенные палки относятся к рукам. В силу этого



существует большое сходство между тем, как мы видим, и тем, как мы осязаем при помощи двух палок, и, следовательно, руки могут сказать глазам: «Поступайте, подобно нам», — и тотчас те начинают поступать таким образом.

Можно было бы выдвинуть гипотезу, при которой обоняние научилось бы в совершенстве судить о величинах, фигурах, положениях и расстояниях. Для этого достаточно было бы, с одной стороны, подчинить пахучие corpusculы законам диоптрики, а с другой — устроить орган обоняния примерно по образцу органа зрения. Тогда пахучие лучи, скрестившись у ноздрей, поражали бы внутреннюю оболочку в таком количестве отдельных точек, сколько их имеется на поверхностях, откуда они исходили бы.

В этом случае мы вскоре приобрели бы привычку располагать запахи на предметах, и философы не преминули бы заявить, что обоняние не нуждается в уроках осязания, чтобы воспринимать величины и фигуры.

Бог мог бы устроить мир так, что лучи света были бы причиной запахов, подобно тому как они являются причиной цветов. Но, по-моему, легко понять, что в устроенном таким образом мире глаза могли бы, как и в нашем мире, научиться судить о величинах, фигурах, положениях и расстояниях.

Способные к самостоятельному рассуждению читатели признают, надеюсь, силу этих последних соображений. Что касается читателей, судящих только на основании своих привычек, то им мне нечего сказать. Они, несомненно, найдут весьма странными сделанные мною предположения.

Таковы принципы, на которых построена третья часть «Трактата об ощущениях». Здесь достаточно только вкратце упомянуть о них. Более подробное изложение их и вытекающие из них выводы можно найти в самой книге. В частности, в ней излагаются идеи, формирующиеся в результате совместной работы всех пяти чувств.

#### *РЕЗЮМЕ ЧЕТВЕРТОЙ ЧАСТИ*

Когда все органы чувств научились функционировать, остается лишь рассмотреть потребности, которые необходимо удовлетворить в целях нашего самосохранения. В четвертой части показывается влияние этих потребностей; рассматривается, в каком порядке они побуждают нас изучать имеющие к нам отношение предметы, как мы

приобретаем предусмотрительность и техническую сноровку; исследуются способствующие этому обстоятельства; а также наши первые суждения о пользе и красоте вещей. Одним словом, здесь показывается, как человек, бывший первоначально только ощущающим животным, становится животным размышляющим, которое способно заботиться о самосохранении.

Здесь получает свое завершение система идей, которой посвящен этот труд. Я дам сейчас ее резюме.

Слово *идея* выражает нечто, чего еще никто, осмеливаясь это сказать, толком не объяснил. Вот почему продолжают спорить по вопросу о происхождении идей.

Какое-нибудь ощущение не есть еще идея, пока его рассматривают лишь как переживание, ограничивающееся лишь тем, что оно модифицирует душу.

Если я в данный момент испытываю страдание, то я не скажу, что я обладаю идеей страдания; я скажу, что я ощущаю страдание.

Но если я вспоминаю некоторое страдание, которое я уже испытал раньше, то воспоминание и идея в этом случае одно и то же; и если я говорю, что я составил себе идею о некотором страдании, о котором мне говорят и которого я никогда не испытал, то потому, что я сужу о нем на основании страдания, которое я уже испытал, или на основании страдания, которое я испытываю в данный момент. В первом случае идея и воспоминание еще не отличаются друг от друга. Во втором — идея есть ощущение испытываемого в данный момент страдания, модифицированное суждением о нем, которое я составляю, чтобы представить себе страдание другого человека.

Наличные ощущения слуха, вкуса, зрения и обоняния остаются лишь ощущениями, пока соответствующие органы чувств не получают уроков от осязания, ибо в этом случае душа может принимать их лишь за модификации самой себя. Но если эти ощущения существуют только в памяти, воспроизводящей их, то они становятся идеями. В этом случае не говорят: «Я имею ощущение того, чем я был», а говорят: «Я имею воспоминание или идею этого».

Только ощущение твердости — как наличное, так и прошлое — является само по себе одновременно ощущением и идеей. Оно — ощущение по своему отношению к модифицируемой им душе; оно — идея по своему отношению к чему-то внешнему.

Это ощущение вскоре заставляет нас считать находящи-

мися вне нас все модификации, испытываемые душой благодаря осязанию. Вот почему каждое ощущение осязания представляет (*se trouve représentative*) предметы, которые схватывает рука.

Осязание, привыкнув относить свои ощущения к чему-то вовне, сообщает ту же самую привычку другим чувствам. Все наши ощущения начинают казаться нам качествами окружающих нас предметов; следовательно, они их представляют, они становятся идеями.

Но очевидно, идеи эти не дают нам познания того, чем являются вещи сами по себе; они только описывают их отношение к нам, и одно это доказывает, насколько тщетны старания философов, воображающих, будто они способны проникнуть в природу вещей.

Наши ощущения соединяются между собой вне нас, образуя столько совокупностей, сколько мы различаем чувственных предметов. Это дает начало двум видам идей: простым и сложным идеям<sup>52</sup>.

Каждое ощущение, взятое в отдельности, можно рассматривать как простую идею; сложная же идея образуется из нескольких ощущений, которые мы объединяем вне себя. Так, например, белизна этой бумаги есть простая идея, а совокупность нескольких таких ощущений, как твердость, форма, белизна и т. д., есть сложная идея.

Сложные идеи бывают полными или неполными<sup>53</sup>; первые охватывают все качества представляемой ими вещи, последние — лишь часть их. Так как мы не знаем природы вещей, то не существует такой вещи, о которой мы могли бы составить себе полную идею, и мы должны ограничиваться тем, чтобы вскрывать их качества по отношению к нам. Полными идеями мы обладаем лишь в метафизике, морали и в математике, ибо объектом этих наук являются лишь абстрактные понятия.

Таким образом, если спросить, что такое тело, то на это надо ответить следующим образом: это совокупность качеств, которые вы осязаете, видите и т. д., когда предмет имеется налицо; а когда предмет отсутствует, то это воспоминание о тех качествах, которые вы осязали, видели и т. д.

Идеи делятся еще на два вида: одни идеи я называю чувственными, другие — интеллектуальными. Чувственные идеи представляют нам вещи, действующие на наши чувства в данный момент; интеллектуальные идеи представляют нам предметы, исчезнувшие после того, как

они произвели впечатление; эти идеи отличаются друг от друга так, как воспоминание отличается от ощущения.

Чем обширнее наша память, тем легче мы будем приобретать интеллектуальные идеи. Эти идеи составляют фонд наших познаний, подобно тому как чувственные идеи представляют собой их источник.

Этот фонд становится предметом наших размышлений. По временам мы можем заниматься только им, не пользуясь вовсе нашими чувствами. Вот почему начинает казаться, будто этот фонд всегда существовал, будто он предшествовал всем решительно ощущениям, и вот почему мы оказываемся бессильными открыть его происхождение. Здесь берет начало ошибочная теория о врожденных идеях.

Если мы хорошо освоились с интеллектуальными идеями, то они появляются в нашей душе почти всякий раз, когда мы этого хотим. Благодаря им мы оказываемся в состоянии правильнее судить о встречающихся нам предметах. Мы непрерывно сравниваем их с чувственными идеями и благодаря им открываем отношения, представляющие новые интеллектуальные идеи, которые обогащают фонд наших познаний.

Рассматривая отношения сходства, мы относим к одному и тому же классу все особи, у которых мы замечаем одни и те же качества; рассматривая отношения различия, мы увеличиваем число классов, подчиняем их друг другу или отличаем друг от друга во всех отношениях. Это дает начало видам, родам, абстрактным и общим идеям.

Но у нас нет такой общей идеи, которая не была бы раньше частной идеей. Какой-нибудь первый предмет, который мы случайно заметили, становится образцом, к которому мы относим все, что похоже на него; и идея эта, бывшая первоначально частной идеей, становится тем более общей, чем менее развита наша способность различения.

Таким образом, мы переходим сразу от частных идей к весьма общим идеям и нисходим к подчиненным идеям лишь в той мере, в какой мы учитываем различия вещей.

Все эти идеи образуют одну цепь. Чувственные идеи связываются с понятием протяженности, и все тела начинают казаться нам лишь различным образом модифицированной протяженностью. Интеллектуальные идеи связываются с чувственными, в которых они берут свое начало, и поэтому они часто всплывают в душе по поводу самого легкого впечатления, испытываемого чувствами.

Потребность, породившая их в нас, является причиной их повторных появлений; и если они непрерывно проходят перед нашим духом, то потому, что наши потребности непрерывно повторяются и сменяют друг друга.

Такова в общем система наших идей. Чтобы придать ей эту простоту и эту ясность, пришлось подвергнуть анализу операции органов чувств. Философы не проделали этого анализа; вот почему они плохо рассуждали в этом вопросе \*.

---

\* «Говоря об идеях, — пишет автор «Логики Пор-Ройяля» (ч. I, гл. 1), — мы называем этим словом не образы фантазии, а все то, что находится в нашем духе, когда мы можем сказать с достоверностью, что мы воспринимаем какую-нибудь вещь независимо от того, каким образом мы ее воспринимаем». Нетрудно заметить, насколько все это туманно и расплывчато. Декарт весьма неясно высказывался по этому вопросу. Мальбранш и Лейбниц сочинили просто остроумные системы. Локк имел больше успеха, но у него осталось еще много неясного, ибо он не подверг достаточно глубокому анализу все операции органов чувств. Наконец, г-н де Бюффон говорит, что идеи — это сравниваемые ощущения, не давая никаких пояснений. Может быть, я заблуждаюсь, но я не понимаю этой фразы. Мне кажется, что, для того чтобы сравнить два ощущения, надо уже иметь идею о каждом из них. Значит, идеи существуют до всякого сравнения.

**ТРАКТАТ  
О ЖИВОТНЫХ**

---

ТРАКТАТ О ЖИВОТНЫХ,  
В КОТОРОМ ПОСЛЕ КРИТИЧЕСКИХ  
ЗАМЕЧАНИЙ ОТНОСИТЕЛЬНО ВЗГЛЯДОВ  
ДЕКАРТА И Г-НА ДЕ БЮФФОНА  
ДЕЛАЕТСЯ ПОПЫТКА ОБЪЯСНИТЬ  
ГЛАВНЫЕ СПОСОБНОСТИ ЖИВОТНЫХ

*ПРЕДИСЛОВИЕ*

Было бы малоинтересным занятием исследовать, что такое животные, если бы это не было способом лучше узнать, что представляем собой мы сами. Эта точка зрения оправдывает построение гипотез по данному вопросу. «Если бы не существовало животных,— говорит г-н де Бюффон,— природа человека была бы еще более непонятной». Между тем не следует думать, будто, сравнивая себя с ними, мы сможем когда-нибудь понять природу нашего существа: мы сможем открыть лишь его способности; метод же сравнения может стать средством, дающим возможность подвергнуть эти способности наблюдению.

Я составил план предлагаемого труда лишь после выхода в свет «Трактата об ощущениях», и, признаюсь, я, быть может, никогда не подумал бы об этом, если бы г-н де Бюффон не написал работ по этому вопросу. Но он счел нужным распространить мнение, что задачу, поставленную в «Трактате об ощущениях», выполнил он и что я поступил неправильно, не упомянув о нем в этом труде.

Чтобы оградить себя от обвинения (которого не смогут, разумеется, бросить мне те, кто прочтет мои и его сочинения), мне достаточно будет изложить его взгляды на природу животных и на ощущения\*. Это станет почти единственной темой первой части предлагаемого труда.

---

\* Признаюсь, в «Трактате об ощущениях» есть вещи, которые могли дать повод к этому обвинению. Во-первых, г-н де Бюффон утверждает, подобно мне, что осязание дает нам идеи лишь потому, что оно производится подвижными и гибкими органами; но я его взгляды упомянул, ибо возражал против одного следствия, которое он выводит из этого принципа<sup>1</sup>. Во-вторых, он считает, что зрение нуждается в уроках осязания,— мысль, высказанная до него Молине, Локком, Беркли. Но я не обязан был говорить о всех тех, кто повторял их взгляды. Я поступил

Во второй части я излагаю теорию, которой не осмелился дать название «О природе животных». Я признаю свое полное невежество в этом вопросе и ограничиваюсь наблюдением способностей человека на основании своих ощущений и суждениями о способностях животных на основании аналогии. Предмет, трактуемый в предлагаемом труде, существенно отличается от предмета «Трактата об ощущениях». «Трактат о животных» можно читать как до, так и после «Трактата об ощущениях» — это безразлично: оба трактата дополняют друг друга<sup>3</sup>.

**ПЕРВАЯ ЧАСТЬ**  
**О СИСТЕМЕ ДЕКАРТА**  
**И О ГИПОТЕЗЕ Г-НА ДЕ БЮФФОНА**

**ГЛАВА I**

**О ТОМ, ЧТО ЖИВОТНЫЕ НЕ ЯВЛЯЮТСЯ**  
**ПРОСТЫМИ АВТОМАТАМИ, И О ТОМ,**  
**ПОЧЕМУ ЛЮДИ СКЛОННЫ СОЧИНЯТЬ СИСТЕМЫ,**  
**ЛИШЕННЫЕ ВСЯКОГО ОСНОВАНИЯ**

Взгляд Декарта на животных весьма устарел, и в наше время, можно думать, не имеет ни одного сторонника, ибо философские взгляды подвержены той же участи, что

---

неправильно только в одном, а именно: я не упомянул г-на де Вольтера, который не ограничился одним повторением чужих взглядов<sup>2</sup>; и эту ошибку я исправлю. Впрочем, г-н де Бюффон не счел возможным принять целиком учение Беркли. В отличие от этого англичанина он не утверждает, что осязание необходимо нам, чтобы научить нас видеть величины, фигуры — словом, предметы. Напротив, он утверждает, что глаз от природы и сам по себе видит предметы и что он обращается за помощью к осязанию лишь для исправления двух своих ошибок, из которых одна состоит в том, что предметы видятся удвоенными, а другая — в том, что они видятся перевернутыми. Таким образом, г-н де Бюффон, подобно Беркли, не понял всего значения помощи, которую зрение получает от осязания. Это было для меня лишним основанием не говорить о г-не де Бюффоне, ибо я мог лишь критиковать его, как я это и сделаю вскоре. Наконец, он не понял, что осязание занимается обучением всех прочих органов чувств; это открытие сделано в «Трактате об ощущениях». Так, например, г-н де Бюффон не сомневается в том, что обоняние само по себе показывает животным в первый же момент предметы и место их нахождения. Он уверен, что, если бы у них было только одно это ощущение, оно могло бы заменить им все другие ощущения. Я же доказываю как раз обратное; впрочем, чтение предлагаемого труда покажет, что я ничего не заимствовал из трудов г-на де Бюффона.



и явления моды: новизна вызывает увлечения ими, время же ввергает их в пучину забвения; можно было бы сказать, что бóльшая или меньшая давность взглядов является мерой их власти над умами.

В этом повинны сами философы. Каковы бы ни были капризы публики, истина — при умелом изложении ее — положила бы этим капризам границы, и если бы истина однажды покорила себе публику, то она покоряла бы ее всякий раз, когда она представляла бы перед ней.

Несомненно, мы очень далеки от такой просвещенной эпохи, которая могла бы гарантировать от заблуждений все будущие поколения; такого положения мы, вероятно, никогда не достигнем; с каждым веком мы будем приближаться к нему, но оно постоянно будет ускользать от нас. Время представляет собой как бы обширное ристалище, открывающееся перед философами. Истины, посеянные там и сям, тонут в массе заблуждений, заполняющих все пространство этого ристалища. Века сменяют друг друга, заблуждения накаплиются; бóльшая часть истин ускользает из рук тех, кто пытается ими овладеть, а атлеты оспаривают друг у друга призы, раздаваемые каким-то слепым зрителем.

Декарту мало было попытки объяснить образование и сохранение мира одними законами движения; ему нужно было еще свести к чистому механизму даже одушевленные существа. Чем более обобщает философ какую-либо идею, тем больше его желание обобщать ее далее. Он заинтересован в том, чтобы распространить эту идею на все, ибо ему кажется, что его дух расширяется вместе с ней, и вскоре она становится в его воображении первопричиной всех явлений.

Такие системы часто порождаются тщеславием, а тщеславие всегда невежественно. Оно слепо, оно желает быть слепым, но в то же время желает высказывать свои суждения. Порождаемые им призраки обладают для него достаточной реальностью: оно боится, как бы они не рассеялись.

Таков скрытый мотив, побуждающий философов объяснять природу, не производя наблюдений над нею или, во всяком случае, ограничиваясь довольно поверхностными наблюдениями. Они выдвигают в этих объяснениях одни лишь туманные понятия, непонятные термины, необоснованные предположения, бесчисленные противоречия, но этот хаос выгоден для них: свет рассеял бы иллюзию, а если

бы они не заблуждались, то что тогда осталось бы многим из них? Поэтому их самоуверенность велика, и они смотрят с презрением на тех благоразумных исследователей, которые говорят лишь на основании того, что видят, и которые желают видеть лишь то, что есть в действительности: это, по их мнению, мелкие и неспособные к обобщениям умы.

Но разве так трудно обобщать, когда мы не связаны ни правильностью, ни точностью наблюдений? Разве так трудно взять наобум какую-нибудь идею, расширить ее и сделать из нее систему?

Только философы, производящие тщательные наблюдения, имеют право обобщать. Они рассматривают каждое явление со всех сторон; они сравнивают явления, и, если возможно открыть общее им всем начало, они не упускают его. Словом, они не торопятся измышлять обобщения; наоборот, они обобщают лишь потому, что их вынуждает к этому вся совокупность наблюдений. Но те менее осторожные мыслители, которых я порицаю, строят на основании какой-нибудь одной общей идеи великолепнейшие системы. Так волшебник одним движением своей магической палочки созидает, разрушает, изменяет все по произволу своих желаний; можно подумать, что воображение создало фэй для того, чтобы руководить этими философами\*.

В применении к Декарту эта критика преувеличена, и, несомненно, скажут, что мне следовало бы выбрать другой пример. Действительно, мы обязаны этому гениальному человеку столь многим, что о его заблуждениях мы должны говорить весьма осторожно. Но все же и он заблуждался лишь потому, что слишком торопился создавать системы; и я счел возможным ухватиться за этот случай, чтобы показать, как заблуждаются все эти мыслители, гордящиеся тем, что они больше обобщают, чем наблюдают.

Наиболее благоприятно для принятых ими принципов то обстоятельство, что иногда невозможно строго доказать их ложность. Это законы, которым, кажется, бог мог бы

---

\* Это не значит, что они лишены талантов. Иногда к ним можно было бы применить слова г-на де Бюффона насчет Барнета (Burnet): «Его книга написана изящно; он умеет ярко рисовать и изображать величественные картины и великолепные сцены. Его план обширен, но выполнение хромает из-за отсутствия достаточных средств; его рассуждения убоги, доказательства слабы, а уверенность так велика, что он лишает уверенности своего читателя» (т. 1, с. 180, in-4<sup>0</sup>; с. 263, in-12<sup>4</sup>).

отдать предпочтение; а если он мог, то, значит, и должен был сделать это немедленно, делает заключение философ, измеряющий божественную мудрость масштабом своей собственной мудрости.

При помощи подобных туманных рассуждений можно доказать все что угодно, а следовательно, нельзя ничего доказать. Я согласен, что бог мог сделать животных простыми машинами, но сделал ли он их такими? Будем наблюдать и делать умозаключения; этим мы должны ограничиться.

Мы видим тела, движение которых постоянно и единообразно; они не выбирают своего пути, они подчиняются получаемому извне толчку; ощущение было бы для них бесполезно, да они, впрочем, и не обнаруживают никаких признаков его; следовательно, они подчинены одним лишь законам движения.

Другие тела остаются прикрепленными к тому месту, где они зародились; они не должны ничего искать или избегать. Теплоты почвы достаточно, чтобы влить во все их части питающий их сок; они не имеют органов, чтобы судить о том, что годится для них; они не производят выбора; они прозябают.

Но животные сами заботятся о своем сохранении, они движутся по своей воле; они хватают то, что годится для них, отбрасывая и избегая всего того, что для них вредно; их действия управляются, по-видимому, теми же органами чувств, которые управляют нашими поступками. На каком основании можно было бы предположить, что их глаза не видят, уши не слышат — словом, что животные не ощущают?

Строго говоря, все это не есть настоящее доказательство. Когда речь идет об ощущениях, с очевидностью доказанными являются лишь те из них, которые сознает каждый человек. Но могу ли я сомневаться в ощущениях других людей на том основании, что мне лишь косвенно указано на них (*ne m'est qu'indiqué*)? Достаточно ли сказать, что бог мог создать автоматы, которые совершают посредством механического движения то, что я сам делаю сознательно?

На подобные сомнения остается ответить только презрением. Было бы нелепо искать повсюду очевидности; было бы иллюзией строить системы, не имея для них прочных оснований; философствовать — это значит найти золотую середину между обеими указанными крайностями.

Словом, животные обладают не только движением, но и еще чем-то. Это не простые автоматы — они ощущают.

## ГЛАВА II

### О ТОМ, ЧТО ЕСЛИ ЖИВОТНЫЕ ОЩУЩАЮТ, ТО ОНИ ОЩУЩАЮТ ТАК ЖЕ, КАК МЫ

Если бы взгляды г-на де Бюффона на природу животных, изложенные им в его «Естественной истории», составляли одно стройное и связное целое, было бы легко дать их краткое и точное резюме. Однако он выдвигает по всем этим вопросам столь различные принципы, что, хотя я не имею никакого желания уличить его в том, что он сам себе противоречит, я все же не в состоянии открыть такого устойчивого центра, к которому я мог бы отнести все его размышления.

Признаюсь, что сразу же наталкиваюсь на затруднения, ибо не могу понять, что он понимает под приписываемой им животным способностью ощущать, раз он, подобно Декарту, пытается объяснять механически все их действия.

Правда, нельзя сказать, что он не делает попытки объяснить свою мысль. Заметив, что «термин *ощущать*» включает в себе такое множество идей, что его не следует употреблять, не подвергнув предварительному анализу», он продолжает: «Если под ощущением мы будем понимать только осуществление акта движения в случае толчка или сопротивления, мы найдем, что растение, называемое *недотрогой* (*sensitive*), подобно животным, способно к такого рода ощущениям. Если, напротив, требуется, чтобы ощущать означало воспринимать и сравнивать восприятия, то мы не можем быть уверенными, что животные обладают такого рода ощущением» (in-4<sup>o</sup>, т. 2, с. 7; in-12, т. 3, с. 8 и 9). И Бюффон тут же отказывает в этом животным.

Этот анализ не дает того множества идей, которые он, казалось бы, обещает, однако он придает слову «ощущать» значение, которым оно, по-моему, не обладает. Ощущение и акт движения в случае толчка или сопротивления — две идеи, которых никогда не смешивали; и если не проводить различия между ними, то самая грубая материя окажется обладающей ощущением, от какой мысли г-н де Бюффон, конечно, очень далек. То, что мы испытываем, когда наши органы приводятся в движение воздействием предметов,

и есть собственно ощущение, и это впечатление предшествует акту сравнения. Если бы в данный момент я ограничился только одним ощущением, то я не сравнивал бы, а между тем ощущал. Это ощущение нельзя подвергнуть анализу; оно познается единственно путем осознания того, что происходит в нас. Следовательно, одно из двух: либо предложения «животные ощущают» и «человек ощущает» должны иметь один и тот же смысл, либо слово «ощущать» в применении к животным есть термин, с которым не связывают никакой определенной идеи.

Но г-н де Бюффон думает, что животные не обладают ощущениями, подобными нашим ощущениям, потому что, по его мнению, это чисто материальные существа\*. Он отказывает им также в ощущении, понимаемом в смысле акта восприятия и сравнения. Неужели, утверждая, что животные ощущают, он желает сказать только, что они движутся в результате какого-нибудь толчка или сопротивления? Анализ слова «ощущать» заставляет, по видимому, думать так.

По теории Декарта животным приписывались бы такого рода ощущения и считалось бы, что им приписывается только способность быть приводимыми в движение. Однако г-н де Бюффон не вправе смешивать понятие «двигаться» с понятием «ощущать». Он признает, что ощущения животных приятны или неприятны. Но испытывать удовольствие и страдание, несомненно, нечто иное, чем двигаться в результате какого-нибудь толчка.

Хотя я очень внимательно прочел труды этого писателя, мысль его осталась для меня неясной. Я нахожу, что он проводит различие между ощущениями и духовными ощущениями\*\*, что человеку он приписывает и те и другие, а животным только первые. Но сколько я ни размышляю над тем, что я испытываю в самом себе, я не могу принять

---

\* Он называет внутренними ощущения, свойственные человеку, и утверждает, что «животные не имеют подобных ощущений», что «эти ощущения не могут принадлежать материи и по природе своей не могут зависеть от телесных органов» (in-4<sup>o</sup>, т. 2, с. 442; in-12, т. 4, с. 170).

\*\* «Страдание, испытываемое ребенком в первое время и выражаемое плачем, есть, по-видимому, лишь ощущение тела, подобное ощущению животных, которые тоже скулят при рождении; ощущения же души начинают обнаруживаться лишь по истечении сорока дней. Действительно, смех и слезы порождаются двумя внутренними ощущениями, которые зависят от действия души» (in-4<sup>o</sup>, т. 2, с. 452; in-12, т. 4, с. 183).

вместе с ним этого различия. Я не ощущаю, с одной стороны, своего тела, а с другой — своей души; я ощущаю свою душу в своем теле; все мои ощущения кажутся мне лишь модификациями одной и той же субстанции, и я не знаю, что можно было бы понимать под «телесными ощущениями»<sup>5</sup>.

Впрочем, если бы мы даже допустили наличие обоих этих видов ощущений, то, по-моему, ощущения телесные никогда не производили бы изменений в душе, а душевные ощущения никогда не производили бы изменений в теле. Таким образом, в каждом человеке было бы два я, две личности, которые, не имея ничего общего в способе ощущения, не имели бы между собой никакого общения и из которых каждая ровно ничего не знала бы о том, что происходит в другой.

Единство личности необходимо предполагает единство ощущающего существа; оно предполагает одну простую субстанцию, различным образом модифицируемую в результате воздействий, испытываемых различными частями тела. Допущение одного я, составленного из двух ощущающих начал, одного протяженного, другого простого, представляет явное противоречие: по предположению это была бы только одна личность, в действительности их было бы две.

Однако г-н де Бюффон думает, что «внутренний человек двойствен», что он «состоит из двух различных по своей природе и противоположных по своему действию начал»: одного духовного, другого материального; что «легко, углубившись в самого себя, убедиться в существовании» того и другого и что из их борьбы вытекают все наши противоречия (in-4<sup>0</sup>, т. 4, с. 69, 71; in-12, т. 7, с. 98, 100).

Но трудно понять, как могут эти начала вступать в борьбу друг с другом, если, как он сам утверждает (in-4<sup>0</sup>, т. 4, с. 33, 34; in-12, т. 7, с. 46), материальное начало бесконечно подчинено духовному, если духовная субстанция повелевает им, если она уничтожает или порождает действие его; если материальное ощущение, производящее в животном все, производит в человеке лишь то, чему не ставит препятствий высшее ощущение; если материальное ощущение лишь средство или вторичная причина всех действий.

К счастью для своей гипотезы, г-н де Бюффон говорит несколькими страницами ниже (in-4<sup>0</sup>, с. 73, 74; in-12,

с. 104, 105), что «в пору детства господствует и действует почти непрерывно одно только материальное начало... что в молодости оно приобретает абсолютную власть и повелительно распоряжается всеми нашими способностями... что оно господствует с большей силой, чем когда бы то ни было». Но в таком случае это уже не средство, не вторичная причина, это уже не какое-то бесконечно низшее начало, делающее лишь то, что позволяет ему высшее начало, и человеку так трудно быть в мире с самим собой лишь потому, что он состоит из двух противоположных начал.

Не естественнее ли объяснять свойственные нам противоречия исходя из того, что в зависимости от возраста и обстоятельств мы усваиваем различные привычки, различные страсти, которые часто вступают в борьбу друг с другом и из которых некоторые осуждаются нашим разумом, формирующимся слишком поздно, чтобы быть в состоянии всегда легко победить их. Вот что во всяком случае я наблюдаю, когда я «углубляюсь в самого себя» \*.

В заключение скажем, что если животные ощущают, то они ощущают так же, как мы. Чтобы испаривать это, надо было бы объяснить, что значит ощущать иначе, чем мы, надо было бы суметь дать какое-нибудь представление о тех двух ощущающих началах, которые допускает г-н де Бюффон.

---

\* Некоторые древние философы признавали, подобно г-ну де Бюффону, два начала. Пифагорейцы допускали в человеке кроме разумной души материальную душу, похожую на душу, которую они приписывали животным, и обладавшую свойством ощущать. Они полагали, подобно ему, что вождения (*appétits*) и все то, что у нас есть общего с животными, свойственны этой материальной душе, которая известна под названием ощущающей души и которую можно назвать вместе с автором «Естественной истории» «внутренним материальным органом чувств» (*sens intérieur matériel*).

Но древние не думали, что у обоих этих начал диаметрально противоположная природа. Согласно их теории, разумная душа отличается от материальной души лишь количественным образом: это лишь более одухотворенная материя. Так, Платон, вместо того чтобы допускать несколько душ, допускал несколько частей в душе: одна есть седалище ощущения, она носит чисто материальный характер; другая есть чистый разум (*entendement*), она — седалище разума; третья есть смешанный дух, она придумана для связи между двумя первыми. Эта теория ошибочна, ибо здесь предполагается, что материя ощущает и мыслит; но ее не затрагивают только что выдвинутые мною возражения против признания двух различных по своей природе начал.

**О ТОМ, ЧТО Г-Н ДЕ БЮФФОН,  
ПРИНИМАЯ ГИПОТЕЗУ, СОГЛАСНО КОТОРОЙ  
ЖИВОТНЫЕ ЯВЛЯЮТСЯ ЧИСТО МАТЕРИАЛЬНЫМИ  
СУЩЕСТВАМИ, НЕ МОЖЕТ ОБЪЯСНИТЬ НАЛИЧИЯ  
У НИХ ОЩУЩЕНИЙ, КОТОРЫЕ ОН ИМ ПРИПИСЫВАЕТ**

Г-н де Бюффон думает, что действие предметов на наружные органы чувств животного производит вместе с тем и другое действие на внутренний материальный орган чувств — мозг; что в наружных органах чувств колебания (*ébranlements*) непродолжительны и, так сказать, мгновенны, но что внутренний материальный орган чувств обладает свойством сохранять продолжительное время полученные им колебания и воздействовать в свою очередь на нервы. Вот вкратце те механические законы, которые, согласно г-ну де Бюффону, заставляют двигаться животное и управляют его действиями. Животное не подчиняется другим законам, это чисто материальное существо; внутренний орган чувств есть единственная первооснова всех его действий (*le seul principe de toutes ses déterminations*) (*in-4<sup>o</sup>*, т. 4, с. 23 и сл.; *in-12*, т. 7, с. 31—50 и далее) \*.

Что касается меня, то, признаюсь, я не представляю себе связи между этими колебаниями и ощущениями. Нервы, приведенные в колебание внутренним органом чувств, который в свою очередь приведен в колебание наружными органами чувств, дают лишь идею движения; и весь этот механизм представляет лишь машину без души,

---

\* Иными словами, это механизм, придуманный картезианцами. Но эти колебания представляют собой старое заблуждение, опровергнутое Кенэ (*Quesnay*) в «Физическом опыте о животной экономии»<sup>6</sup>. «Некоторые физики,— говорит он,— полагали, что достаточно колебания нервов, вызванного предметами, касающимися органов тела, чтобы породить движение и ощущения в тех частях, в которых нервы приведены в колебание. Они представляют себе нервы в виде сильно натянутых струн, которые приводятся легким прикосновением в колебание на всем их протяжении. Подобное представление,— продолжает он,— могли составить себе философы, мало знакомые с анатомией... Но допущение подобного натяжения в нервах, делающего их столь способными к колебаниям и дрожаниям, представляет столь грубое заблуждение, что было бы смешно стараться серьезно опровергнуть его». Огромные познания г-на Кенэ в вопросах организации животных и философский дух, которыми проникнуты его сочинения по данному вопросу, придают им большую убедительность и авторитет, чем все то, что я мог бы сказать против этой теории колебаний. Поэтому вместо того, чтобы бороться с ней, я постараюсь лишь показать, что она ровно ничего не объясняет.



т. е. материю, которая, как признает г-н де Бюффон в одной из своих работ, не способна к ощущениям (in-4<sup>o</sup>, т. 2, с. 3 и 4; in-12, т. 3, с. 4). Но тогда я спрашиваю, как может он допустить в другом месте, что чисто материальное животное способно ощущать?

Напрасно апеллирует он (in-4<sup>o</sup>, т. 4, с. 44; in-12, т. 7, с. 57, 58) к непобедимому природному отвращению животных к некоторым вещам, к их постоянному и решительному стремлению к другим вещам, к их способности немедленно и без колебаний отличать то, что им полезно, от того, что вредно. Это показывает, что он не может не признать силу доводов, доказывающих, что они обладают ощущением. Но он никогда не сможет доказать, что ощущение является исключительно результатом движения, которое передается от наружных органов чувств к внутреннему органу чувств и которое, отражаясь от внутреннего органа чувств, передается к наружным органам чувств. Недостаточно доказать, с одной стороны, что животные обладают ощущениями, и предположить, с другой, что они чисто материальные существа; надо еще объяснить оба этих положения друг другом. Г-н де Бюффон не сделал этого и даже не пытался сделать; впрочем, сделать это невозможно. Между тем он убежден, что его гипотезу невозможно подвергнуть сомнению. Каковы же доводы, которым надлежит столь удачно устранить эти сомнения?

#### ГЛАВА IV

**О ТОМ, ЧТО ЕСЛИ ИСХОДИТЬ ИЗ ПРЕДПОЛОЖЕНИЯ,  
СОГЛАСНО КОТОРОМУ ЖИВОТНЫЕ ОКАЗЫВАЮТСЯ  
ОДНОВРЕМЕННО И ЧИСТО МАТЕРИАЛЬНЫМИ,  
И ОБЛАДАЮЩИМИ ОЩУЩЕНИЯМИ СУЩЕСТВАМИ,  
ТО ОНИ НЕ МОГЛИ БЫ ЗАБОТИТЬСЯ  
О САМОСОХРАНЕНИИ, НЕ ОБЛАДАЙ ОНИ  
СВЕРХ ТОГО СПОСОБНОСТЬЮ К ПОЗНАНИЮ**

Невозможно представить себе, чтобы один лишь механизм мог управлять действиями животных. Легко понять, что колебание, сообщенное наружным органам чувств, передается внутреннему органу чувств, что здесь оно сохраняется более или менее продолжительное время, что отсюда оно распространяется по телу животного и сообщает ему движение. Но это пока еще какое-то

неуверенное (*incertain*) движение, своего рода судорога. Остается объяснить еще решительные (*déterminés*) движения животного, те движения, которые побуждают его так уверенно избегать того, что ему вредно, и искать то, что ему полезно. Здесь для управления самим действием внутреннего органа чувств и для сообщения телу различных в зависимости от различной обстановки движений абсолютно необходимо познание.

Г-н де Бюффон не думает этого, и «если по этому вопросу всегда были сомнения», то он льстит себя надеждой «устранить их и даже прийти к твердому убеждению, пользуясь установленными им принципами» (*in-4<sup>0</sup>*, т. 4, с. 35, 36 и т. д.; *in-12*, т. 7, с. 48, 49 и т. д.):

Он различает, таким образом, два рода ощущений: одни относятся к познанию — это осязание, зрение; другие относятся к инстинкту, к вожделению — это вкус, обоняние. Опираясь на свое учение о колебаниях, г-н де Бюффон утверждает, что движение может быть неопределенным, когда оно вызывается ощущениями, не относящимися к инстинкту; но он уверяет, не приводя, впрочем, никаких доказательств этого, что оно будет определенным, если впечатление происходит от ощущений, относящихся к инстинкту. Он уверяет, например, что животное в момент своего рождения предупреждается обонянием о наличии пищи и о месте нахождения ее, когда орган обоняния приведен в колебание запахом молока. Путем подобных уверений он, как ему кажется, приводит своего читателя к твердому убеждению.

Философы привыкли думать, будто они справляются с возражениями, когда они могут ответить на них словами, которые обыкновенно выдаются и принимаются за доводы. Таковы слова «инстинкт», «вожделение». Но если мы исследуем, как могли получить распространение подобные слова, то убедимся в недостаточной основательности теорий, началами которых они являются.

Философы, не умея проследить происхождения наших первых привычек, оказались не в состоянии объяснить большинство наших движений и сделали вывод: «Они даны от природы и носят механический характер».

Эти привычки ускользнули от их наблюдений потому, что они образовались в такую пору, когда мы еще не были способны размышлять над самими собой. Таковы привычки осязать, видеть, слышать, обонять, избегать того, что вредно, хватать то, что полезно, питаться, т.е. привычки,

содержащие в себе наиболее необходимые для сохранения животного движения.

Находясь в таком неведении, люди решили, что желания, связанные с телесными потребностями, отличаются от других желаний своей природой, хотя в действительности они отличаются от них лишь своим предметом. Им дали название вожделений (*appétits*) и приняли в качестве бесспорного принципа, что человек, подчиняющийся своим вожделениям, следует лишь импульсам чистого механизма или в лучшем случае ощущения, лишенного познания, и, несомненно, именно это выражают словами «действовать инстинктивно» \*. Тотчас же отсюда умозаключили, что в этом отношении мы совершенно материальны и что если мы способны руководиться в своих поступках познанием, то лишь потому, что кроме материального, вожделяющего начала в нас имеется высшее, желающее и мыслящее начало.

Если предположить все это, то человек станет, очевидно, заботиться о самосохранении, даже если он будет обладать одним только вожделяющим началом; следовательно, можно отнять у животных познание и представить себе, однако, что они будут обладать уверенными движениями. Для этого достаточно представить себе, что *впечатление происходит от ощущений, относящихся к вожделению*; действительно, если вожделение так часто управляет нашими поступками, то оно всегда сможет управлять действиями животных.

Таким образом, если спросить, почему действие зрения на внутренний орган чувств сообщает животному только неуверенные движения, то причина этого оказывается ясной и убедительной: дело в том, что *чувство зрения не относится к инстинкту*. А если спросить, почему действие обоняния на внутренний орган чувств сообщает животному, наоборот, уверенные движения, то и на это не труднее ответить: дело в том, что *чувство обоняния относится к инстинкту* \*\*.

Вот как, думаю я, создался этот философский язык.

---

\* Слово «инстинкт» по своей этимологии эквивалентно слову «импульс».

\*\* Г-н де Бюффон не приводит других доказательств этого. Я же со своей стороны думаю, что оба этих чувства сами по себе порождают лишь неуверенные движения. Глаза не могут руководить новорожденным животным, когда оно еще не научилось видеть; если же обоняние начинает с ранних пор руководить им, то потому, что оно скорее воспринимает уроки осознания.

Стремясь сообразоваться с ним, г-н де Бюффон и говорит, что обоняние не нуждается в обучении, что это чувство, у животных первое и что оно одно могло бы заменить им все прочие чувства (in-4<sup>0</sup>, т. 4, с. 50; in-12, т. 7, с. 43, 70).

Мне кажется, что он пришел бы совсем к другим выводам, если бы применил к обонянию те принципы, которыми он пользуется, трактуя зрение: здесь как раз и следовало бы дать обобщение.

Животное, согласно этим принципам, на первых порах видит все в себе самом, потому что образы предметов находятся в его глазах \*. Но г-н де Бюффон, несомненно, согласится с тем, что созданные световыми лучами образы — это лишь колебания, вызванные в зрительном нерве, подобно тому как обонятельные ощущения представляют собой лишь колебания, вызванные в нерве, являющемся местопребыванием запахов. В таком случае мы можем поставить на место образов колебания, и, рассуждая относительно обоняния так, как он рассуждал относительно зрения, мы можем сказать, что колебания находятся лишь в носу и что, следовательно, животное ощущает лишь в самом себе все пахнущие предметы.

Но, возразит он, обоняние у животных значительно превосходит прочие ощущения; оно наименее «тупое» (*obtus*) из всех ощущений. Однако так ли это? Подтверждает ли опыт столь общее утверждение? Разве у некоторых животных не имеет преимущества зрение, у других — осязание и т. д.? Впрочем, самое большее, что можно было бы заключить из этого предположения, — это то, что из всех ощущений обоняние является таким, в котором колебания происходят легче и сильнее всего; но если эти колебания и происходят легче и сильнее, то это не значит, что они тем самым скорее показывают место нахождения предметов. Разве глаза, которые впервые открылись бы для света, не видели бы тоже всего в себе, даже если бы они были гораздо менее «тупы», чем тончайшее обоняние \*\*.

---

\* «Без осязания все предметы казались бы нам находящимися в наших глазах, потому что образы этих предметов находятся здесь в действительности, и на ребенка, который ничего еще не осязал, это должно производить такое же впечатление, как если бы все предметы находились в нем самом» (in-4<sup>0</sup>, т. 3, с. 312; in-12, т. 6 с. 11, 12).

\*\* Слово «тупой» объясняет, почему обоняние не сообщает уверенных движений новорожденному ребенку. Дело в том, говорят нам, что это чувство «более «тупо» у человека, чем у животного» (in-4<sup>0</sup>, т. 4, с. 35; in-12, т. 7, с. 48, 49). Но «тупо» ли это чувство или нет, в нем нет ничего такого, что могло бы заставить предполагать, что где-то имеется пища:

Однако раз довольствуются повторением слов «инстинкт», «вожделение» и придерживаются по этому вопросу общераспространенных предрассудков, то причины действий животных остается искать лишь в механизме. Так поступает и г-н де Бюффон, но, по-моему, его рассуждения доказывают недостаточность его принципов. Я приведу два примера этого.

Предположив «собаку, которая, несмотря на испытываемый ею сильный голод, по-видимому, не осмеливается дотронуться и действительно не дотрагивается до того, что могло бы утолить его, но в то же время делает множество движений для получения пищи из рук своего хозяина», он различает во внутреннем органе чувств этого животного три колебания. Первое вызывается чувством голода, и оно, по словам г-на де Бюффона, побудило бы собаку наброситься на добычу, но ее удерживает от этого другое колебание — именно колебание, вызванное болью от ударов, которые она получала всякий раз, когда хотела завладеть этой добычей. Вследствие этого собака остается в равновесии, ибо эти два колебания, говорят нам, представляют собой две равные и противоположно направленные силы, взаимно уничтожающие друг друга. Но тут появляется третье колебание — именно то, которое происходит, когда хозяин предлагает собаке кусок, являющийся предметом ее вожделений: «Так как это третье колебание не уравнивается ничем противоположным, то оно становится определяющей причиной движения» (in-4<sup>o</sup>, т. 4, с. 38 и т. д.; in-12, т. 7, с. 53 и т. д.).

Замечу сначала, что если в этом, как уверяет г-н де Бюффон, заключается все то, что происходит в собаке, то она не испытывает ни удовольствия, ни страдания, ни ощущения: налицо имеется лишь движение, которое называют колебанием внутреннего материального органа чувств и о котором нельзя составить себе никакого представления. Но если животное не испытывает ощущения, то оно не заинтересовано ни в том, чтобы наброситься на добычу, ни в том, чтобы удержаться от этого.

Во-вторых, я готов признать, что если бы собака, подобно шару, получала толчки от двух равных и диаметрально противоположных сил, то она оставалась бы неподвижной и начала бы двигаться лишь тогда, когда одна из этих двух сил стала бы большей. Но прежде чем предполагать, что эти колебания порождают противоположные побуждения, следовало доказать, что каждое из

них порождает определенные побуждения, — предосторожность, о которой забыл г-н де Бюффон.

Наконец, на мой взгляд, удовольствие и страдание — это единственные вещи, которые могут уравновесить друг друга, и животное находится в нерешительности или принимает решение лишь потому, что оно сравнивает испытываемые им ощущения и составляет суждение о том, на что оно может надеяться или чего оно должно опасаться. Это объяснение, скажет г-н де Бюффон, банально. Я согласен с этим, но во всяком случае оно обладает тем преимуществом, что его можно понять.

Другой пример нам представит объяснение г-ном де Бюффоном работы пчел. У этого объяснения имеется только один недостаток, а именно: оно рисует вещи совершенно обратно тому, что показывают наблюдения.

Я готов признать вместе с ним, что работа десяти тысяч автоматов будет носить упорядоченный характер, как он это предполагает (in-4<sup>o</sup>, т. 4, с. 98; in-12, т. 7, с. 140), если только будут выполнены нижеследующие условия: 1) внешняя и внутренняя форма всех индивидов в точности одинакова; 2) движение их равно и одинаково; 3) все они действуют друг на друга с одинаковой силой; 4) все они начинают действовать в один и тот же момент; 5) все они продолжают постоянно действовать вместе; 6) все они определены к выполнению одного и того же действия и притом к выполнению его лишь в одном месте.

Но эти условия не будут, очевидно, выполнены в точности, если мы на место этих десяти тысяч автоматов подставим десять тысяч пчел, и я не понимаю, как г-н де Бюффон не заметил этого. Неужели так трудно убедиться в том, что внешняя и внутренняя форма десяти тысяч пчел не может быть в точности одинакова; что у них не может быть одинакового и равного движения одинаковой силы; что так как они не рождаются и не испытывают превращения все в один и тот же момент, то они не действуют постоянно все вместе и, наконец, что они не только не определены к выполнению действия в данном ограниченном месте, но, наоборот, часто разлетаются в разные стороны?

Словом, весь этот придуманный г-ном де Бюффоном механизм не объясняет ровно ничего\*, наоборот, он

---

\* Недавно перевели «рассуждение» г-на Галлера о раздражимости<sup>7</sup>. Этот мудрый наблюдатель природы, умеющий обобщать открытые им

предполагает то, что требуется доказать. Оперировав туманными идеями инстинкта, вожделения, колебания, г-н де Бюффон в действительности показывает, сколь необходимо приписать животным некоторую степень познания, соразмерную их потребностям.

Существуют три взгляда на животных. Обыкновенно думают, что они ощущают и мыслят; схоластики утверждали, что они ощущают, но не мыслят, а картезианцы принимают их за лишённые ощущений автоматы. Можно было бы сказать, что г-н де Бюффон, не считая возможным для себя высказаться в пользу одного из этих взглядов, не задевая сторонников двух других, решил заимствовать кое-что от каждого из них: утверждать вместе с большинством людей, что животные ощущают, со схоластиками — что они не мыслят, а с картезианцами — что их действия подчинены чисто механическим законам.

## ГЛАВА V

### О ТОМ, ЧТО ЖИВОТНЫЕ ПРОИЗВОДЯТ СРАВНЕНИЯ, СОСТАВЛЯЮТ СУЖДЕНИЯ, ЧТО ОНИ ОБЛАДАЮТ ИДЕЯМИ И ПАМЯТЬЮ

Мне легко доказать, что животные обладают всеми этими способностями. Для этого мне достаточно лишь последовательно рассуждать согласно принципам самого г-на де Бюффона.

«Неодушевленная материя, — говорит он, — не обладает ни чувством, ни ощущением, ни сознанием существования;

---

принципы и умеющий в особенности — вещь более редкая и более трудная — ограничивать их, целиком отвергает бюффоновскую гипотезу колебаний. Он не думает, чтобы можно было открыть принципы способности ощущать (*sensibilité*). «Все, что можно сказать по этому вопросу, — говорит он, — ограничивается догадками, которых я лично не рискну высказать, ибо я совершенно неспособен проповедовать то, чего я не знаю, а тщеславная мысль желать руководить другими на путях, где сам ничего не видишь, кажется мне последней степенью невежества». Но напрасно начиная с Бэкона требуют, чтобы производили больше опытов, чтобы остерегались чрезмерно обобщать принципы, чтобы избегали необоснованных гипотез: Бэконы и Галлеры не помешают современным физикам составлять или возрождать негодные системы. Вопреки им наш просвещенный век будет встречать с одобрением разные фантастические теории, и на долю потомства останется отвергнуть все эти заблуждения и произнести приговор над теми, кто признал их.

Г-н Галлер убедительно опроверг бюффоновскую теорию происхождения животных в одном переведенном в 1751 г. «Предисловии».

приписывать ей какие-нибудь из этих способностей значило бы приписывать ей способность мыслить, действовать и ощущать почти в том же самом порядке и тем же самым способом, каким мы сами мыслим, действуем и ощущаем» (in-4<sup>0</sup>, т. 2, с. 4; in-12, т. 3, с. 4).

Но ведь он приписывает животным чувство, ощущение и сознание существования (in-4<sup>0</sup>, т. 4, с. 41; in-12, т. 7, с. 69; 70). Следовательно, они мыслят, действуют и ощущают почти в том же порядке и тем же способом, каким мы сами мыслим, действуем и ощущаем. Это доказательство убедительно, но вот и другое.

Согласно г-ну де Бюффону (in-4<sup>0</sup>, т. 3, с. 307; in-12, т. 6; с. 5), ощущение, благодаря которому мы видим предметы простыми и прямыми, является лишь суждением нашей души, вызванным осязанием, и если бы мы были лишены осязания, то глаза обманывали бы нас не только относительно расположения, но и относительно числа предметов.

Он полагает далее, что наши глаза, когда они, впервые раскрывшись, подвергаются действию света, видят предметы лишь находящимися в самих глазах. Он не объясняет, каким образом они научаются видеть предметы находящимися вовне, но это может быть, даже согласно его собственным принципам, лишь «результатом суждения души, порожденного осязанием».

Следовательно, предположить, что животные не обладают душой, что они не производят сравнений, не составляют суждений, — это значит предположить, что они видят все предметы находящимися в их глазах, что они видят их двойными и перевернутыми.

Г-н де Бюффон вынужден сам признать, что они, подобно нам, видят лишь потому, что «благодаря повторным актам они присоединили к впечатлениям чувства зрения впечатления чувства вкуса, обоняния или осязания» (in-4<sup>0</sup>, т. 4, с. 38; in-12, т. 7, с. 52).

Но напрасно он избегает того, чтобы сказать, что они производят сравнения и составляют суждения. Действительно, либо слово «присоединять» ничего не означает, либо оно означает здесь то же самое, что производить сравнения и составлять суждения.

Таким образом, для того чтобы животное воспринимало цвета, звуки и запахи как нечто находящееся вне его, требуются три вещи: во-первых, чтобы оно осязало предметы, вызывающие у него эти ощущения; во-вторых, чтобы оно сравнивало зрительные, слуховые и обонятель-



ные впечатления с осязательными ощущениями; в-третьих, чтобы оно составило суждение, что цвета, звуки и запахи находятся в предметах, которые оно схватывает. Если бы оно осязало предметы, не производя никакого сравнения, не составляя никакого суждения, то оно продолжало бы видеть, слышать, обонять их только как нечто находящееся в нем самом.

Но всякое животное, производящее эти операции, обладает идеями. Действительно, согласно г-ну де Бюффону, идеи представляют собой лишь ощущения, подвергнутые сравнению, или ассоциации ощущений (in-4<sup>0</sup>, т. 4, с. 41; in-12, т. 7, с. 57), или, выражаясь более ясно, животное обладает идеями, потому что оно обладает ощущениями, представляющими ему внешние предметы и их отношения к животному.

Животное обладает, далее, памятью. Действительно, чтобы усвоить привычку составлять с такой точностью и уверенностью суждения на основании обоняния, зрения и т. д., оно должно было сравнивать суждения, составленные им при одних обстоятельствах, с суждениями, составленными при других обстоятельствах. Одно-единственное суждение не дало бы ему всего того опыта, на который оно способно; следовательно, сотое суждение тоже не дало бы ему этого опыта, если бы у него не осталось никакого воспоминания о других суждениях: сотое суждение осталось бы для данного животного таким, как если бы оно было первым и единственным\*.

Поэтому г-н де Бюффон признает у животных особого рода память. «Она заключается лишь в воспроизведении (renouvellement) ощущений, или, вернее, породивших их колебаний; она вызывается лишь воспроизведением внутреннего материального чувства; он называет ее припоминанием (reminiscence)» (in-4<sup>0</sup>, т. 4, с. 60; in-12, т. 7, с. 85).

Но если бы припоминание представляло собой лишь

---

\* «Страсти у животного, — говорит г-н де Бюффон, — основываются на чувственном опыте, т. е. на повторении актов страдания и удовольствия и на возобновлении прошлых ощущений того же самого рода...» Признаюсь, мне трудно понять это определение опыта. Но Бюффон продолжает: «Природное мужество наблюдается у животных, которые чувствуют свои силы, т. е. испытали их, измерили и нашли большими, чем силы других животных» (in-4<sup>0</sup>, т. 4, с. 80; in-12, т. 7, с. 114). Чем больше вдумываешься в эти слова, тем больше убеждаешься, что они предполагают суждения и память, ибо измерять — значит судить, а если бы животные не вспоминали, что они нашли свои силы большими, то они не обладали бы тем мужеством, которое в них предполагается.

воспроизведение некоторых движений, то можно было бы утверждать, что и часы обладают способностью припоминания; если же оно есть лишь воспроизведение ощущений, то оно бесполезно для животного. Г-н де Бюффон сам дает доказательство этого, когда он говорит, что «если бы память заключалась только в воспроизведении прошлых ощущений, то эти ощущения представились бы нашему внутреннему чувству, не оставляя в нем определенного отпечатка»; что «они представились бы без всякого порядка, без связи между собой» (in-4<sup>o</sup>, т. 4, с. 56; in-12, т. 7, с. 78). Но какая была бы польза от памяти, которая воспроизводила бы ощущения в беспорядке, без связи и не оставляя определенного отпечатка? Между тем только такую память он приписывает животным.

Он не приписывает иной памяти даже спящему человеку. Действительно, стремясь получить «новый довод против наличия разума и памяти у животных», он пытается доказать, что сновидения совершенно независимы от души, что они являются исключительно результатом «материального припоминания» и что «они находятся целиком во внутреннем материальном чувстве». Вот как он это доказывает (in-4<sup>o</sup>, т. 4, с. 61; in-12, т. 7, с. 86).

«Слабоумные, — говорит он, — душа которых бездейственна, имеют, подобно прочим людям, сновидения; таким образом, сновидения бывают независимо от души, ибо у слабоумных душа ничего не производит».

У слабоумных душа бездейственна, она ничего не производит. Это утверждение показалось, должно быть, весьма очевидным г-ну де Бюффону, ибо он ограничивается тем, что бездоказательно высказывает его. А между тем именно их душа осязает, видит, обоняет и приводит в движение их тела соответственно их потребностям.

Но, убежденный в том, что он нашел уже случаи сновидений, в которых не принимает участия душа, он вскоре начинает считать доказанным, будто она вообще не производит сновидений и будто, следовательно, все они находятся лишь во внутреннем материальном чувстве. Он придерживается того принципа, что в сновидения не входят никакие идеи, никакие сравнения, никакие суждения, и выставляет этот принцип с такой уверенностью, несомненно, потому, что в своих сновидениях не замечает ничего подобного. Но это доказывает только, что его сновидения не похожи на сновидения других людей.

Как бы то ни было, на мой взгляд, г-н де Бюффон сам доказал, что животные производят сравнения, составляют суждения, обладают идеями и памятью.

## ГЛАВА VI

### РАЗБОР СООБРАЖЕНИЙ Г-НА ДЕ БЮФФОНА ОТНОСИТЕЛЬНО ОРГАНОВ ЧУВСТВ

Философы, полагающие, что животные мыслят, выдвинули множество доводов для доказательства своего взгляда, но от них ускользнул самый убедительный из них. Находясь под влиянием предрассудка, будто нам достаточно открыть глаза, чтобы видеть так, как мы видим, они не сумели выделить тех операций, которые совершают души животных, когда они пользуются своими органами чувств. Они полагали, что даже мы пользуемся своими органами чувств механически и инстинктивно, и тем дали сильное оружие в руки лиц, утверждающих, что животные — простые автоматы.

Мне кажется, что если бы г-н де Бюффон более глубоко исследовал вопрос об ощущениях, то он не потратил бы столько усилий для механического объяснения действий животных. Поэтому, чтобы не оставить никаких сомнений насчет сущности его гипотезы, следует рассеять все заблуждения, которые привели его к ней или по крайней мере скрыли от него истину. Кроме того, именно эта часть его труда, если верить некоторым лицам, была положена в основу «Трактата об ощущениях».

Первое исследуемое им ощущение — это зрение. После описания некоторых анатомических частности, не имеющих значения для рассматриваемого мною вопроса, он заявляет, что ребенок первоначально видит все предметы двойными и перевернутыми (in-4<sup>o</sup>, т. 3, с. 307; in-12, т. 6, с. 4, 5).

Таким образом, по его мнению, глаза сами по себе видят предметы; они видят удвоенное количество их по сравнению с тем, когда они получали уроки от осязания; они воспринимают величины, фигуры, положения; они заблуждаются лишь насчет числа и расположения предметов; и если осязание необходимо для их обучения, то не столько для того, чтобы научить их видеть, сколько для того, чтобы научить их избегать ошибок, в которые они впадают.

Беркли придерживался на этот счет другого взгляда, и г-н Вольтер прибавил новые доводы в пользу теорий этого англичанина \*. Оба они заслуживали того, чтобы г-н де Бюффон показал, в чем они ошибаются, а не ограничился утверждением, что глаза от природы видят предметы.

Для большинства читателей эта гипотеза не нуждается в доказательствах, ибо она вполне соответствует нашим предрассудкам. Всегда будет трудно представить себе, чтобы глаза могли видеть цвета, не видя протяжения; но если они видят протяжения, то видят и величины, фигуры и положения.

Однако глаза сами по себе не замечают ничего подобного, и, следовательно, они не могут впасть в те заблуждения, которые им приписывает г-н де Бюффон. Так, слепой Числьдена никогда не заявлял, что он видит предметы двойными и в положении, отличном от того, в котором их осязает.

Но, скажут нам (in-4<sup>o</sup>, т. 3, с. 308, 309; in-12, т. 4, с. 67), изображения, получающиеся на сетчатке, перевернуты, и каждое из них повторяется в каждом глазу. На это я отвечу, что там нет вовсе изображения. Однако их можно видеть, возразят мне и в доказательство сошлются на опыт с камерой-обскурой. Все это ровно ничего не доказывает; действительно, там, где нет цветов, нет изображений, но на сетчатке и на экране камеры-обскуры вовсе не имеется цветов, точно так же как их нет у предметов. Последние

---

\* «Безусловно, следует, — говорит он, — прийти к выводу, что расстояния, величины, положения не являются, собственно говоря, видимыми вещами, т. е. не являются собственными и непосредственными объектами зрения. Собственным и непосредственным объектом зрения является лишь окрашенный свет; все остальное мы начинаем ощущать лишь мало-помалу и благодаря опыту. Мы научаемся видеть в точности так, как мы научаемся говорить и читать. Разница заключается лишь в том, что искусство видеть является более легким и что природа — общий учитель для всех нас.

Внезапные, почти единообразные суждения, составляемые в известном возрасте нашими душами насчет расстояний, величин, положений, заставляют нас думать, будто достаточно открыть глаза, чтобы начать видеть таким образом, каким мы видим. Мы ошибаемся; для этого необходима помощь других ощущений (какого-нибудь другого ощущения). Если бы люди обладали только зрением, у них не было бы никакого способа узнать протяжения в длину, ширину и глубину, чистый дух тоже, может быть, не мог бы узнать его, если бы бог не открыл ему этого. В нашем разуме (entendement) очень трудно отделить протяжение какого-нибудь предмета от окраски этого предмета. Мы видим всегда лишь протяженные вещи, и благодаря этому мы все склонны думать, что видим в действительности протяжение» («Филос[офия] Ньют[она]», гл. 7)<sup>8</sup>.

обладают лишь свойством отражения световых лучей; а, согласно принципам самого г-на де Бюффона, в сетчатке имеется лишь некоторое колебание, но колебание — это не цвет, и оно может быть лишь окказиональной причиной<sup>9</sup> некоторой модификации души.

Пусть физическая причина ощущения будет двойной; пусть лучи действуют в порядке, обратном расположению предметов; но это нисколько не доказывает того, что в душе имеется двойное и перевернутое ощущение; она может испытывать лишь некое состояние, которое само по себе не связано ни с каким пространственным положением. Только орган осязания учит глаза распространять это ощущение по пробегаемой им поверхности, а когда они уже научились этому, они не видят предметы ни двойными, ни перевернутыми — они с неизбежностью воспринимают окрашенные величины в том же числе и в том же положении, в каком осязание воспринимает тактильные величины. Странно, что сочли необходимой помощь осязания, чтобы научить глаза избавиться от двух заблуждений, в которые они никак не могут впасть.

Несомненно, спросят, как может, согласно моим принципам, случиться, что иногда мы видим предметы двойными. Это нетрудно объяснить.

Когда осязание обучает глаза, оно заставляет усвоить привычку направлять оба глаза на один и тот же предмет, видеть по направлению прямых, соединяющихся в одном и том же месте, относить к одному и тому же месту одно и то же ощущение, и поэтому они видят один предмет.

Но если в дальнейшем какая-либо причина будет мешать обеим этим прямым соединиться, то они будут заканчиваться в различных местах. Тогда каждый глаз будет продолжать видеть один и тот же предмет, потому что оба они усвоили привычку относить вовне одно и то же ощущение, но они будут видеть предметы двойными, ибо они уже не смогут относить это ощущение к одному и тому же месту. Это происходит, например, когда мы надавливаем на угол глаза.

Словом, если глаза видят предметы удвоенными, то потому, что они составляют суждения на основании привычек, усвоенных ими благодаря осязанию, и нельзя согласиться с г-ном де Бюффоном, будто опыт косоглазого человека, который сначала видел предметы удвоенными, а потом уже не допускал этой ошибки, «с очевидностью доказывает, что в действительности мы видим предметы

удвоенными и что лишь благодаря привычке мы составляем о них правильное суждение» (in-4<sup>o</sup>, т. 3, с. 311; in-12, т. 6, с. 10). Этот опыт доказывает только, что названный человек перестал косить или что его глаза научились видеть соответственно своему расположению.

Таковы взгляды г-на де Бюффона по вопросу о зрении. Перейду теперь к тому, что он говорит о слухе.

Указав, что слух не дает никакого представления о расстоянии, он замечает, что когда ударяют по звучащему телу, то звук повторяется, подобно колебаниям. Это бесспорно. Но из этого он умозаключает, что мы от природы должны слышать несколько отдельных звуков и что лишь привычка заставляет нас думать, будто мы слышим только один звук. В доказательство этого он рассказывает о том, что однажды произошло с ним. Когда он лежал в постели и дремал, он услышал бой стенных часов и насчитал пять часов, хотя был только один час и часы в действительности не пробили больше, ибо механизм их был исправен. После «секундного размышления» он пришел к выводу, что он оказался в положении человека, «который впервые услышал бы звуки» и который, не зная того, что один удар должен вызвать только один звук, «судил бы о смене различных звуков без всякой предвзятости и каких-либо правил на основании одного только впечатления, производимого ими на орган слуха; а в этом случае он действительно услышал бы столько отдельных звуков, сколько имеется в звучащем теле последовательных колебаний» (in-4<sup>o</sup>, т. 3, с. 336; in-12, т. 6, с. 47).

Звуки повторяются, подобно колебаниям, т. е. непрерывно. Между колебаниями нет заметных интервалов; между звуками нет промежутков тишины, вот почему звук кажется непрерывным, и я не думаю, чтобы здесь нужно было искать каких-то особых загадок. Г-н де Бюффон ранее предположил, что глаз от природы видит предметы, знанием которых он обязан лишь привычкам, усвоенным им благодаря осязанию, а теперь он предполагает, что ухо обязано привычке ощущением, отличным от того, которое оно имеет от природы. Приведенный им опыт не доказывает ровно ничего, потому что он дремал, когда производил его. Я не понимаю, почему это состояние дремоты поставило его в положение человека, который впервые услышал бы звуки. Если это является средством избавиться от наших привычек и открыть, на что мы были способны до усвоения

их; то надо полагать, что недостатком метафизиков было до сих пор то, что они слишком много бодрствовали; впрочем, это не помешало им грезить наяву, и грезы эти, можно сказать, часто не содержат никаких идей.

Глубокий сон — это отдых всех наших способностей, всех наших привычек. Дремота, полусон есть полуотдых наших способностей; она не позволяет им действовать со всей их силой, и если полное пробуждение возвращает нам все наши привычки, то полупробуждение возвращает нам их частично; значит, в состоянии дремоты мы не избавляемся от них.

Другие частные соображения г-на де Бюффона о слухе не имеют никакого отношения к разбираемому мною вопросу. Мне остается рассмотреть то, что он говорит об ощущениях вообще.

Сделав несколько замечаний о физической стороне ощущения и об органе осязания, дающем точные идеи о форме тела лишь потому, что он состоит из подвижных и гибких частей, он берется объяснить «первые движения, первые ощущения и первые суждения человека, тело и органы которого идеально сформированы, но который пробудился бы совершенно новым для самого себя и для всего, что его окружает» (in-4<sup>o</sup>, т. 3, с. 367; in-12, т. 6, с. 88) <sup>10</sup>.

Этот человек — чаще выступающий, как мы увидим, вместо г-на де Бюффона, чем г-н де Бюффон выступает вместо него, — сообщает нам, что первое мгновение его жизни было «полно радости и тревоги». Но можем ли мы верить ему в этом? Радость — это ощущение, испытываемое нами, когда мы чувствуем себя лучше, нежели чувствовали себя раньше, или по крайней мере так же хорошо и когда мы находимся в таком состоянии, в каком мы могли бы желать находиться. Радость, следовательно, может испытывать только тот, кто уже прожил несколько моментов и кто сравнил пережитые им состояния. Тревога есть результат страха и недоверия, т. е. чувств, предполагающих знания, которыми, несомненно, еще не обладает этот человек.

Если он заблуждается, то не потому, что он еще не размышлял над самим собой. Он замечает, что он не знал, кто он такой, где он находится, откуда он явился. Все это совершенно преждевременные размышления; было бы лучше, если бы он сказал, что он еще не занимался всем этим.

Открыв глаза, он тотчас же увидел «свет, небесный свод, зелень земли, хрусталь вод» и решил, что все эти предметы находятся в нем и составляют часть его самого. Но каким образом его глаза научились различать все эти предметы? А если он их различает, то как он может думать, что они составляют часть его самого? Некоторым лицам было трудно понять, что статуя, обладающая только зрительным ощущением, могла считать себя только светом и цветом; гораздо труднее представить себе, что человек г-на де Бюффона, так хорошо отличающий предметы друг от друга, не умеет отличать их от самого себя.

Однако, убежденный в том, что все находится в нем, т. е., согласно г-ну де Бюффону, на сетчатке его глаз, — ибо здесь находятся изображения — этот человек «поворачивает глаза к светоносному светилу». Это тоже очень трудно представить себе. Разве поворачивать глаза к какому-нибудь предмету не значит искать его вне себя? Разве он может знать, что значит направлять свои глаза скорее одним способом, чем другим? Чувствует ли он потребность в этом? Знает ли он даже, что у него есть глаза? Заметьте, что этот человек движется, не имея никаких оснований двигаться. Свою статую я заставил действовать иначе. По словам г-на де Бюффона, яркий свет раздражает человека, и он закрывает глаза, думая, что утратил все свое бытие, он чувствует себя удрученным, охваченным изумлением. Эта удрученность имеет основания, но она доказывает, что первое мгновение не могло быть «полным радости». Действительно, если удрученности должно предшествовать утраченное приятное ощущение, то радости должно предшествовать неприятное ощущение, от которого избавились.

Находясь в этом удрученном состоянии и неизвестно почему держа глаза все время закрытыми, «он слышит вдруг» пение птиц, шум ветра. Он долго прислушивается и вскоре убеждается, что «эта гармония есть он сам» (in-4<sup>o</sup>, т. 3, с. 365; in-12, т. 6, с. 89). Но слово «прислушивается» неточно, ибо это выражение предполагает, что он не смешивает звуков с самим собой. Кроме того, можно думать, что он колеблется, убеждаясь в том, что эта гармония есть он сам, ибо он прислушивается долго. Он должен был сразу подумать так, а не стараться убедить себя в этом. Я мог бы спросить, откуда он знает, что первые услышанные им звуки были образованы пением птиц и шумом ветра.



Он «раскрывает глаза и устремляет свой взор на тысячи различных предметов». Таким образом, он видит гораздо больше вещей, чем в первый раз, но устремлять свой взор на предметы и думать, подобно ему, что все эти предметы находятся в нем, в его глазах — это противоречие. Он не может знать, что значит устремлять свой взор, открывать, закрывать веки. Он знает, что он известным образом испытывает впечатления, но он не знает еще того органа, которому он обязан своими ощущениями.

Между тем он продолжает рассуждать, как философ, сделавший уже открытие насчет света. Он говорит нам, что эти тысячи предметов, эта часть его самого, кажутся ему безграничными по величине «благодаря множеству световых явлений и разнообразию цветов». Удивительно, что идея безграничности оказывается одной из первых приобретенных им идей.

Он замечает, что обладает «способностью по своему произволу уничтожать и создавать эту прекрасную часть самого себя», и тогда он «начинает видеть без волнения и слышать без тревоги». Мне, наоборот, кажется, что теперь-то и нужно было бы испытывать волнение и тревогу.

Легкий ветерок, свежесть которого он ощущает, приносит ему в этот момент ароматы, вызывающие в нем чувство «любви к самому себе». До тех пор он еще не любил себя. Видимые предметы, звуки, эти прекрасные части его существа, не вызвали в нем этого чувства. Но неужели только обоняние является источником любви к себе?

Откуда он знает о существовании «легкого ветерка»? Откуда он знает, что ароматы приносятся ему извне этим легким ветерком, раз он считает, что все находится в нем, что все есть он? Можно подумать, что он уже взвесил воздух. Наконец, разве эти ароматы не кажутся ему частью его самого? А в таком случае почему он думает, что они принесены ему?

Полный любви к самому себе, побуждаемый удовольствиями своего «прекрасного и великого существования», он вдруг «поднимается и чувствует, что движется под влиянием какой-то неизвестной силы».

Двигается — куда? Чтобы заметить нечто подобное, разве не нужно предварительно знать пространство, находящееся вне тебя? А может ли он обладать этим знанием, если думает, что все находится в нем?

Он еще не дотронулся до своего тела; если он его знает, то лишь благодаря зрению. Но где видит он его? На

сетчатке своих глаз, так же как все другие предметы. Его тело существует для него лишь там. Каким же образом этот человек может думать, что он поднимается и что он движется?

Наконец, что может заставлять его двигаться? К этому его побуждают удовольствия, доставляемые ему его «прекрасным и великим существованием». Но чтобы наслаждаться этими удовольствиями, ему достаточно оставаться там, где он находится; и только для того, чтобы отыскать другие удовольствия, он мог бы подумать о том, чтобы подняться, двигаться. Поэтому он сможет решиться переменить место лишь тогда, когда будет знать, что существует пространство вне его, что он обладает телом, что это тело, передвигаясь, может доставить ему более «прекрасное» и более «великое» существование; управлять своими движениями он должен научиться. Он не знает ничего этого, а между тем собирается ходить и производить наблюдения над всеми теми положениями, в которых он будет находиться.

Едва он сделал шаг, как все предметы смешались между собой, все пришло в беспорядок. Я не вижу причины этого. Предметы, которые он так хорошо различал в первый момент, должны в следующий момент исчезнуть полностью или отчасти, чтобы уступить место другим предметам, которые он опять-таки станет различать. Не может быть больше путаницы и хаоса в один момент, нежели в другой.

Измученный положением, в котором он очутился, он начинает думать, что его существование ускользает от него, и перестает двигаться, несомненно, для того, чтобы удержать его, а во время этой остановки он развлекается тем, что кладет на свое тело — существующее для него, как мы видели, лишь на сетчатке его глаз — руку, о которой он еще не знает, что она находится вне его глаз. Он водит ею столь же уверенно, как если бы он научился управлять ее движениями, и проводит ею по частям своего тела, словно они были ему известны до того, как он дотронулся до них.

Тогда он замечает, что все те части его тела, до которых он дотрагивается, испытывают при этом ощущение, так же как и его рука, и вскоре он убеждается, что эта способность ощущать свойственна всем частям его существа. Таким образом, он начинает ощущать все части своего существа лишь в тот момент, когда открывает эту способность. Он не знал их тогда, когда не ощущал их. Они существовали только в его глазах, а те из них, которых он не видел, не

существовали для него. А между тем мы слышали его слова о том, что он поднимается, движется и проводит рукой по своему телу.

Он замечает, далее, что до того, как он дотронулся до себя, его тело казалось ему безграничным, причем мы не знаем, откуда он взял эту идею безграничности. Зрение не могло дать ему этой идеи, ибо, когда он видел свое тело, он видел также предметы, которые окружают и, следовательно, ограничивают его. Значит, г-н де Бюффон ошибается, заявляя, что все прочие предметы казались ему по сравнению с ним лишь блестящими точками. Те из них, от которых на сетчатке его глаз получались более значительные изображения, должны были, наверное, казаться ему большими.

Однако он продолжает дотрагиваться до себя и глядеть на себя. У него, по его признанию, «возникают самые странные идеи». Движение его руки «кажется ему каким-то быстротечным существованием, последовательной сменой исходных вещей». Можно охотно согласиться с ним, что эти идеи странны. Но мне кажется еще более странным тот способ, каким он открывает, что вне его существует нечто. Для этого он должен ходить с «высоко поднятой и устремленной к небу головой, наткнуться на пальмовое дерево, провести рукой по этому постороннему телу и признать его таковым; ощущение, испытываемое рукой, не сопровождается ощущением какой-то части своего тела» (in-4<sup>o</sup>, т. 3, с. 367; in-12, т. 6, с. 92).

Как? Разве, когда он переступал с ноги на ногу, он не испытывал ногой ощущения, не сопровождавшегося ощущением другой части его тела? Разве он не заметил, что то, до чего дотрагивалась его нога, не есть часть его самого? Неужели только руке предназначено было сделать это открытие? И если до тех пор он не знал, что нечто существует вне его, то как мог он думать о том, чтобы двигаться, ходить с высоко поднятой и устремленной к небу головой?

Взволнованный этим новым открытием, он с трудом может успокоиться; он желает дотронуться до солнца, но натывается лишь на воздушную пустоту; он не перестает удивляться и лишь после бесчисленного множества попыток научается пользоваться своими глазами, чтобы управлять своей рукой, которая скорее должна была бы научить его управлять своими глазами.

Теперь он достаточно научен. Он умеет пользоваться

зрением, слухом, обонянием, осязанием. Он ложится отдохнуть в тени прекрасного дерева, с которого кистями свисают на расстоянии, доступном его руке, ярко-красные плоды; он схватывает один из них, съедает его, засыпает, просыпается, глядит по сторонам, и ему кажется, что он раздвоился, т. е. рядом с ним оказывается женщина.

Таковы соображения г-на де Бюффона о зрении, слухе и ощущениях вообще. Если они верны, то весь «Трактат об ощущениях» ошибочен.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ ПЕРВОЙ ЧАСТИ

На свете мало достаточно здравых умов, которые были бы гарантированы от заразы иллюзий. Мы — хрупкие существа, воспринимающие все впечатления от окружающей нас среды, и наши недуги зависят больше от нашего нездорового темперамента, чем от действующих на нас внешних причин. Поэтому не стоит удивляться той легкости, с какой свет усваивает самые вздорные взгляды; те, кто сочиняет или воскрешает их, обладают большим самомнением, а те, кого они желают учить, страдают еще большим, если это возможно, ослеплением — как же могут не распространиться подобные взгляды?

Словом, пусть честолюбивый философ, стремящийся к большому успеху, преувеличивает трудности рассматриваемой им проблемы; пусть он трактует каждый вопрос, словно он собирается раскрыть самые потаенные пружины явлений; пусть, не колеблясь, выдает за нечто новое тривиальнейшие принципы; пусть он их обобщает настолько, насколько может; пусть он утверждает вещи, в которых его читатель мог бы сомневаться и в которых он должен был бы сомневаться сам, и пусть после множества усилий — скорее чтобы оправдать свои труды, чем чтобы установить что-нибудь — он приходит к заключению, будто неопровержимо доказал то, что собирался доказать.

Ему вовсе не важно выполнить свою задачу; в своем самомнении он убежден, что тем, что он сказал, уже все сказано.

Он не станет думать о литературности изложения, когда ему придется рассуждать, ведь в этом случае длинные и запутанные стилистические построения оказываются столь же недоступными читателю, как и рассуждения. Он будет беречь все искусство своего красноречия для того, чтобы время от времени преподнести художественно

составленные периоды, в которых писатель отдается своему воображению, не заботясь о том способе изложения, который он только что оставил, и о том, к которому он скоро вернется, — периоды, в которых точный термин заменяют эффектным, сильнее действующим на читателя словом и в которых предпочитают сказать больше, чем следует говорить. Если несколько красивых фраз, от которых легко мог бы отказаться писатель, и не заставят прочесть книгу в целом, то все же они заставят перелистать ее, и о ней начнут говорить. Хотя бы вы разбирали самые серьезные проблемы, публика станет восклицать: «Этот философ очарователен!»

Тогда, самодовольно рассматривая свои гипотезы, вы скажете: «Они образуют наиболее достойную творца систему». Такой успех доступен лишь философам, склонным, подобно вам, обобщать.

Но не забудьте выразить презрение к тем наблюдателям, которые не следуют вашим принципам, потому что они более робки, чем вы, когда дело доходит до рассуждений. Скажите, что «они тем больше восхищаются, чем больше они наблюдают и чем меньше рассуждают; что они ошеломляют нас чудесами, которых вовсе нет в природе, словно творец недостаточно велик своими творениями и словно, по нашему мнению, он становится более великим благодаря нашему недомыслию». Наконец, упрекните их в «бесчисленных чудовищных рассуждениях».

Пожалейте в особенности тех, кто занимается наблюдениями над насекомыми: «ведь муха должна занимать в голове натуралиста не больше места, чем она занимает в природе», и государство пчел «в глазах разума всегда будет только кучей крохотных животных, интересующих нас лишь тем, что они дают нам воск и мед».

Целиком отдавшись таким образом великим проблемам, вы увидите, как «бог создает мир, упорядочивает вещи, основывает природу на неизменных и постоянных законах, и вы остережетесь считать его озабоченным управлением государством мух или сильно озабоченным тем способом, каким должно сгибаться крыло жука». Сотворите его по своему образу и подобию, смотрите на него как на великого натуралиста, который пренебрегает частностями и опасается, чтобы какое-нибудь насекомое не занимало много места в его голове; действительно, «вы обременили бы его волю излишним множеством мелких законов и посягнули бы на благородную простоту его природы, если бы

затруднили его множеством частных декретов, из которых один годился бы лишь для мух, другой — для сов, третий — для полевых мышей и т. д.».

Так вы придете к решению допускать лишь те принципы, которые вы сумеете еще более обобщить. Впрочем, это не значит, что вам не разрешается иногда забывать их, ведь скрупулезная точность противна. Читатель не любит заниматься книгой, различные части которой можно понять лишь тогда, когда он понял ее целиком. Если вы обладаете принципиальностью, то вы сможете узнать меру понимания ваших читателей, вы откажетесь от методического изложения и не станете заботиться о связи своих идей. Действительно, если ваши принципы расплывчаты, если у вас встречаются противоречия, если вы мало рассуждаете или если ваши рассуждения малопоследовательны, то вас поймут все.

Но, скажете вы, разве подобает натуралисту судить о животных по их размерам? Разве его обширному уму приличествует быть занятым только планетами, горами, морями? И неужели самыми мелкими предметами должны быть люди, лошади и т. д.? Если бы даже все эти вещи размещались в его голове в величайшем порядке и так, как ему угодно; если бы весь мир порождался в его мозгу, выходя из него, как из недр хаоса, то, по-моему, мельчайшее насекомое вполне может занимать ум менее честолюбивого философа. Его организация, его способности, его движения представляют зрелище, которым мы будем восхищаться тем более, чем более мы будем его наблюдать, потому что тем лучше мы будем рассуждать о нем. Кроме того, пчела интересуется нас далеко не только тем, что она доставляет нам воск и мед. Она обладает внутренним материальным органом чувств, внешними органами чувств, материальным припоминанием, телесными ощущениями, удовольствием, страданием, потребностями, страстями, комбинированными ощущениями, опытом чувства — одним словом, она обладает всеми теми способностями, которые так чудесно объясняют механизм колебания нервов.

Я не понимаю, прибавите вы, почему я должен опасаться обременять и затруднять волю творца или почему забота о сотворении мира не должна позволить ему заниматься тем способом, которым должно сгибаться крыло жука. Законы, скажете вы далее, столь же многочисленны, как и вещи. Разумеется, система мира едина, и, следова-

тельно, существует некий общий закон, которого мы не знаем, но закон этот действует различно в зависимости от обстоятельств, и благодаря этому возникают частные законы для каждого рода вещей и даже для каждого индивида. Существуют не только частные закономерности для мух, но имеются даже частные закономерности для каждой отдельной мухи. Они кажутся нам мелкими законами, потому что мы судим об их объектах по их размерам, но это великие законы, ибо они включены в систему мира. Поэтому тщетно пытался бы я следовать вашим советам; мои гипотезы не возвысили бы божества, моя критика не унизила бы философов, которые наблюдают и восхищаются. Они, несомненно, сохранят то уважение, с которым относится к ним публика; они заслуживают его, ибо им философия обязана своими успехами.

После этого отступления мне остается лишь собрать воедино различные тезисы, высказанные г-ном де Бюффоном в защиту его гипотез. Полезно изложить в немногих словах различные выставляемые им принципы, существующую между ними согласованность и выводимые из них следствия. Я остановлюсь в особенности на тех положениях, которые не кажутся мне столь очевидными, как ему, и по поводу которых я позволю себе попросить у него разъяснений:

1. Не может ли слово *ощущать* означать только двигаться в случае какого-нибудь толчка или сопротивления, а также воспринимать и сравнивать? И если животные не воспринимают и не сравнивают, то не представляет ли их способность ощущать только способность быть приводимыми в движение?

2. Или если *ощущать* означает испытывать удовольствие или страдание, то каким образом примирить между собой два нижеследующих положения: материя не способна к ощущению, животные же, хотя они и чисто материальные существа, обладают ощущением?

3. Что следует понимать под телесными ощущениями, если материя не ощущает?

4. Каким образом одна и та же личность может состоять из двух начал, различных по своей природе, противоположных по своему действию и одаренных каждое своим собственным способом ощущать?

5. Каким образом оба этих начала являются источником противоречий в человеке, если одно из них бесконечно ниже другого, если оно лишь средство, вторичная причина

и если оно может делать лишь то, что позволяет ему высшее начало?

6. Каким образом материальное начало может быть бесконечно ниже, если в детстве оно одно господствует, а в молодости повелительно распоряжается?

7. Достаточно ли для утверждения, что у животных все совершает механизм, предположить, с одной стороны, что животное — чисто материальное существо, а с другой — доказывать при помощи фактов, что это существо, обладающее ощущением? Не следовало ли бы объяснить, каким образом способность ощущать является результатом чисто механических законов?

8. Каким образом животные могут обладать ощущениями и быть лишенными каких бы то ни было знаний? Для чего служит им ощущение, если оно их ничему не учит и если достаточно механических законов для объяснения всех их действий?

9. Почему внутренний орган чувств, приведенный в колебание внешними органами чувств, не сообщает животному всегда неуверенных движений?

10. Почему одни только чувства, относящиеся к инстинкту, обладают свойством определять движение животных?

11. Что означают слова *инстинкт*, *вождеделение*? Достаточно ли произнести их, чтобы объяснить явления?

12. Каким образом орган обоняния, приведенный в колебания запахом молока, показывает новорожденному местонахождение пищи? Какая существует связь между этими колебаниями, находящимися в животном, и местонахождением пищи? Каков тот проводник, который так уверенно помогает перейти через эту пропасть между ними?

13. Можно ли сказать, что так как обоняние у нас более «тупо», то оно не может научить новорожденного ребенка?

14. Если органы чувств менее «тупы», то разве из этого не следует, что колебания внутреннего органа чувств более сильны? Но если они более сильны, то значит ли это, что они указывают местонахождение предметов?

15. Если колебания, происходящие в нерве, который является местом сосредоточения обоняния, так правильно указывают предметы и место их нахождения, то почему колебания, происходящие в зрительном нерве, не обладают тем же самым свойством?

16. Если бы зрение было столь же «тупо», как



тончайшее обоняние, то заметили ли бы глаза в первый же момент существования местонахождение предмета?

17. Если нельзя приписать материи чувства, ощущения и сознание своего существования, не приписывая ей способности мыслить, действовать и ощущать приблизительно так, как мы, то возможно ли, чтобы животные были одарены чувством, ощущением, сознанием существования, не обладая, однако, способностью мыслить? <sup>11</sup>

18. Если ощущение, благодаря которому мы видим предметы простыми и прямыми, представляет собой лишь суждение нашей души, вызванное осязанием, то каким образом животные, которые не обладают душой и не составляют суждений, научаются видеть предметы прямыми и простыми?

19. Не должны ли они составлять суждения, чтобы воспринимать запахи, звуки и цвета вне себя?

20. Могут ли они воспринимать внешние предметы и не обладать идеями? Могут ли они, не имея памяти, усваивать привычки и приобретать опыт?

21. Что такое материальное припоминание, которое заключается лишь в воспроизведении колебаний внутреннего материального органа чувств?

22. На что нужны были бы память или припоминание, которое воспроизводило бы ощущения без всякого порядка, без всякой связи и не оставляя никакого определенного впечатления?

23. Каким образом животные присоединяют обонятельные ощущения к ощущениям других органов чувств, каким образом они комбинируют свои ощущения, каким образом они научаются, если они не производят сравнений и не составляют суждений?

24. Если достаточно механизма для объяснения движений десяти тысяч автоматов, которые действовали бы все с абсолютно одинаковыми силами, которые обладали бы в точности одной и той же внутренней и внешней формой, которые рождались бы и претерпевали изменения все в один и тот же момент и которые были бы побуждаемы действовать лишь в некотором данном и ограниченном месте, — то следует ли отсюда, что механизма достаточно также для объяснения действий десяти тысяч пчел, которые действуют с неравными силами, которые не обладают абсолютно одной и той же внутренней и внешней формой, которые не рождаются и не изменяются в один и тот же момент и часто покидают место своей работы?

25. Почему бог не мог бы заниматься способом, каким должно сгибаться крыло жука? Как сгибалось бы это крыло, если бы бог не занимался этим?

26. Каким образом законы для каждого отдельного вида могли бы обременять и затруднять его волю? Могли ли бы сохраняться различные виды, если бы они не обладали каждый своими особенными законами?

27. Можно ли на основании того, что изображения получаются в каждом глазу и что они перевернуты, заключить, что наши глаза от природы видят предметы двойными и перевернутыми? Существуют ли вообще изображения на сетчатке? Существует ли в ней что-нибудь другое, кроме колебаний? Не являются ли эти колебания только окказиональной причиной некоторой модификации души? И может ли подобная модификация сама по себе показать нам протяжение и предметы?

28. Различает ли тот, кто, впервые открыв глаза, думает, что все находится в нем самом, — различает ли он небесный свод, зелень земли, хрусталь вод? Различает ли он тысячи разных предметов?

29. Думает ли он повернуть глаза, устремить свои взоры на предметы, которые он воспринимает как находящиеся лишь в нем самом? Знает ли он хотя бы то, что он обладает глазами?

30. Думает ли он перейти в место, которое он видит пребывающим лишь на сетчатке его глаз, в такое место, которого он еще не может предположить находящимся вне его?

31. Нужно ли ему для открытия существования внешнего пространства прогуливаться до того, как он узнает его, и ходить с высоко поднятой и устремленной к небу головой, пока он не наткнется на пальмовое дерево?

Я оставляю в стороне ряд других вопросов, которые я мог бы задать, но, по-моему, и приведенных достаточно.

## *ВТОРАЯ ЧАСТЬ*

### **СИСТЕМА СПОСОБНОСТЕЙ ЖИВОТНЫХ**

В первой части этого труда доказывалось, что животные способны иметь некоторые познания. Это общераспространенная точка зрения; против нее выступают лишь философы, т. е. люди, которые обыкновенно предпочитают

выдуманную ими нелепость общепризнанной истине. Им можно простить это, ибо если бы они высказали меньше нелепостей, то среди них было бы меньше знаменитых писателей.

Итак, я собираюсь изложить совершенно ординарную истину, и для многих людей это, несомненно, послужит поводом сказать, что в предлагаемом труде нет ничего нового. Но так как до сих пор эту истину принимали на веру, не понимая ее; так как ею пользовались либо для того, чтобы приписать животным слишком много, либо для того, чтобы приписать им слишком мало, то мне остается высказать множество вещей, которые не были еще сказаны.

Действительно, какой писатель объяснил происхождение способностей животных, систему их знаний, единообразие их действий, их способность создать себе язык в полном смысле слова, даже в том случае, когда они не могут произносить членораздельных звуков, их инстинкты, их страсти и превосходство над ними человека во всех отношениях? Между тем таковы главные вопросы, которые я собираюсь выяснить. Предлагаемая мною система не плод какого-то произвола; я почерпнул ее не из своего воображения, а из наблюдений, и всякий разумный читатель, который углубится в самого себя, должен будет убедиться в ее обоснованности.

## ГЛАВА I

### О ПРОИСХОЖДЕНИИ ПРИВЫЧЕК, ОБЩИХ ВСЕМ ЖИВОТНЫМ

В первый момент своего существования животное не может иметь намерения двигаться. Оно не знает даже того, что обладает телом, оно не видит его, оно еще не осязало его.

Между тем предметы производят на него впечатления; оно испытывает приятные и неприятные ощущения; это вызывает его первые движения, но эти движения неуверенны; они совершаются в нем без его участия: оно не умеет еще управлять ими.

Под влиянием испытываемого им удовольствия и страдания оно начинает сравнивать состояния, в которых оно последовательно находится. Животное наблюдает, каким образом оно переходит от одного состояния к другому, и открывает свое тело и его главные органы.

Тогда его душа научается относить получаемые ею

впечатления к его телу. Она ощущает в теле свои удовольствия, свои страдания, свои потребности, и этого способа ощущать достаточно, чтобы установить между телом и душой теснейшую взаимосвязь. Действительно, с того момента, как душа начинает ощущать себя только в своем теле, она усваивает для него, как и для себя, привычку к известным операциям, а тело усваивает для нее, как и для себя, привычку к известным движениям.

Первоначально тело движется с трудом, оно передвигается ощупью, оно шатается. Душа наталкивается на те же самые препятствия при размышлении: она колеблется, она сомневается.

Во второй раз те же самые потребности вызывают те же самые действия, которые совершаются теперь обеими субстанциями с меньшей неуверенностью и медленностью.

В дальнейшем потребности возобновляются и действия повторяются так часто, что наконец ни в теле, ни в душе не остается больше неуверенности: привычки двигаться и составлять суждения оказываются усвоенными.

Так потребности порождают, с одной стороны, цепь идей, а с другой — цепь соответствующих движений.

Словом, животные обязаны опыту привычками, которые считаются присущими им от природы. Чтобы окончательно убедиться в этом, достаточно рассмотреть какой-нибудь их поступок.

Представим себе животное, которому впервые угрожает падение какого-нибудь предмета; я утверждаю, что оно не станет думать о том, чтобы уклониться от него, ибо оно не знает, что может пострадать от него. Но если оно получит удар, то идея боли немедленно соединится с идеей всякого тела, готового упасть на него; ни одна из этих идей не станет уже возникать без другой, а размышление вскоре покажет ему, как оно должно двигаться, чтобы обезопасить себя от подобного рода случайностей.

Животное станет избегать тогда даже падения какого-нибудь листка. Но если опыт покажет ему, что столь легкое тело не может повредить ему, то оно будет ожидать его, не отворачиваясь вовсе и даже не обращая на него внимания.

Можно ли думать, что животное ведет себя так от природы? Получило ли оно от природы или из опыта знание о различии между этими двумя телами? Врождены или приобретены идеи о них? Конечно, если оно остается неподвижным при виде падающего на него листка только

потому, что оно узнало из опыта, что ему нечего бояться его, то оно избегает камня лишь потому, что узнало из опыта, что может пострадать от него.

Словом, размышление способствует возникновению привычек и их росту; но по мере того, как размышление формирует их, оно предоставляет их самим себе, и тогда животное осязает, видит, ходит и т. д., не нуждаясь в размышлении над тем, что оно делает.

Благодаря этому все привычные действия освобождаются от власти размышления; ему остается лишь оказывать влияние на другие действия, которые в свою очередь выйдут из-под его власти, когда они превратятся в привычку, и так как привычки завладевают тем, чем раньше управляло размышление, то размышление уступает место привычкам.

Эти замечания применимы ко всем животным; они показывают, каким образом они все приучаются пользоваться своими органами, избегать того, что им вредно, и стремиться к тому, что им полезно, — словом, приучаются заботиться о самосохранении.

## ГЛАВА II

### СИСТЕМА ЗНАНИЙ ЖИВОТНЫХ

Животное не может повиноваться своим потребностям, не усвоив вскоре привычки наблюдать предметы, которые ему важно узнавать. Животное пробует свои органы на каждом из них; первые моменты его жизни посвящены учению, и, когда нам кажется, что оно целиком поглощено игрой, в действительности природа играет с ним, чтобы научить его.

Оно учится, но без всякого намерения учиться; оно не ставит себе цели приобрести знания, чтобы создать из них систему; оно целиком поглощено удовольствиями, к которым стремится, и страданиями, которых избегает; им руководит лишь один этот интерес; оно движется вперед, не зная конечного пункта своего движения.

Таким способом оно и научается, хотя не делает для этого никаких усилий. Оно начинает различать предметы, и они располагаются для него в определенном порядке; идеи умножаются в числе в зависимости от его потребностей и тесно связываются друг с другом; так образуется система его знаний.

Но одни и те же удовольствия не всегда имеют для него одну и ту же привлекательность, и боязнь одного и того же страдания не всегда одинаково сильна: все это изменяется в зависимости от обстоятельств. Таким образом, предметы, которым оно обучается, меняются, и система его знаний мало-помалу простирается на различные ряды идей.

Эти ряды не являются независимыми друг от друга, наоборот, они связаны друг с другом, и связь эта образуется идеями, находящимися в каждом из них. Так как они представляют — и могут преставлять — лишь различные комбинации небольшого числа ощущений, то некоторые идеи должны неизбежно быть общими во всех рядах. Ясно поэтому, что все вместе они образуют лишь одну и ту же цепь.

Эта связь усиливается еще благодаря тому, что животному необходимо многократно воспроизводить различные ряды идей. Так как каждый из этих рядов идей обязан своим происхождением определенной потребности, то повторяющиеся и сменяющие друг друга потребности непрерывно поддерживают или возрождают их, и животное приобретает такую привычку пробегать мысленно свои идеи, что оно воспроизводит длинный ряд их всякий раз, когда оно чувствует уже испытанную им раньше потребность.

Таким образом, легкостью, с какой животное пробегает свои идеи, оно обязано тесной связи между ними. Едва какая-нибудь потребность направляет его внимание на какой-нибудь предмет, как тотчас же внимание освещает весьма обширную область: оно как бы несет факел перед собой.

Так, идеи возрождаются действием тех самых потребностей, которые их первоначально породили. Они образуют в памяти, так сказать, вихри, увеличивающиеся в числе вместе с потребностями. Каждая потребность — это как бы центр, из которого движение передается на периферию. Эти вихри поочередно бывают то сильнее, то слабее в зависимости от большей или меньшей силы разных потребностей. Все эти идеи вращаются с поразительным разнообразием; они давят друг на друга, уничтожают друг друга; из них образуются новые вихри, по мере того как слабеют, стираются чувства, которым они обязаны всей своей силой, или же возникают другие, до того еще не испытанные потребности. Каждую минуту вихрь, увлекший за собой несколько других вихрей, в свою очередь поглощается, и все они

сливаются между собой, лишь только прекращаются потребности, а на место их воцаряется хаос. Идеи беспорядочно проносятся то в одну, то в другую сторону; это какие-то движущиеся картины, представляющие собой лишь странные, незаконченные образы, и потребностям приходится рисовать их заново, размещая их в правильной перспективе.

Такова в общем система знаний животных. Все здесь зависит от одного и того же принципа — потребности; все здесь выполняется при помощи одного и того же средства — связи идей.

Итак, животные изобретают, если «изобретать» означает то же, что судить, сравнивать, открывать. Они изобретают также, если под этим словом понимать «представлять себе заранее то, что собираешься делать». Бобр рисует себе в воображении хатку, которую он желает себе построить; птица — гнездо, которое она собирается вить. Названные животные не создавали бы этих вещей (*ouvrages*), если бы воображение не давало им модели их.

Но животные бесконечно менее изобретательны, чем мы, либо потому, что их потребности более ограничены, чем наши, либо потому, что они не имеют таких же средств, как мы, для того чтобы умножить число своих идей и составить из них всякого рода комбинации.

Побуждаемые своими потребностями и обязанные научиться лишь немногому, они почти сразу достигают возможной для них степени совершенства; но они вскоре останавливаются здесь, не представляя себе даже, что могут идти дальше этого. Их потребности удовлетворены, и им больше не остается ничего желать, а следовательно, и не к чему стремиться. Им остается лишь вспоминать то, что они сделали, и повторять это всякий раз, когда они окажутся в требующем этого положении. Словом, если они изобретают меньше, чем мы, если они делают меньше усовершенствований, то не потому, что они совершенно лишены разума, а потому, что их разум ограниченнее нашего \*.

---

\* Г-н де Бюффон уверяет, будто аналогия вовсе не доказывает, что способность мыслить свойственна всем животным. «Чтобы эта аналогия была вполне убедительной, — говорит он (*in-4<sup>o</sup>*, т. 4, с. 39; *in-12*, т. 7, с. 54), — необходимо во всяком случае, чтобы ничто не опровергало ее; необходимо, чтобы животные могли делать и делали в некоторых случаях все то, что делаем мы. Но доказано очевидным образом обратное: они не изобретают ничего, они не делают никаких усовершенствований; следова-

О ТОМ, ЧТО ОСОБИ ОДНОГО И ТОГО ЖЕ ВИДА  
ДЕЙСТВУЮТ ТЕМ ЕДИНООБРАЗНЕЕ, ЧЕМ МЕНЬШЕ  
ОНИ СТАРАЮТСЯ ПОДРАЖАТЬ ДРУГ ДРУГУ,  
И ЧТО, СЛЕДОВАТЕЛЬНО, ЛЮДИ ТАК ОТЛИЧАЮТСЯ  
ДРУГ ОТ ДРУГА ЛИШЬ ПОТОМУ, ЧТО ИЗ ВСЕХ  
ЖИВОТНЫХ ОНИ БОЛЕЕ ВСЕГО СКЛОННЫ К ПОДРАЖАНИЮ

Обыкновенно думают, что все животные, принадлежащие к одному и тому же виду, делают одно и то же лишь потому, что они стараются подражать друг другу, и что люди тем менее подражают друг другу, чем более отличаются друг от друга их поступки. Поэтому название этой главы будет принято за парадокс; но такова судьба всякой истины, идущей вразрез с общепринятыми пред-  
рассудками. Однако мы сумеем доказать эту истину, когда мы рассмотрим возникновение привычек.

Привычки возникают из потребности упражнять свои способности, и, следовательно, число привычек пропорционально числу потребностей.

Но у животных, очевидно, меньше потребностей, чем у нас; научившись питаться, укрываться от непогоды и защищаться от своих врагов или убежать от них, они знают все то, что необходимо для их самосохранения.

Средства, употребляемые ими для удовлетворения своих потребностей, просты; они одинаковы для всех особей одного и того же вида; природа, по-видимому, позаботилась для них обо всем, оставив на их долю лишь немногое; одним она дала силу, другим — ловкость, а всем — пищу, не требующую приготовления.

тально, они ни над чем не размышляют, повторяя всегда одинаковым образом одни и те же вещи».

Показано очевидным образом обратное! Разве мы поступаем иначе, чем они, когда мы видим, ходим, отворачиваемся от пропасти, избегаем падения тела и т. д.? Словом, я утверждаю, что они изобретают, делают усовершенствования, ибо действительно что такое усовершенствование? Это результат нескольких открытий и нескольких сравнений. Когда, например, Мольер придумывал какой-нибудь характер, то это значило, что он находил черты его у различных лиц и сравнивал их, чтобы объединить их под определенным углом зрения. Словом, изобретать — значит находить и сравнивать.

Но животные учатся осязать, видеть, ходить, питаться, защищаться, заботиться о самосохранении. Следовательно, они делают открытия, но они делают их лишь потому, что производят сравнения; следовательно, они изобретают. Они даже делают усовершенствования, ибо вначале они не знали всех этих вещей так, как они знают их, когда у них накапливается больше опыта.



Словом, так как все особи одного и того же вида руководствуются в своем поведении одним и тем же принципом, действуют ради одних и тех же целей и пользуются одинаковыми средствами, то они должны усваивать одни и те же привычки, делать одни и те же вещи и делать их одним и тем же способом.

Поэтому если бы животные жили в одиночку, не общаясь вовсе друг с другом и, следовательно, не будучи в состоянии подражать друг другу, то в их операциях было бы то же единообразие, которое мы наблюдаем в руководящем ими принципе и в употребляемых ими средствах.

Но у животных, даже у тех, которые образуют некоторого рода общество, наблюдается лишь ничтожный обмен идеями (*commerce d'idées*). Поэтому каждое животное ограничено своим собственным опытом. Не будучи в состоянии сообщать друг другу свои открытия и свои индивидуальные ошибки, они с каждым поколением снова начинают учиться тому же самому и останавливаются после того, как вновь добиваются тех же самых успехов; их общество в целом оказывается в том же неведении, что и каждая отдельная особь; их операции приводят всегда к одним и тем же результатам.

То же самое было бы и с людьми, если бы они жили в одиночку и не могли делиться друг с другом своими мыслями. Будучи ограничены немногими абсолютно необходимыми для их самосохранения потребностями и имея возможность удовлетворять их лишь при помощи одинаковых средств, они действовали бы все одинаковым образом, и все поколения походили бы друг на друга. И действительно, одинаковы у всех людей те операции, относительно которых они не думают подражать друг другу. Дети учатся осязать, видеть и т. д. не путем подражания; они учатся этому стихийно, и тем не менее они все осязают и видят одинаковым образом.

Однако если бы люди жили в одиночку, то различие места и климата поставило бы их необходимым образом в различные условия; оно вызвало бы разнообразие в их потребностях и, следовательно, в их поведении. Каждый производил бы самостоятельно опыты, диктуемые ему его положением; каждый приобретал бы свои особенные знания; но их успехи были бы ограничены, и они мало отличались бы друг от друга.

Таким образом, лишь в обществе наблюдается более или менее значительное различие между людьми. В обществе

люди сообщают друг другу свои потребности, свой опыт; они подражают друг другу, и благодаря этому образуется масса знаний, растущая от поколения к поколению.

Не все одинаково содействуют этим достижениям. Большинство людей рабски подражают друг другу; изобретатели встречаются крайне редко, и даже они начинают с подражания, причем каждый прибавляет очень немного к тому, что он застаёт до себя.

Но когда общество достигает известного совершенства, то граждане в нем разделяются на различные классы и начинают подражать различным образцам. Каждый, будучи воспитан в том состоянии, к которому он предназначен своим происхождением, делает то, что он видит вокруг себя, и делает это так, как, он видит, делают другие. В течение продолжительного времени другие заботятся вместо него о его потребностях, размышляют вместо него, а он усваивает сообщаемые ему привычки; но он не ограничивается тем, что подражает одному какому-нибудь человеку; он подражает всем лицам из своего окружения, и поэтому он не походит в точности ни на одно из них.

Словом, люди оказываются под конец столь различными лишь потому, что они начали с подражания и продолжают оставаться подражателями, а животные одного и того же вида действуют все одним и тем же способом лишь потому, что не обладают нашей способностью подражать друг другу<sup>12</sup>, и вследствие этого их общество не способно добиться тех успехов, которые изменяют одновременно и наше состояние, и наше поведение\*.

---

\* Я спрашиваю, можно ли утверждать вместе с г-ном де Бюффеном следующее: «Откуда может происходить это единообразие во всех действиях животных? Имеется ли более сильное доказательство того, что их операции представляют лишь чисто механические и материальные действия? Действительно, если бы они обладали хоть малейшей искрой того разума, который просвещает нас, то можно было бы найти по крайней мере разнообразие... в их работах... но нет, все они работают по одному и тому же образцу, порядок их действий предначертан для всего вида, а вовсе не принадлежит индивиду; и, если бы мы пожелали приписать животным душу, нам пришлось бы принять для каждого вида лишь одну душу, которой был бы одинаково причастен каждый индивид» (in-4<sup>o</sup>, т. 2, с. 440; in-12, т. 4, с. 167).

Утверждать это — значит защищать взгляд, который не объясняет ровно ничего и который наталкивается на тем большие трудности, что неизвестно, что, собственно, желают доказать. Я, как мне кажется, только что объяснил более просто и естественно наблюдаемое в операциях животных разнообразие.

Допущение одной души для целого вида дает совершенно новое объяснение разнообразия, наблюдаемого в наших действиях. Дело в том,

## О ЯЗЫКЕ ЖИВОТНЫХ \*

Существуют животные, испытывающие, подобно нам, потребность жить вместе, но их общество лишено той движущей силы, которая ежедневно дает нашему обществу новые импульсы и которая заставляет его стремиться к большему совершенству.

Этой движущей силой является речь. В другом месте я показал, как сильно язык способствует успехам человеческого духа. Язык управляет обществом и тем множеством привычек, которого не усвоил бы человек, живущий в одиночку<sup>13</sup>. Будучи замечательным орудием

---

что мы имеем каждый свою особенную душу, не зависящую от души других людей (in-4<sup>o</sup>, т. 2, с. 442; in-12, т. 2, с. 169). Но если это объяснение правильно, то не следует ли из него, что несколько человек, подражающих друг другу, обладают все лишь одной душой? В этом случае было бы меньше душ, чем людей; их было бы даже гораздо меньше, чем писателей.

Г-н де Бюффон, убежденный в том, что животные не имеют души, резонно умозаключает, что они не могут иметь желаний отличаться друг от друга; но к этому я прибавлю, что они не могут иметь желаний подражать друг другу. Между тем г-н де Бюффон думает, что они делают одно и то же лишь потому, что подражают друг другу. По его мнению, подражание является лишь результатом механизма, и животные должны подражать друг другу всякий раз, когда они по своей организации похожи друг на друга (in-4<sup>o</sup>, т. 4, с. 86 и т. д.; in-12, т. 7, с. 122 и т. д.). Всякая общая привычка, согласно Бюффону, не только не имеет своей причиной начало просвещенного разума, но, наоборот, предполагает начало слепого подражания (in-4<sup>o</sup>, т. 4, с. 95; in-12, т. 7, с. 136). Что касается меня, то я не представляю себе, чтобы подражание могло иметь место среди неразумных существ.

\* Г-н де Бюффон думает, что превосходство человека над животными и неспособность последних создать себе язык даже тогда, когда они обладают органами, способными к членораздельным звукам, доказывают, что они не мыслят (in-4<sup>o</sup>, т. 2, с. 438 и т. д.; in-12, т. 4, с. 164 и т. д.). В данной главе я опровергаю этот аргумент, уже выдвигавшийся ранее картезианцами, а также все те доводы, которые г-н де Бюффон приводит к этому вопросу. Впрочем, я ошибаюсь, не все; вот довод, составляющий исключение:

«Об их (животных) дружбе можно сказать то же самое, что о чувстве дружбы женщин к своему чижикю или ребенка к своей игрушке и т. д.: и тут и там перед нами одинаково несознательное, слепое чувство, но только чувство животного более естественно, ибо оно основывается на потребности, между тем как предметом чувства человека является лишь бессмысленная забава, в которой не участвует душа» (in-4<sup>o</sup>, т. 4, с. 84; in-12, т. 7, с. 119). Г-н де Бюффон желает этим доказать, что привязанность, например, собаки к своему хозяину есть чисто механическое явление, что она не предполагает ни размышления, ни мысли, ни идеи.

сообщения идей, он приводит в движение соки, порождающие искусство и науки и вызывающие их рост и созревание.

Мы всем обязаны тем лицам, которые обладают даром слова, т. е. тем лицам, которые, говоря, чтобы высказать что-нибудь и дать понять и почувствовать то, что они говорят, распространяют своими речами знания и чувства. Они учат нас подражать им даже в способе ощущать; их душа переходит в нас вместе со всеми своими привычками; мы получаем от них мысль.

Если бы мыслители, вместо того чтобы строить системы на непрочном основании, исследовали, каким образом слово становится истолкователем испытываемых душой чувств, то, по-моему, было бы легко понять, почему животные — даже те, которые могут произносить членораздельные звуки, — не способны научиться говорить. Но обыкновенно самые простые вещи открываются философам лишь в конце.

Если бы из пяти животных одно было одарено только зрением, другое — вкусом, третье — слухом, четвертое — запахом, а пятое — осязанием, то в их способе ощущения не было бы ничего общего. Но очевидно, что при этом они не смогли бы сообщать друг другу свои мысли.

Следовательно, подобное общение предполагает в качестве существенного условия, что все люди обладают одним и тем же общим фондом идей. Оно предполагает, что мы обладаем одинаковыми органами, что привычка пользоваться ими приобретает всеми индивидами одинаковым способом и что она порождает у всех одинаковые суждения.

Этот изначальный фонд в дальнейшем изменяется потому, что, очутившись благодаря различию условий в различной обстановке, мы испытываем каждый различные потребности. Таким образом, этот зародыш наших знаний более или менее культивируется и, следовательно, более или менее развивается. То он дает величественное дерево, пускающее во все стороны ветви, под которыми мы находим убежище, то один лишь ствол, под которым укрываются дикари.

Таким образом, общая система человеческих знаний охватывает ряд частных систем, и в зависимости от обстановки мы либо довольствуемся какой-нибудь одной системой, либо пользуемся несколькими.

Люди в этом случае могут сообщать друг другу свои мысли лишь при помощи общих им всем идей. С этого должен начинать каждый, и, исходя из этого, следовательно

но, знающий должен обучать незнающего, чтобы незаметно поднять его до себя.

Животным, обладающим пятью чувствами, наш фонд идей ближе, чем другим животным, но так как они во многих отношениях организованы иначе, чем мы, то у них имеются и совершенно иные потребности. У каждого вида животных свои особенные отношения к окружающей его среде: то, что полезно одному виду, бесполезно и даже вредно другому; если они находятся в одном и том же месте, это не значит, что они находятся в одних и тех же условиях.

Таким образом, хотя главные идеи, приобретаемые при помощи осязания, общи всем животным, но различные виды животных создают себе каждый в отдельности свою особенную систему знаний.

Эти системы изменяются в зависимости от изменения обстановки, и, чем менее они связаны друг с другом, тем труднее какое-либо умственное общение между различными видами животных.

Но так как индивиды, организованные одинаковым образом, испытывают одинаковые потребности, удовлетворяют их одинаковыми средствами и находятся приблизительно в одинаковой обстановке, то отсюда следует, что все учатся одному и тому же и обладают одним и тем же общим фондом идей. Поэтому они могут иметь язык, и все действительно доказывает, что они его имеют. Они обращаются друг к другу с вопросами, оказывают друг другу помощь, говорят о своих нуждах, и этот язык тем обширнее, чем больше у них потребностей и чем больше помощь, оказываемая ими друг другу.

Нечленораздельные крики и телесные движения являются знаками их мыслей, но для этого одни и те же чувства должны вызывать в каждом из них одни и те же крики и движения, и, следовательно, они должны походить друг на друга во всем, даже в своей внешней организации. Птицы и пресмыкающиеся не способны были бы сообщать друг другу даже общие им идеи.

Язык действия служит подготовкой к языку членораздельных звуков. Поэтому существуют домашние животные, способные научиться немного понимать этот последний. Вынужденные узнавать, чего мы хотим от них, они судят о нашей мысли по нашим движениям всякий раз, когда она заключает лишь такие идеи, которые свойственны им, и когда наши действия приблизительно таковы, какими были бы их действия в подобном случае.

В то же время они усваивают привычку связывать эту мысль со звуком, которым мы ее постоянно сопровождаем, так что вскоре нам достаточно заговорить с ними, чтобы они нас поняли. Так собака выучивается слушаться нашего голоса.

Иное дело — животные, внешняя форма которых совершенно несходна с нашей. Хотя, например, попугай обладает способностью произносить членораздельные звуки, но слова, которые он слышит или которые он произносит, не служат ему ни для того, чтобы узнавать наши мысли, ни для того, чтобы передавать нам свои мысли. Причина этого заключается либо в том, что общий ему и нам фонд идей не так велик, как фонд, общий нам и собаке, либо потому, что его язык действия радикально отличается от нашего. Так как мы умнее его, то, наблюдая его движения, мы можем иногда угадать испытываемые им ощущения; что касается его, то он не способен понять ничего из того, что означают движения наших рук, положение нашего тела, изменение нашей физиономии. Эти движения имеют мало общего с его собственными движениями, и, кроме того, они часто выражают идеи, которых у него нет и не может быть. Прибавьте к этому, что обстоятельства не заставляют его в отличие от собаки испытывать потребность знать наши мысли.

Словом, организацией животных обусловлено то, что они не испытывают одних и тех же потребностей, не находятся в одних и тех же условиях; что даже тогда, когда они находятся в одном и том же месте, они не приобретают одних и тех же идей; что они не обладают одним и тем же языком действия и что они сообщают друг другу свои ощущения в большем или меньшем масштабе в зависимости от большего или меньшего различия во всех этих отношениях. Не удивительно, что человек, стоящий так высоко и по своей организации, и по природе своего ума; один только обладает даром речи. Но если животные не имеют этого преимущества, следует ли отсюда, что они автоматы или же обладающие ощущениями существа, совершенно лишенные, однако, разума? Разумеется, нет. Мы вправе заключить только, что поскольку они имеют весьма несовершенный язык, то их знания ограничиваются приблизительно тем, что каждая особь может приобрести сама собой. Они живут вместе, но думают почти всегда каждая в отдельности. Так как они могут сообщать друг другу лишь ничтожное число идей, они мало подражают

друг другу; мало подражая друг другу, они мало способствуют своему взаимному совершенствованию, и, следовательно, если они делают всегда одним и тем же способом одно и то же, то, как я показал, потому, что каждая из них повируется одним и тем же потребностям.

Но если животные мыслят, если они сообщают друг другу некоторые из своих ощущений, наконец, если существуют животные, немного понимающие наш язык, то чем они отличаются от человека? Неужели разница здесь только количественная (*du plus au moins*)?

На это я отвечу, что, не имея возможности узнать природу существ, мы способны судить о последних лишь по их действиям: Поэтому тщетно пытались бы мы найти способ указать каждому из них его границы; мы всегда будем находить между ними лишь количественные различия. Так, человек кажется нам отличающимся от ангела, а ангел от самого бога; но расстояние от ангела до бога бесконечно, между тем как от человека до ангела оно лишь очень велико, а от человека до животного, несомненно, еще больше.

Однако, чтобы отметить эти различия, мы имеем в своем распоряжении лишь неопределенные идеи и образные выражения: «больше», «меньше», «расстояние». Поэтому я не берусь объяснить этих вещей. Я не строю теории о природе существ, ибо я не знаю ее; я строю теорию об их действиях, ибо мне кажется, что я знаю их. Но они кажутся отличающимися друг от друга только количественно, не принципом, делающим каждое из них тем, что оно есть, а лишь своими действиями, и из одного этого следует заключить, что они отличаются друг от друга по своей сущности. Обладатель меньшего, несомненно, не имеет в своей природе данных, чтобы обладать бóльшим; животное не имеет в своей природе данных, чтобы стать человеком, подобно тому как ангел не имеет в своей природе данных, чтобы стать богом.

Однако когда показывают связь, существующую между нашими действиями и действиями животных, то находятся люди, приходящие от этого в ужас. Они думают, что это значит смешивать нас с животными; они отказывают последним в ощущениях и в разуме, хотя не могут отказать им ни в органах, являющихся механической причиной (*principe*) их ощущений и разума, ни в действиях, которые являются их следствием<sup>14</sup>. Можно было бы вообразить, что от этих людей зависит установить сущность каждого

объекта. Подчиняясь своим предрассудкам, они боятся видеть природу такой, какова она есть. Это дети, пугающиеся в темноте призраков, рисуемых их воображением.

## ГЛАВА V

### ОБ ИНСТИНКТЕ И РАЗУМЕ

Обыкновенно утверждают, что животные ограничены одним инстинктом и что разум есть удел человека. Эти два слова — *инстинкт* и *разум*, — смысла которых не объясняют, удовлетворяют всех и заменяют рациональную систему.

Инстинкт — это либо ничто, либо начало знания. В самом деле, действия животных могут зависеть лишь от трех причин (*principes*): либо от чистого механизма, либо от слепого ощущения, которое не производит сравнений и не составляет суждений, либо от ощущения, которое производит сравнения, составляет суждения и познает\*. Но я доказал, что обе первые причины абсолютно недостаточны.

Но какова степень знания, образующая инстинкт? Это нечто изменяющееся в зависимости от организации животных. Животные, обладающие бóльшим числом органов чувств и потребностей, чаще имеют случай производить сравнения и составлять суждения. Поэтому их инстинкт является большей степенью знания. Определить ее невозможно; в этом отношении существуют количественные различия даже между особями одного и того же вида. Поэтому нельзя ограничиваться тем, чтобы рассматривать инстинкт как причину, управляющую животным совершенно скрытым образом; нельзя удовольствоваться тем, чтобы сравнивать все действия животных с теми движениями, которые мы производим, как говорят, машинально, точно слово «машинально» объясняет все. Исследуем, каким образом происходят эти движения, и мы составим себе точное представление о том, что мы называем инстинктом.

Если мы желаем видеть и ходить лишь для того, чтобы перейти с одного места на другое, то нам не всегда необходимо размышлять над этим: мы видим и ходим часто

---

\* «Мне кажется, — говорит г-н де Бюффон, — что причина (*principe*) познания отличается от причины ощущения» (*in-4<sup>o</sup>*, т. 4, с. 78). И действительно, он всюду предполагает это.



лишь по привычке. Но если мы захотим различить больше частных в предметах, если мы захотим ходить с большей грацией, то дело размышления — научить нас этому, и оно станет управлять нашими способностями до тех пор, пока мы не сделаем себе привычки из этого нового способа видеть и ходить. Новую работу размышление получит лишь тогда, когда нам придется делать то, чего мы еще не делали, когда у нас появятся новые потребности или когда мы захотим воспользоваться новыми средствами для удовлетворения уже имеющихся у нас потребностей.

Таким образом, в каждом человеке имеется как бы два я: привычное я (*le moi d'habitude*) и размышляющее, сознательное я (*le moi de réflexion*). Первое осязает, видит, оно управляет всеми животными способностями. Его задача — руководить телом, охранять его от всяких случайностей и постоянно заботиться о его сохранении.

Второе я, предоставив первому все эти заботы, занимается другими вещами. Оно заботится о приращении нашего счастья. Его достижения умножают его желания, его ошибки возрождают их с большей силой; препятствия служат для него только новыми стимулами, любознательность дает ему непрерывно новые импульсы, занятие формирует его характер. Привычное я приводится в действие предметами, впечатления от которых воспроизводят в душе идеи, потребности и желания, вызывающие в теле соответствующие, необходимые для самосохранения животных движения; сознательное я возбуждается всеми теми вещами, которые, вызывая в нас любознательность, побуждают нас увеличивать число наших потребностей.

Но хотя каждое из них стремится к своей особенной цели, они часто действуют совместно. Когда, например, математик очень занят решением какой-нибудь задачи, то предметы все же продолжают действовать на его чувства. Поэтому его привычное я повинуется впечатлениям от них: оно ходит по улицам Парижа и избегает препятствий, между тем как сознательное я целиком поглощено решением занимающей его задачи.

Если отнять у взрослого человека его сознательное я, то ясно, что с помощью одного только привычного я он уже не сумеет действовать, когда будет испытывать одну из потребностей, которые требуют новых знаний и новых комбинаций. Но он будет вести себя вполне надлежащим образом всякий раз, когда ему придется лишь повторять то, что он привык делать. Таким образом, привычного

я достаточно для удовлетворения потребностей, абсолютно необходимых для самосохранения животного. Но инстинкт представляет собой именно эту привычку, лишённую размышления.

Разумеется, животные приобретают его в результате размышления; но так как у них мало потребностей, то вскоре наступает момент, когда они сделали все то, чему могло их научить размышление. Им остается лишь повторять ежедневно одно и то же; поэтому в конце концов они должны иметь лишь привычки, должны ограничиться одним лишь инстинктом.

Степень размышления (*mesure de réflexion*), которой мы обладаем сверх наших привычек, является мерой нашего разума. Привычек достаточно лишь тогда, когда обстановка такова, что остается лишь повторять выученное раньше. Но если нужно вести себя по-новому, то размышление становится необходимым, подобно тому как оно было необходимо при возникновении привычек, когда все то, что мы делали, было еще новым для нас.

Установив эти принципы, легко понять, почему инстинкт животных иногда более надежен, чем наш разум и даже чем наши привычки.

Имея мало потребностей, животные усваивают лишь немного привычек; делая постоянно одно и то же, они делают это лучше.

Их нужды требуют от них не очень долгих размышлений (*considérations*), которые всегда одни и те же и относительно которых у них большой опыт. Однажды поразмыслив над ними, они больше о них не размышляют; все, что они должны делать, определено, и они ведут себя уверенно.

У нас, наоборот, много потребностей, и мы вынуждены считаться с множеством соображений, изменяющихся в зависимости от обстоятельств. Отсюда вытекает: 1) что мы нуждаемся в большем числе привычек; 2) что эти привычки могут быть усвоены лишь одна за счет другой; 3) что так как их недостаточно при разнообразии обстановки, то на помощь им должен прийти разум; 4) что поскольку разум нам дан, чтобы исправлять наши привычки, расширять их, совершенствовать и чтобы заниматься не только вещами, имеющими отношение к нашим настоящим потребностям, но часто и такими вещами, в которых мы очень слабо заинтересованы, то он имеет перед собой весьма обширную задачу, которой

любопытность, эта ненасытная потребность знать, не позволяет ставить границ.

Словом, инстинкт более соответствует потребностям животных, чем разум — нашим потребностям, и поэтому он и кажется обыкновенно столь надежным.

Но не следует считать его непогрешимым. Он не может состоять из привычек более надежных, чем наши привычки видеть, слышать и т. д., — привычек, которые так точны лишь потому, что порождающие их обстоятельства немногочисленны, всегда одинаковы и повторяются каждую минуту. Однако они иногда обманывают нас. Поэтому и инстинкт тоже обманывает животных.

Впрочем, он бесконечно ниже нашего разума: мы обладали бы инстинктом, и обладали бы только им, если бы наше размышление было столь же ограничено, как размышление животных. Мы так же уверенно составляли бы суждения, если бы мы составляли их так мало, как они. Мы чаще заблуждаемся лишь потому, что приобретаем больше знаний. Из всех сотворенных существ меньше всего ошибается то, которое в наименьшей степени наделено умом.

Однако мы обладаем инстинктом, ибо мы имеем привычки, и этот инстинкт — наиболее обширный из всех. Инстинкт животных имеет целью лишь практические знания; он не склонен к теории; действительно, теория предполагает метод, т. е. знания, пригодные для определения идей, для расположения их в порядке и для подытоживания их результатов.

Наш инстинкт охватывает практику и теорию; это следствие метода, ставшего для нас привычным. Ведь всякий человек, говорящий на каком-нибудь языке, обладает некоторым способом определять свои идеи, комбинировать их и получать результаты, т. е. обладает более или менее совершенным методом. Одним словом, инстинкт животных составляет суждения лишь о том, что для них полезно: он чисто практический. Наш инстинкт составляет суждения не только о том, что для нас полезно, но и о том, что истинно и что прекрасно; мы обязаны им как практике, так и теории.

Действительно, повторяя суждения тех, кто заботится о нашем воспитании, или размышляя над полученными нами знаниями, мы приобретаем такую сильную привычку находить отношения между вещами, что иногда пред-

чувствуем истину до того, как нашли доказательство ее. Мы различаем ее инстинктивно.

Этот инстинкт характеризует в особенности живые, пронизательные и обширные умы. Он часто показывает им дорогу, которую они должны избрать, но это малонадежный проводник, если разум не освещает всех шагов его.

Однако люди так естественно оказываются во власти своих привычек, что редко не доверяют суждениям, которые они составляют, повинаясь инстинкту. Поэтому предрассудки (*faux pressentiments*) господствуют среди всех народов; подражание освящает их из поколения в поколение, и даже история философии часто являет собой лишь цепь заблуждений, в которые впадали из-за них философы.

Не более надежен этот инстинкт, когда он составляет суждения о прекрасном; причину этого легко понять, если принять во внимание два следующих обстоятельства. Во-первых, инстинкт является результатом некоторых ставших для нас привычными суждений, которые благодаря этому превратились в то, что мы называем мнением (*sentiment*), вкусом (*goût*), и, таким образом, чувствовать красоту какого-нибудь предмета или наслаждаться (*goûter*) ею означало первоначально лишь составлять суждение о нем путем сравнения его с другими предметами.

Во-вторых, так как на нас с детства влияют тысячи предрассудков, так как нас приучили ко всяким обычаям и, следовательно, ко множеству заблуждений, то прихоти играют бóльшую роль, чем разум, при составлении суждений, из которых мы составляем себе привычку.

Это последнее замечание не нуждается в доказательствах. Но чтобы убедиться в правильности первого, достаточно посмотреть на лиц, старающихся изучить какое-нибудь неизвестное им искусство. Когда, например, художник желает выучить ученика, он разъясняет ему композицию, рисунок, выразительность и колорит картин, которые он ему показывает. Он заставляет его сравнивать их одну с другой с точки зрения каждого из этих свойств; он объясняет ему, почему композиция такой-то картины более стройна, рисунок более точен, почему у другой картины более естественное выражение, более верный колорит. Ученик сначала составляет эти суждения медленно, но постепенно они входят у него в привычку, и наконец при виде какой-нибудь новой картины он сам повторяет их

столь быстро, словно он не судит о красоте ее, а чувствует, наслаждается ею.

Но вкус зависит в особенности от первых полученных впечатлений, и он различен у разных людей в зависимости от тех различных привычек, которые они приобрели под влиянием окружающей их обстановки. Такова единственная причина наблюдаемого в этой области разнообразия. Однако мы так естественно подчиняемся своему инстинкту, так естественно повторяем порождаемые им суждения, что не представляем себе, что может быть два способа чувствовать. Каждый убежден, что его чувство, его вкус есть мерило вкуса других людей. Он не представляет себе, чтобы можно было испытывать удовольствие от вещи, не доставляющей удовольствия ему самому; он полагает, что в лучшем случае испытывающий это удовольствие обладает перед ним лишь тем преимуществом, что способен хладнокровно составить суждение о том, что она красива, да и то, как он убежден, это суждение неосновательно. Но если бы мы знали, что вкус вначале представляет собой суждение, которое совершается очень медленно, то мы поняли бы, что то, что является для нас лишь суждением, могло стать уже вкусом для других людей.

Эту истину нелегко усвоить. Мы думаем, что обладаем природным, врожденным вкусом, дающим нам возможность судить обо всем, ничего не изучая. Предрассудок этот общераспространен, иначе и быть не может, ибо слишком многие люди заинтересованы в том, чтобы защитить его. Даже философы разделяют его, потому что он отвечает на все и не требует никаких исследований. Но если мы учились видеть, слышать и т. д., то каким образом вкус, представляющий собой лишь искусство хорошо видеть, хорошо слышать и т. д., может не быть приобретенным свойством? Не будем вводить себя в заблуждение: гений по своему происхождению представляет собой лишь большую способность научиться чувствовать; вкус есть удел лишь тех, кто изучал искусства, а великие знатоки столь же редки, как и великие художники.

Изложенные нами только что соображения об инстинкте и разуме доказывают, насколько человек во всех отношениях выше животных. Мы видим, что инстинкт надежен лишь постольку, поскольку он ограничен, и что если, будучи более обширным, он приводит к заблуждениям, он зато обладает преимуществом быть более полезным, приводит к более великим и более ценным

открытиям и находить в разуме контролирующую инстанцию, которая предостерегает и исправляет его.

Инстинкт животных замечает в предметах лишь немногочисленные свойства и содержит в себе лишь практические знания; следовательно, он не образует совсем или почти не образует абстракций. Животным, чтобы избегать того, что для них вредно, и стремиться к тому, что полезно, нет необходимости разлагать вещи, которых они боятся или желают. Если они голодны, то они не рассматривают порознь свойства предметов и пищу (*les aliments et les qualités*); они просто ищут ту или иную пищу. Если же они больше не голодны, они уже не интересуются ни пищей, ни свойствами предметов<sup>15</sup>.

Так как они образуют мало абстракций, то у них мало общих идей, почти всё является для них индивидуальным. По природе их потребностей их могут интересовать лишь внешние предметы. Их инстинкт всегда влечет их вовне, и мы не находим ничего, что могло бы заставить их размышлять над собой с целью узнать, что они такое.

Наоборот, человек, будучи способен ко всяким абстракциям, может сравнивать себя со всем, что его окружает. Он углубляется в самого себя, он выходит за пределы себя; его существо и вся природа становятся предметом его наблюдений; его знания увеличиваются; так рождаются искусства и науки, и рождаются только для него.

Здесь перед нами раскрывается очень обширное поприще, но я приведу лишь два примера превосходства человека над животными. Один относится к познанию божества, другой — к познанию нравственности.

## ГЛАВА VI

### КАКИМ ОБРАЗОМ ЧЕЛОВЕК ПРИБРЕТАЕТ ЗНАНИЕ БОЖЕСТВА \*

Идея божества есть кардинальный довод философов, убежденных в существовании врожденных идей<sup>16</sup>. В самой природе этого существа они находят его существование, ибо сущность всех вещей открыта их взору. Но каким же

---

\* Эта глава почти целиком заимствована из одного составленного мною несколько лет тому назад «Рассуждения», которое напечатано в сборнике Берлинской академии и которое я не подписал своим именем<sup>17</sup>.

образом тогда могут существовать люди настолько ограниченные, что они знают предметы лишь по их отношению к нам? Каким образом оказываются недоступными для нас все эти природы, эти сущности, эти первые определения — словом, все эти вещи, которым дают столько имен, если их можно с такой уверенностью познавать?

В детстве мы замечаем в предметах лишь такие качества, которые имеют отношение к нам. Если для нас возможно открыть сущности, то во всяком случае надо признать, что это требует большого опыта в соединении с длительным размышлением. Философы должны согласиться, что не таково знание ребенка. Так как они тоже были детьми, то они были в свое время такими же невеждами, как и мы. Поэтому нужно наблюдать их, нужно рассмотреть, какую им оказывали помощь, изучить, как они поднимались от одних идей к другим, и понять, каким образом они перешли от знания того, чем являются вещи по отношению к нам, к знанию того, чем являются вещи сами по себе. Если они преодолели этот перевал, то мы сможем последовать за ними, и мы станем в этом отношении такими же взрослыми, как и они; если же они не преодолели его, то они должны снова стать такими же детьми, как и мы.

Но все их усилия тщетны, как это доказано в «Трактате об ощущениях». И я думаю, вскоре убедятся, что наше знание божества не простирается до знания его природы. Если бы мы знали сущность бесконечного существа, то мы знали бы, несомненно, сущность всего существующего. Но если оно известно нам лишь по своим отношениям к нам, то отношения эти доказывают бесспорным образом его существование.

Чем важнее какая-нибудь истина, тем более следует стараться доказать ее лишь с помощью убедительных доводов. Бытие божие — это истина, о которую ломаются все стрелы атеистов. Но если мы станем подтверждать ее с помощью слабых аргументов, то следует опасаться, что неверующие смогут возомнить, будто они одержали победу над самой истиной, тогда как в действительности они одержали ее лишь над нашими жалкими рассуждениями, и что эта ложная победа будет держать их в заблуждении. Следует опасаться, что они скажут нам, как сказали картезианцам: *на что годны метафизические принципы, служащие для совершенно неосновательных гипотез? Неужели вы думаете, что рассуждаете об очень точных*

*понятиях, когда говорите об идее бесконечно совершенного существа как об идее, заключающей в себе бесконечное множество реальностей? Разве вы не узнаете здесь творения своего собственного воображения и не замечаете, что вы предполагаете то, что собираетесь доказать?*

Даже наиболее совершенное понятие о божестве, которое мы могли бы иметь, не бесконечно. Подобно всякой сложной идее, оно включает в себе лишь некоторое число частных идей. Чтобы составить себе это понятие и доказать в то же время бытие божие, имеется, по-моему, очень простое средство, а именно: нужно исследовать, каким путем и при помощи какого ряда размышлений ум может приобрести составляющие его идеи и на какой основе он может объединить их. В этом случае атеисты не смогут возразить нам, что мы рассуждаем на основе фантастических идей, и мы увидим, как тщетны их старания защитить свои несостоятельные гипотезы. Итак, начнем.

Какая-то совокупность причин дала мне жизнь; вследствие подобной совокупности мгновения этой жизни оказываются для меня приятными или тягостными; вследствие другой совокупности причин жизнь отнимается у меня. Я так же мало могу сомневаться в своей зависимости, как и в своем существовании. Если я зависим только от причин, действующих непосредственно на меня, то я оказываюсь счастливым или несчастным лишь в силу этих причин, и мне ничего не остается ожидать откуда бы то ни было.

Таковы — или почти таковы — были первые размышления людей, когда они начали анализировать приятные или неприятные впечатления, получаемые ими от предметов. Они видели, что их счастье или несчастье находится в зависимости от всего, что действует на них. Это познание заставило их преклониться перед всем существующим, и их первыми божествами стали предметы, впечатления от которых были особенно сильны. Те, кто остановился на этом грубом понятии и не сумел подняться до идеи первопричины, будучи не в состоянии понять метафизических тонкостей атеистов, никогда не подвергали сомнению могущества, разума и свободы своих богов. Доказательством этого является религия всех идолопоклонников. Человек стал бороться с божеством лишь тогда, когда он более созрел для познания его. Таким образом, политеизм доказывает, насколько все мы убеждены в своей зависимости, и для преодоления его достаточно не останавливаться



на том первом понятии, которое послужило его источником<sup>18</sup>. Итак, я продолжаю.

Как! Неужели я зависим только от предметов, непосредственно действующих на меня? Разве я не вижу, что они в свою очередь подчиняются действию всего окружающего их? Воздух бывает полезен или вреден мне в зависимости от получаемых им от земли испарений. Но поднимались ли бы от земли эти испарения, если бы она не согревалась солнцем? Какая причина сделала из солнца пылающий шар? И имеет ли эта причина в свою очередь другую причину? Или же, не будучи в состоянии нигде остановиться, я допущу бесконечную цепь следствий без первопричины? В таком случае имелось бы бесконечное множество следствий без причины, а это явное противоречие.

Эти размышления, вызывая идею о некотором первоначале, доказывают в то же время существование его. Поэтому нельзя отнести эту идею к числу тех, которые существуют только в воображении. Отвергнувшие ее философы оказались жертвами пустых слов. «Случай» есть одно из таких слов, и их потребность в нем для построения систем доказывает, насколько необходимо признать существование некоторого первоначала.

Каковы бы ни были рассматриваемые мною явления, все они приводят меня к некоторой первопричине, которая распоряжается ими или устроит (arrange) их либо непосредственно, либо при помощи некоторых вторичных причин. Но направлено ли ее действие на те объекты, которые существуют сами по себе, или на те, которые оно извлекло из небытия? Этот вопрос имеет второстепенное значение, если только принять самый важный пункт, именно то, что мы зависим от него. Действительно, пусть я существую сам по себе, но если я ощущаю себя лишь благодаря восприятиям, доставляемым мне этой причиной, то не является ли она виновницей моего счастья или несчастья? Что из того, что я существую, если я не способен ощущать себя? И когда, собственно, начинается существование того, что я называю своим *я*, как не в тот момент, когда я начинаю сознавать его? Но предположим, что первоначало только модифицирует *объекты*, существующие сами по себе, и посмотрим, насколько состоятельна эта гипотеза.

Объект не может существовать, не подвергаясь некоторым модификациям. Таким образом, если предполо-

жить, что все объекты существуют сами по себе, то они сами по себе же обладают той или иной модификацией, и, таким образом, их модификации вытекают необходимым образом из той самой природы, следствием которой, как утверждают, является их существование.

Но если первоначало не имеет никакой власти над существованием объектов, то было бы противоречием допустить, что оно может отнять у них модификации, являющиеся вместе с их существованием необходимыми следствиями одной и той же природы. Пусть, например, А, В, С, существующие, по предположению, сами по себе, находятся вследствие этого в известных отношениях между собой; тот, кто не имеет власти над их существованием, не имеет ее над этими отношениями, он не может их изменить, ибо объект не имеет власти над следствием, которое зависит от неподвластной ему причины.

Таким образом, если какое-нибудь тело существует по своей природе в круглом виде, то оно станет квадратом лишь тогда, когда эта самая его природа заставит его существовать в виде квадрата, и тот, кто не может отнять у него существования, не может отнять у него округлой формы и сообщить ему другую. Таким же образом если я существую по своей природе с некоторым приятным ощущением, то я смогу испытать неприятные ощущения лишь в том случае, если моя природа изменит мой способ существования. Одним словом, модифицировать какой-нибудь объект — это значит изменить его способ существования; но если он независим в отношении своего существования, то он независим и в отношении своего способа существования.

Мы приходим к заключению, что начало, устрояющее все вещи, тождественно с тем началом, которое дает существование. Вот оно, творение. По отношению к нам оно является лишь действием некоторого первоначала, благодаря которому существа из несуществующих становятся существующими. Мы не способны составить себе более совершенного представления о нем, но это не причина отрицать его, как это делали некоторые философы.

Один слепорожденный отрицал возможность света, потому что он не мог понять его; он утверждал, что в своем поведении мы можем пользоваться лишь средствами, сходными с теми, какими пользуется он сам. Вы уверяете меня, говорил он, что мрак, в котором я нахожусь, является лишь отсутствием того, что вы называете светом; вы

признаете, что нет никого, кто не мог бы очутиться в том же самом мраке. Предположим, продолжал он, что все в настоящее время находятся в нем; в таком случае свет никогда не сможет появиться вновь, ибо бытие не может возникнуть из отсутствия бытия или не может извлечь чего-нибудь из небытия.

Атеисты находятся в положении этого слепого. Они видят следствия, но, не имея представления о творческом акте, отрицают его, заменяя его нелепыми теориями. Они могли бы с одинаковым успехом утверждать, что невозможно, чтобы мы обладали ощущениями, ибо можно ли представить себе, чтобы существо, которое раньше не ощущало себя, начало ощущать?

Впрочем, не удивительно, что мы не можем представить себе творение, ибо мы не замечаем в себе ничего такого, что могло бы послужить нам образцом для формирования представления о нем. Заключить отсюда, что оно невозможно, все равно что утверждать, будто первопричина не может творить, потому что мы сами не в состоянии сделать этого; это опять-таки история со слепцом, отрицающим существование света.

Если доказано, что никакая причина не может воздействовать на объект, которому она не дала существование, то тем самым рушится система Эпикура, ибо он предполагает, что существующие сами по себе субстанции действуют тем не менее друг на друга. Атеистам остается только утверждать, что все вещи вытекают с необходимостью из некоторого первоначала, представляющего собой слепую и действующую без плана причину. И действительно, на этом они сосредоточили все свои усилия. Поэтому следует выяснить идеи разума и свободы и посмотреть, каким образом их можно присоединить к предыдущим идеям.

Все представлено в первоначале, ибо, даже по гипотезе атеистов, все заключено в его сущности. Если все в нем представлено, то оно вездесуще, оно существует во все времена, оно бесконечно, вечно. Поэтому оно не обладает воображением (*n'imaginer pas*), подобно нам, и весь его разум, если оно имеет таковой, заключается в том, чтобы постигать (*concevoir*). Но есть существенное различие между его способом постижения и нашим: 1) его идеи не имеют того же самого происхождения; 2) оно не образует их одни из других путем своеобразного порождения; 3) оно не нуждается в знаках, чтобы разместить их в своей

памяти; оно не имеет даже памяти, ибо в нем представлено все; 4) оно не поднимается постепенно от одного знания к другому. Словом, оно видит одновременно все объекты — как возможные, так и существующие. Оно видит в одно и то же мгновение их природу, все их свойства, все их сочетания и все явления, которые должны из них вытекать. Таков должен быть разум этого первого начала; но как увериться в том, что оно обладает разумом? Для этого имеется только один способ. Те самые явления, которые привели нас к этой первопричине, дадут нам возможность узнать, что она есть, когда мы поразмыслим над тем, что они суть сами по себе.

Рассмотрим существа, которые она устроила (я говорю «устроила», ибо для доказательства ее разумности нет необходимости предполагать, что она сотворила их). Можно ли наблюдать порядок вещей во вселенной, их взаимное подчинение и то, каким образом множество различных вещей образует столь долговечное целое, оставаясь при убеждении, что первопричиной вселенной является некое начало, которое вовсе не знает того, что оно производит, которое, не имея никакого плана, никакого умысла, тем не менее связывает каждое существо с определенными частными целями, подчиненными одной общей цели? Если вселенная представляет слишком обширный предмет для наблюдения, бросим взор на самое ничтожное насекомое. Сколько тонкости, красоты, великолепия в его органах! Сколько предосторожностей как в выборе свойственных ему средств нападения, так и в выборе средств защиты! Сколько мудрости в средствах, которыми оно было наделено для самосохранения! Но не будем выходить за пределы самих себя — рассмотрим нечто более близкое нам. Пусть каждый обратит внимание на то, как согласованно действуют органы чувств, помогая его самосохранению, как он зависит от всего окружающего и связан со всеми ощущениями удовольствия и страдания: Пусть он обратит внимание на то, сколь приспособлены его органы для сообщения ему восприятий, его душа — для воздействия на эти восприятия, для постоянного формирования из них новых идей и для приобретения разума, в котором она дерзает отказывать первосуществу. Он, несомненно, придет к выводу, что тот, кто наделил нас столь многочисленными ощущениями, знает цену этому дару; что он лишил душу способности воздействовать на свои ощущения без знания того, что это он дает их ей; что

невозможно, чтобы душа путем упражнения своих способностей приобретала разум, в то время как само первосущество не имело бы представления об этом разуме; что, одним словом, оно знает систему, посредством которой все наши способности вытекают из ощущения, и что, следовательно, оно создало нас сознательно, руководствуясь определенной целью.

Но его разум должен быть таким, как я уже сказал, т. е. он должен охватывать все одним взглядом. Если бы какая-нибудь вещь ускользнула от него хотя бы на одно мгновение, то все его творение было бы ввергнуто в хаос.

Наша свобода заключает в себе три вещи: 1) некоторое знание того, что мы должны или не должны делать; 2) решение (*détermination*) воли, но решение, принадлежащее нам и не являющееся результатом какой-нибудь более могущественной причины; 3) возможность делать то, что мы хотим.

Если бы наш ум был настолько обширен и силен, что обнимал бы одним взором вещи во всех их отношениях к нам, то мы не теряли бы времени на обдумывание. Познание и решение совершались бы в одно и то же мгновение. Таким образом, обдумывание есть лишь результат нашей ограниченности и нашего неведения, и оно не более необходимо для свободы, чем само неведение. Словом, если существует свобода первопричины, то она заключает в себе, подобно нашей свободе, знание, решение воли и возможность действовать, но она отличается от нее в том отношении, что исключает всякое обдумывание.

Некоторые философы считали нашу зависимость от первопричины препятствием для нашей свободы. Здесь не место опровергать это заблуждение, но так как первопричина независима, то ничто не мешает ей быть свободной; действительно, в атрибутах могущества и независимости, в которых атеисты не могут ей отказать, и в атрибуте разума, который, как мы доказали, присущ ей, имеется все то, что составляет свободу. Действительно, здесь имеется знание, решение и возможность действовать. Это настолько верно, что мыслители, стремившиеся отрицать свободу первопричины, вынуждены были, рассуждая последовательно, отрицать у нее разум.

Существо это, будучи разумным, различает добро и зло, судит о заслуге и вине, оценивает все; будучи свободным, оно принимает решения и действует на основании того, что оно знает. Так, из его разума и его свободы возникают его

благость, справедливость и милосердие — одним словом, его провидение.

Первоначало знает и действует, не переходя от одних мыслей к другим, от одних планов к другим. В нем, как мы сказали, представлено все, и, следовательно, оно пользуется всеми своими идеями и создает все свои творения в не имеющее длительности мгновение. Оно есть постоянно и сразу все то, чем оно может быть, оно неизменно; но если оно творит путем акта, не имеющего ни начала, ни конца, то каким образом начинаются вещи, каким образом могут они кончаться?

Дело в том, что творения (*créatures*) необходимым образом ограничены; они не бывают сразу всем тем, чем они могут быть; они должны испытывать последовательные изменения; они должны длиться и, следовательно, должны иметь начало и конец.

Но если необходимо, чтобы всякий ограниченный объект длился, то нет необходимости, чтобы у всех их было абсолютно одинаковое чередование состояний, так чтобы длительность одного соответствовала, мгновение за мгновением, длительности другого. Хотя мир и я сотворены одинаково извечно, у каждого из нас своя особенная длительность. Мир длится благодаря последовательной смене своих модусов, я длюсь благодаря последовательной смене моих модусов, а так как обе эти последовательные смены могут существовать друг без друга, то мир длился без меня, я мог бы длиться без него и мы могли бы вместе прийти к концу.

Таким образом, достаточно поразмыслить над природой длительности, чтобы понять, насколько это позволяет наш слабый разум, каким образом первоначало, не нарушая своей неизменности, свободно в том, чтобы раньше или позже породить или уничтожить вещи. Это объясняется единственно его способностью изменять последовательную смену модусов каждой субстанции. Если бы, например, порядок вселенной был совершенно иным, то мир, как я это доказал в другом месте \*, насчитывал бы миллионы лет или только несколько минут, и то, что каждая вещь возникает и погибает во времени, есть результат установленного порядка. Словом, первопричина свободна, потому что она производит у сотворенных существ такие изменения и последовательные смены, какие ей угодно, и

---

\* «Трактат об ощущениях», ч. I, гл. 4, § 18.

она неизменна, потому что она делает все это в мгновение, соответствующее всей длительности сотворенных существ.

Ограниченность сотворенных существ внушает нам мысль о том, что к ним всегда можно нечто прибавить. Можно было бы, например, увеличить емкость нашего ума, так что он охватывал бы сразу сто, тысячу или больше идей, подобно тому как он в настоящее время охватывает лишь две идеи. Но, согласно составленному нами только что понятию о первосуществе, мы не представляем себе, чтобы к нему можно было что-нибудь прибавить. Так, например, его разум не может обогатиться многими идеями, ибо он охватывает всё. То же самое относится к другим его атрибутам, из которых каждый бесконечен.

Существует некоторое первоначало, но существует ли оно только одно? Не может ли их существовать два или даже больше? Рассмотрим и эту гипотезу.

Если существует несколько первых начал, то они независимы друг от друга, ибо те из них, которые были бы подчинены, не были бы первыми. Но отсюда следует: 1) что они не могут действовать друг на друга; 2) что между ними не может быть никакого общения; 3) что каждое из них существует обособленно, не зная даже о том, что существуют другие; 4) что знание и действие каждого ограничено его собственными творениями; 5) наконец, что так как между ними нет подчинения, то его не может быть и между создаваемыми ими вещами.

Все это бесспорные истины, ибо между двумя существами общение может быть лишь постольку, поскольку имеется какое-нибудь действие одного на другое. Однако всякое существо в состоянии видеть и действовать лишь в себе самом, потому что оно может совершать то и другое лишь там, где оно находится. Его взор и его действие не могут иметь другого объекта, кроме его собственной субстанции и заключенного в ней творения. Но благодаря тому, что несколько первоначал не зависят друг от друга, они необходимым образом были бы друг вне друга; действительно, ни одно из них не могло бы быть в другом ни как часть, ни как творение. Таким образом, между ними не может быть ни взаимного познания, ни взаимного действия. Они не могли бы ни помогать друг другу, ни бороться друг с другом. Наконец, каждое считало бы себя единственно существующим и не подозревало бы, что существуют равные ему.

Следовательно, существует лишь одно первоначало по отношению к нам и ко всем известным нам вещам, ибо они образуют вместе с нами лишь одно-единственное целое. Мы можем даже сделать заключение, что существует лишь одно первоначало в абсолютном смысле. Действительно, чем были бы два первоначала, из которых одно бы было там, где не было бы другого, знало и могло то, чего бы совсем не знало другое и над чем оно не имело бы никакой власти? Но бесполезно останавливаться на нелепом предположении, которого никто не защищает, которое даже не приходило в голову философам и которое кажется единственной нелепостью, которой они избежали. Действительно, если мыслители допускали несколько первоначал, то лишь для того, чтобы заставить их совместно трудиться над одним и тем же творением; но я доказал, что подобное единство невозможно.

Первая независимая, единственная, бесконечная, вечная, всемогущая, неизменная, разумная, свободная причина, провидение которой простирается на все,— таково наиболее совершенное понятие о божестве, какое мы можем составить себе в этой жизни. Строго говоря, атеизм мог бы характеризоваться исключением какой-нибудь одной из этих идей, но общество, рассматривая проблему главным образом с точки зрения моральных результатов, называет атеистами лишь тех, кто отрицает могущество, разум, свободу — одним словом, провидение первопричины. Если сообразоваться с этим словоупотреблением, то, по моему, нет атеистических народов. Я согласен, что есть народы, не имеющие никакой религии и не имеющие даже слова, соответствующего понятию о боге. Но найдется ли мало-мальски способный к размышлению человек, который не заметил бы своей зависимости и не чувствовал бы себя от природы склонным бояться и почитать те существа, от которых он, по его мнению, зависит? Разве в те минуты, когда его терзают его потребности, он не готов пасть ниц перед всем тем, что ему кажется причиной его счастья или несчастья? Но не предполагают ли эти чувства, что существа, которых он боится и которые он почитает, могущественны, разумны и свободны? Таким образом, он имеет уже о боге самые необходимые с моральной точки зрения идеи. Если затем этот человек даст название этим существам, если он придумает культ, то можно ли будет сказать, что он знает божество лишь с этой минуты и что до тех пор он был атеистом? <sup>19</sup> Мы можем, таким образом,



сделать заключение, что познание бога — познание, ответственное интересам общества, — доступно всем людям.

## ГЛАВА VII

### КАКИМ ОБРАЗОМ ЧЕЛОВЕК ПРИБРЕТАЕТ ЗНАНИЕ ПРИНЦИПОВ МОРАЛИ

Опыт не позволяет людям оставаться в неведении того, как они вредили бы друг другу, если бы каждый, заботясь о своем счастье за счет счастья других, полагал, что всякий поступок достаточно хорош, раз он доставляет физическое благо совершающему его. Чем более они размышляют над своими потребностями, удовольствиями, страданиями и всеми обстоятельствами своей жизни, тем более они начинают понимать, как необходимо им оказывать друг другу помощь. Таким образом, они дают взаимные обязательства. Они приходят к согласию насчет того, что будет позволено или запрещено, и их соглашения становятся законами, которым должны подчиняться их поступки; здесь-то и берет начало нравственность.

В этих соглашениях люди могли бы видеть лишь дело своих рук в том случае, если бы они не были способны возвыситься до идеи о божестве; но они вскоре узнают своего законодателя в этом верховном существе, которое, распоряжаясь всем, является единственным распределителем добра и зла. Если они существуют и сохраняются благодаря ему, то они понимают, что они подчиняются ему, когда создают для себя законы. Люди находят законы, так сказать, начертанными в своей природе.

Действительно, бог создал нас для жизни в обществе, и он дал нам все способности, необходимые, чтобы открыть обязанности гражданина. Значит, он пожелал, чтобы мы выполняли эти обязанности; он не мог, несомненно, обнаружить своей воли более явным образом. Стало быть, законы, предписываемые нам разумом, — это законы, которые дал нам сам бог; здесь получает свое завершение нравственный смысл поступков.

Следовательно, существует естественный закон, т. е. закон, который имеет свою основу в воле божьей и который мы открываем, пользуясь одними нашими способностями. Не существует вовсе таких людей, которые абсолютно не знали бы этого закона, ибо мы не могли бы образовать даже

самого несовершенного общества, если бы не приняли тотчас же известных обязательств по отношению друг к другу. Лица, не желающие признать этого закона, находятся в войне со всей природой, находятся в войне с самими собой, и это напряженное состояние доказывает, что отвергаемый ими закон является истинным и что они злоупотребляют своим разумом.

Не следует смешивать наших средств для открытия этого закона с первоначалом, составляющим всю его силу. Наши способности представляют собой средства для познания его; бог же есть единственное начало, из которого он вытекает. Этот закон был в боге до того, как он создал человека; сотворив нас, бог исходил из этого закона, и ему он пожелал подчинить нас.

Когда эти принципы установлены, мы способны иметь заслугу или провиниться перед самим богом; дело его правосудия — наказать или вознаградить нас.

Но в этом мире блага и беды не соразмерны заслуге и вине. Поэтому существует другая жизнь, в которой праведник будет вознагражден, а грешник наказан, и, следовательно, наша душа бессмертна. Однако если мы рассмотрим лишь природу души, то ее существование может прекратиться. Тот, кто сотворил ее, может ввергнуть ее в небытие. Следовательно, если душа будет продолжать существовать, то лишь потому, что бог справедлив. Но тем самым бессмертие обеспечено ей столь же надежно, как если бы оно было следствием ее сущности.

Не существует никаких обязательств для существ, абсолютно неспособных познать законы. Бог, не дав им никаких средств составить себе идею о справедливом и несправедливом, доказывает этим, что он ничего не требует от них, подобно тому как он показывает все то, что он заповедует человеку, наделяя его способностями, которые должны привести его к знанию этого. Таким образом, животным ничего не заповедано, ничто не запрещено, законом для них является только сила. Неспособные иметь заслугу и вину, они не имеют никакого права на божественное правосудие. Следовательно, их душа смертна.

Однако эта душа не материальна, и отсюда, несомненно, можно заключить, что гибель тела не влечет за собой уничтожения души. Действительно, обе эти субстанции могут существовать друг без друга; их взаимная независи-

мость имеет место лишь потому, что бог желает этого, и лишь постольку, поскольку он этого желает. Но бессмертие не присуще от природы ни одной из них, и если бог не дал его душе животных, то лишь потому, что он не обязан был дать его им.

Скажут, что животные страдают, и спросят, как примирить с божественной справедливостью страдания, на которые они обречены? Я отвечу на это, что страдания вообще столь же необходимы им, как и удовольствия, которыми они наслаждаются, ибо это было единственным способом предупредить их о том, чего они должны избегать. Если они испытывают иногда страдания и муки, не способствующие их самосохранению, то потому, что они неизбежно должны умереть; кроме того, эти страдания являются следствием физических законов, которые бог счел целесообразным установить и которые он не обязан изменять ради них.

Словом, я не думаю, что для оправдания провидения необходимо предположить вместе с Мальбраншем, что животные — это просто автоматы. Если бы мы знали скрытые силы природы, то открыли бы причину явлений, которые нам труднее всего понять. Наше неведение в этом отношении не дает оснований прибегать к фантастическим теориям; для философа было бы благоразумнее положиться на бога и его правосудие.

В заключение мы можем сказать, что хотя душа животных проста, подобно человеческой душе, и что хотя в этом отношении между той и другой нет никакой разницы, но дарованные нам способности и цель, для которой предназначил нас бог, доказывают, что, если бы мы могли проникнуть в природу обеих этих субстанций, мы убедились бы, что они бесконечно различны. Таким образом, наша душа иной природы, чем душа животных.

Изложенные нами в этой и предыдущей главах принципы являются основами естественной морали и религии. Открывая их, разум подготавливает нас к истинам, которым может нас научить одно только откровение, и он показывает, что истинная философия не может противоречить вере.

ЧЕМ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ СТРАСТИ  
ОТЛИЧАЮТСЯ ОТ СТРАСТЕЙ ЖИВОТНЫХ \*

Мы достаточно показали, насколько наши познания превосходят познания животных; нам остается выяснить, чем наши страсти отличаются от их страстей.

Так как животные не обладают нашей способностью размышления, нашей рассудительностью (*discernement*), нашим вкусом, нашей изобретательностью и так как, кроме того, они ограничены от природы небольшим числом потребностей, то, очевидно, они не могут иметь всех наших страстей.

Себялюбие (*amour-propre*) является, несомненно, страстью, общей всем животным, и из него возникают все другие склонности.

Но под этой любовью к себе не следует понимать желание самосохранения. Чтобы возникло подобное желание, надо знать, что можешь погибнуть; но только после того, как мы были свидетелями гибели наших ближних, мы можем начать думать, что та же участь ожидает и нас. Наоборот, уже при рождении мы узнаем, что мы подвержены страданиям. Таким образом, первой целью себялюбия является устранение неприятных ощущений; этим оно и стремится к сохранению индивида.

Вероятно, этим и ограничивается любовь к себе у животных. Так как они общаются друг с другом лишь при помощи подаваемых ими знаков об испытываемом ими удовольствии или страдании, то продолжающие жить не обращают больше внимания на тех, кого уже нет в живых. Кроме того, так как их желания постоянно влекут их вовне и они не способны размышлять над самими собою, то ни одно из них, увидя своих ближних в состоянии мертвой неподвижности, не может сказать себе: «Для них пришел конец, и для меня тоже настанет конец». Таким образом, они не имеют никакого представления о смерти; они знают жизнь лишь благодаря ощущению; они умирают, не

---

\* «Что такое страсть, — говорит г-н де Бюффон, — как не ощущение более сильное, чем другие ощущения, и повторяющееся каждую минуту?» (*in-4<sup>o</sup>*, т. 4, с. 77; *in-12*, т. 7, с. 109).

Разумеется, страсть есть нечто иное. Человек, сильно страдающий от приступа подагры, испытывает ощущение более сильное, чем другие ощущения, и повторяющееся каждую минуту. Выходит, что подагра есть страсть. В действительности же страсть — это господствующее желание, превратившееся в привычку (см. «Трактат об ощущениях»).

предвидя того, что они могли бы перестать существовать, и их забота о самосохранении направлена лишь на то, чтобы избежать страдания.

Наоборот, люди наблюдают друг друга во все моменты своей жизни, потому что они не ограничены лишь сообщением друг другу таких ощущений, знаками которых могут быть немногие движения или немногие нечленораздельные звуки. Они говорят друг другу все, что они чувствуют и чего они не чувствуют. Они сообщают друг другу, как прибывает, убывает, угасает их сила. Наконец, те, кто умирает первым, говорят, что их больше нет, уже тем, что перестают говорить о своем существовании, и вскоре все начинают повторять: «Когда-нибудь и нас больше не будет».

Следовательно, у человека себялюбие не есть просто желание избежать страдания, оно есть также желание самосохранения. Эта любовь к себе развивается, расширяется, меняет свой характер в зависимости от объектов желания; она принимает столько различных форм, сколько есть способов самосохранения, и каждая из этих форм представляет собой особую страсть.

Бесполезно останавливаться здесь на всех этих страстях. Легко понять, каким образом в обществе многочисленность потребностей и различие условий порождают у человека страсти, к которым не способны животные.

Но наше себялюбие обладает еще одной особенностью, отличающей его от себялюбия животных. Оно бывает добродетельным или порочным, потому что мы способны познать свои обязанности и возвыситься до принципов естественного закона. Любовь к себе у животных — это инстинкт, имеющий своим объектом лишь физические блага и беды.

Из одного этого различия возникают для нас удовольствия и страдания, о которых не могут составить себе идей животные; действительно, добродетельные наклонности являются источником приятных ощущений, а порочные наклонности — источником неприятных ощущений.

Эти ощущения часто повторяются, потому что в силу самой природы общества в нашей жизни почти нет таких моментов, когда нам не представлялся бы случай сделать какой-нибудь добродетельный или порочный поступок. Благодаря этому они сообщают душе активность, в кото-

рой всё поддерживает ее и которая вскоре становится для нас потребностью.

С этого момента уже невозможно более выполнить все наши желания. Наоборот, если бы нам было дано насладиться всеми предметами, к которым влекут нас наши желания, то для нас стало бы невозможным удовлетворение наиболее настоятельной из всех наших потребностей, именно потребности желать. Наша душа потеряла бы ту активность, которая стала для нее необходимой; у нас осталась бы удручающая пустота, скука от всего, в том числе и от себя самих.

Таким образом, желание есть самая настоятельная из всех наших потребностей; поэтому едва удовлетворено какое-нибудь желание, как у нас уже возникает другое. Часто мы подчиняемся одновременно нескольким желаниям, или, если это для нас невозможно, мы оставляем на другое время те из наших желаний, для которых мы не можем открыть своей души вследствие обстоятельств данного момента. Таким образом, наши страсти возобновляются, сменяют друг друга, умножаются, и мы начинаем жить лишь для того, чтобы желать, и лишь постольку, поскольку мы желаем.

Знание нравственных (morales) качеств объектов есть тот принцип, который порождает из одного и того же зародыша всю эту массу страстей. Этот зародыш — именно себялюбие — одинаков у всех животных, но почва, если я отважусь так выразиться, не везде одинаково плодородна для него. В то время как нравственные качества, умножая отношения предметов к нам, непрерывно доставляют нам новые удовольствия, угрожают нам новыми страданиями, вызывают в нас бесконечное множество потребностей и благодаря этому делают нас заинтересованными во всем и связывают нас со всем, инстинкт животных, ограниченный физической стороной предметов, не только противится возникновению множества желаний, но и уменьшает число и силу ощущений, которыми могли бы сопровождаться страсти, т. е. он лишает животных того, что должно главным образом занимать разумное существо; того, что одно лишь может составить счастье или несчастье последнего. Вот почему мы замечаем в действиях животных лишь унижительную, с нашей точки зрения, грубость. Активность их души мгновенна; она прекращается вместе с потребностями тела и возрождается вместе с ними. Животные обладают лишь какой-то заимствованной жи-

знию, которая, будучи возбуждаема только впечатлением, производимым предметами на чувства, уступает вскоре место какой-то летаргии. Их надежды, их опасения, их любовь, ненависть, гнев, печаль, огорчения являются лишь привычками, побуждающими их действовать без размышления. Чувства эти, возбужденные физическим благом или злом, угасают, как только исчезает это благо или зло. Таким образом, животные проводят большую часть своей жизни, ничего не желая; они не могли бы представить себе ни множества наших потребностей, ни силы, с какой мы желаем одновременно столь многих вещей. Их душа приобрела привычку мало действовать; напрасно было бы стремиться насиловать их способности: им невозможно сообщить больше активности.

Но человек, будучи способен придать утонченность телесным потребностям, будучи способен выработать себе потребности совершенно иного порядка, всегда имеет в своей душе источник активности, действующий сам по себе. Его жизнь принадлежит ему, он продолжает размышлять и желать даже в такие моменты, когда его тело ничего больше не требует от него. Его надежды, его опасения, его любовь, ненависть, гнев, печаль, горе — все это разумные чувства, поддерживающие активность его души и питающиеся всем тем, что могут доставить обстоятельства.

Таким образом, счастье и несчастье человека радикально отличаются от счастья и несчастья животных. Последние, будучи счастливыми, когда они испытывают приятные ощущения, и несчастливыми, когда они испытывают неприятные ощущения, находят благо и зло лишь в физической стороне предметов. Но если исключить сильные страдания, то по своему значению для человека физические качества совершенно несравнимы с нравственными. Первые могут дать начало нашему счастью или несчастью, но только последние могут завершить то или другое; первые, несомненно, бывают хорошими или дурными, последние всегда лучше или хуже первых; одним словом, нравственное, являющееся первоначально лишь придатком к страстям, у человека начинает играть главную роль\*.

---

\* Согласно г-ну де Бюффону, ценна лишь физическая сторона любви; духовная же ничего не стоит (in-4<sup>o</sup>, т. 4, с. 80; in-12, т. 3, с. 115). В действительности ценна или не имеет цены и та и другая, но г-н де Бюффон рассматривает физический момент любви лишь с его прекрасной

Нашему счастью содействует в особенности та активность, которая стала для нас необходимой благодаря множеству наших потребностей. Мы счастливы лишь постольку, поскольку мы действуем, поскольку мы упражняем свои способности; мы страдаем в случае утраты какого-нибудь блага лишь потому, что часть активности нашей души остается без предмета для себя. Привыкнув упражнять свои способности на том, что мы утратили, мы не умеем их упражнять на том, что нам осталось, и пребываем безутешными.

Таким образом, наши страсти более утонченны в отношении средств, способных удовлетворить их; они требуют выбора; они учатся у разума, к которому они обращаются за советом, не проводить различия между хорошим и добродетельным, между счастьем и добродетелью, и благодаря этому главным образом они отличают нас от остальных животных.

Вышеизложенное показывает, каким образом из одного желания — именно избежать страдания — у всех существ, способных к ощущению, возникают страсти, каким образом движения, общие нам с животными и являющиеся у них лишь действием слепого инстинкта, превращаются у нас в пороки и добродетели и каким образом наше умственное превосходство дает нам превосходство в области страстей.

## ГЛАВА IX

### **О СИСТЕМЕ ПРИВЫЧЕК У ВСЕХ ЖИВОТНЫХ; О ТОМ, КАК ОНА МОЖЕТ БЫТЬ ПОРОЧНОЙ; О ТОМ, ЧТО ЧЕЛОВЕК ОБЛАДАЕТ ТЕМ ПРЕИМУЩЕСТВОМ, ЧТО ОН СПОСОБЕН ИСПРАВЛЯТЬ СВОИ ДУРНЫЕ ПРИВЫЧКИ**

Все связано у животного; его идеи и его способности образуют более или менее совершенную систему.

---

стороны и ставит его значительно выше того, что он представляет собой, ибо он считает физический момент любви «первой причиной всякого блага», «единственным источником всякого удовольствия». Точно так же он рассматривает духовный момент любви лишь с унижающей человека стороны и находит, что «мы только испортили природу». Если бы я стал рассматривать любовь с тех сторон, о которых забыл г-н де Бюффон, мне нетрудно было бы доказать, что только духовный момент этой страсти ценен, а физический не стоит ничего; но в этом случае я только злоупотребил бы словами, не обнаружив при этом красноречия, которым я не обладаю и которым я не хотел бы, впрочем, воспользоваться таким образом, даже если бы я им обладал.



Потребность избегать страдания и искать удовольствия, заботиться об обучении каждого чувства побуждает слух, зрение, вкус и обоняние брать уроки у осязания, заставляет душу и тело приобрести все привычки, необходимые для сохранения индивида, порождает тот инстинкт, который руководит животными, и тот разум, который просвещает человека, когда привычек оказывается недостаточно для руководства им. Одним словом, она дает начало всем способностям.

Я показал, что ряды идей, которые учится пробегать душа, и ряды движений, которые учится повторять тело, представляют собой единственные причины всех явлений и что те и другие изменяются в зависимости от различия между страстями. Словом, каждая страсть предполагает в душе соответствующий ей ряд идей, а в теле — соответствующий ряд движений. Она повелевает всеми этими рядами; она — первый двигатель, который, тронув только одну пружину, сообщает движение всем остальным; и действие передается с большей или меньшей силой в зависимости от того, насколько сильна данная страсть, насколько связаны между собой идеи и насколько тело повинуетя приказам души.

Однако бывают случаи, когда в системе привычек человека возникает беспорядок; но это происходит не потому, что наши поступки зависят от нескольких первопричин — ибо в основе их лежит и может лежать лишь одна первопричина, — а потому, что не все они одинаково способствуют нашему самосохранению, потому что не все они подчинены одной и той же цели, а это имеет место, когда мы ищем удовольствия в предметах, противоречащих нашему настоящему счастью. Словом, единство цели вместе с единством первопричины сообщает системе привычек все возможное для нее совершенство.

Но так как число наших привычек увеличивается до бесконечности, то система их становится столь сложной, что полная согласованность между всеми частями ее достигается с трудом. Привычки, помогающие друг другу в определенных отношениях, в других отношениях вредят друг другу. Дурные привычки не производят всего того зла, которого можно было бы опасаться с их стороны; хорошие привычки не дают всего того добра, которого можно было бы ожидать от них; они борются друг с другом, и это является источником переживаемых нами иногда внутренних противоречий. Система привычек продолжает сохра-

няться лишь потому, что она имеет единственную первопричину и что привычки, имеющие цель самосохранения человека, все же наиболее сильны.

Привычки животных образуют менее сложную систему, потому что они малочисленнее. Они предполагают лишь немногие потребности, которые к тому же обыкновенно легко удовлетворить. Таким образом, у животных каждого вида интересы редко противоречат друг другу. Каждая особь стремится к самосохранению простым и всегда единообразным способом, и так как ей редко приходится вступать в борьбу с другими особями, то она редко вступает в борьбу и с самой собой: ведь главным источником наших внутренних противоречий является трудность примирения наших интересов с интересами наших сограждан.

Но преимущество животных в этом отношении лишь кажущееся, так как они ограничены инстинктом в силу тех же самых причин, которые ставят границы их потребностям. Чтобы убедиться в том, насколько наша участь предпочтительнее, достаточно рассмотреть, с каким успехом мы сами можем управлять своими мыслями.

Если какая-нибудь сильная страсть действует на некоторый ряд идей, связь которых превратилась в привычку, тогда, признаюсь, может казаться, будто какая-то высшая сила действует в нас без нашего ведома; тело и душа ведут себя инстинктивно, и наши мысли словно порождаются вдохновением<sup>20</sup>.

Но если страсти слабы, если идеи мало связаны между собой, если мы замечаем, что для большей уверенности в действиях надо приобрести новые идеи, если тело сопротивляется нашим желаниям, то мы убеждаемся, что в каждом из этих случаев мы сами сравниваем и составляем суждения; мы переходим от одной мысли к другой на основании выбора, мы действуем обдуманно; мы не только не чувствуем давления какой-нибудь посторонней силы, но, наоборот, чувствуем, что мы сами определяем наши движения, — словом, в этих случаях обнаруживается вся власть разума.

Таким образом, связь идей имеет для нас ряд выгодных и невыгодных сторон\*. Если бы удалось окончательно уничтожить ее, мы не могли бы научиться пользоваться

---

\* По этому вопросу см. «Искусство мыслить», ч. I, гл. 5. Ни Локк, ни какой-нибудь другой автор не поняли всего значения принципа связи идей.

своими способностями, мы не умели бы даже пользоваться своими чувствами.

Если бы связь идей образовалась с меньшей легкостью и силой, мы не приобрели бы столько различных привычек, а это было бы неблагоприятно как для хороших привычек, так и для дурных. Хотя мы имели бы тогда не так много больших пороков, мы не имели бы зато и столько больших добродетелей; и, хотя мы реже впадали бы в заблуждения, мы были бы зато менее способны познать истину. Вместо того чтобы ошибаться в результате усвоения известных взглядов, мы ошибались бы из-за отсутствия последних. Мы не были бы подвержены тем иллюзиям, которые заставляют нас иногда принимать зло за добро; но мы стали бы жертвой того невежества, которое мешает вообще отличать одно от другого.

Словом, к каким бы результатам ни приводила связь идей, она является источником всего, что имеется в нас; достаточно, чтобы мы умели предупредить злоупотребления ею или бороться с этими злоупотреблениями. Но правильно понятый интерес побуждает нас исправлять наши дурные привычки, поддерживать или даже укреплять хорошие привычки и приобретать лучшие. Если мы станем исследовать причину наших заблуждений, то узнаем, каким образом возможно избежать их.

Порочные страсти всегда предполагают некоторые ложные суждения. Таким образом, ложное направление ума (*faussété de l'esprit*) является первой привычкой, которую следует искоренить. В детстве все люди естественным образом обладали бы рассудительностью (*esprit juste*), если бы они составляли суждения только о вещах, имеющих непосредственное отношение к их самосохранению. Их потребности требуют от них столь простых операций, обстоятельства изменяются по отношению к ним так мало и повторяются так часто, что они должны впадать в заблуждения лишь изредка, а опыт не может не выводить их из этих заблуждений.

С возрастом умножаются наши потребности, быстрее изменяются обстоятельства, сочетаясь на тысячи ладов, причем многие из них часто ускользают от нас. Наш ум, будучи не способен методически наблюдать всю эту пеструю картину, теряется в массе соображений.

Однако последние возникшие у нас потребности менее необходимы для нашего счастья, а мы со своей стороны менее разборчивы в средствах, потребных для удовлетво-

ния их. Любознательность побуждает нас знакомиться с массой чуждых нам вещей, и, не будучи в состоянии сами составлять суждения, мы обращаемся к нашим учителям, мы выносим суждения согласно их указаниям, и наш ум начинает принимать ложное направление.

Наступает возраст сильных страстей, пора наших величайших заблуждений. Мы сохраняем свои старые ошибки и усваиваем новые; можно было бы сказать, что мы особенно стараемся злоупотребить своим разумом. В эту пору система наших способностей наиболее несовершенна.

Существуют два вида заблуждений: одни относятся к практике, другие — к умозрению.

Первые легче искоренить, ибо опыт часто показывает нам, что средства, употребляемые нами, чтобы добиться счастья, оказываются именно теми, которые отдаляют его. Они приводят нас к ложным, скоропреходящим благам, оставляющим после себя лишь боль или стыд.

Тогда мы отказываемся от своих первых суждений, начинаем сомневаться в правилах, некритически усвоенных нами, отказываемся от них и мало-помалу уничтожаем причину своих заблуждений.

Если обстановка настолько сложна, что в ней слишком трудно разобраться большинству людей, то нам помогает закон. Если закон не исчерпывает всех случаев, то имеются мудрые люди, которые толкуют его и распространяют в обществе знания, не позволяющие добродетельному человеку ошибаться насчет своих обязанностей. Никто не может больше смешивать порок с добродетелью, и если есть еще порочные люди, желающие оправдаться, то сами их старания доказывают, что они чувствуют себя виновными.

Более цепко мы держимся за заблуждения умозрительного характера, потому что опыт редко разоблачает их; их источник скрыт в наших первых привычках. Часто, будучи не способны добраться до него, мы движемся точно в каком-то лабиринте, пробегая все извилины его, и если иногда открываем свои ошибки, то почти никогда не можем понять, как мы могли бы избежать их. Но ошибки эти не так уж опасны, если они не влияют на наше поведение; если же они влияют на него, то опыт опять-таки может исправить их.

На мой взгляд, воспитание могло бы предупредить большую часть наших заблуждений. Так как в детстве у нас мало потребностей и опыт заботится о нас, предупреждая нас о наших ложных шагах, то наш ум сохранил бы свою

первоначальную способность здраво судить о вещах, если бы нам постарались дать достаточное количество практических знаний, всегда приспособляя их к приобретаемым нами новым потребностям.

Следует опасаться подавить нашу любознательность, не удовлетворяя ее, но не следует стремиться полностью удовлетворить ее. Когда ребенок желает узнать то, что ему еще недоступно, даже лучшие рассуждения являются для него лишь какими-то туманными, неопределенными идеями; а дурные рассуждения, которыми слишком часто стараются удовлетворить его, являются предрассудками, от которых он, может быть, не сумеет освободиться. Как мудро было бы оставить неудовлетворенной часть его любознательности, не говорить ему всего и говорить лишь истину! Для него гораздо полезнее желать учиться еще, чем считать себя уже знающим, когда он еще не является таковым или, что встречается чаще, когда он обладает плохими знаниями.

Первые шаги подобного воспитания были бы, правду говоря, очень медленными. Мы не наблюдали бы тех преждевременно созревших вундеркиндов ума, которые становятся через несколько лет монстрами глупости; но мы наблюдали бы, как разум освобождается от заблуждений и благодаря этому становится способным приобрести множество знаний.

Человеческий ум жадно стремится к просвещению. Бесплодный вначале, он вскоре становится плодовитым благодаря действию чувств, он открывается для влияния всех предметов, способных вызвать в нем какое-нибудь волнение. Если культивирование ума не поторопится заглушить дурные семена, то вся сила его уйдет на произведение малополезных, часто вредных растений, которые можно будет вырвать лишь с большим трудом.

Мы сами должны восполнить то, чего не сделало воспитание. Для этого следует с ранних пор стараться ослабить нашу доверчивость; мы добьемся этого, если будем постоянно помнить о практических заблуждениях, которые не могут оставаться скрытыми для нас благодаря нашему опыту, если рассмотрим то множество взглядов, которое, разделяя людей, вводит в заблуждение большинство их, и в особенности если обратим внимание на ошибки даже величайших гениев.

Мы достигнем уже многого, если научимся не доверять своим суждениям, и тогда у нас останется одно средство,

чтобы приобрести всю ту рассудительность, на какую способны люди. По правде говоря, это средство требует много времени, и оно даже тягостно, но в конце концов это единственное средство.

Начнем с того, что не будем обращать никакого внимания на приобретенные ранее знания; в каждой области вернемся методически ко всем тем идеям, которые следует составить себе; строго определим их, подвергнем точному анализу, сравним их со всех тех сторон, которые вскрывает в них анализ, внесем в свои суждения лишь те отношения, которые вытекают из этих сравнений, — одним словом; следует, так сказать, сызнова научиться осязать, видеть, составлять суждения; следует сызнова построить систему всех своих привычек \*.

Это не значит, что здравый ум не может позволить себе иногда рискнуть высказать суждение о вещах, которые он еще недостаточно исследовал. Его идеи могут оказаться ложными, но они могут также оказаться истинными, и они даже часто бывают истинными, ибо такой ум обладает той проницательностью, благодаря которой он предчувствует истину до того, как овладеет ею. Его взгляды — даже тогда, когда он заблуждается, — обладают тем преимуществом, что они остроумны, ибо они вряд ли могут быть неточными во всех отношениях. Впрочем, такой ум первый готов признать, что они являются рискованными. Поэтому его ошибки не могут быть опасными, а часто даже бывают полезными.

Впрочем, когда мы требуем, чтобы люди стремились к максимальной рассудительности, то мы требуем многого с тем, чтобы получить хотя бы необходимый минимум. Когда мы работаем над развитием своего разума, наша главная задача должна заключаться в том, чтобы предупреждать или исправлять пороки нашей души. Нам нужны практические знания, и неважно, если мы станем ошибаться в умозрениях, не способных влиять на наше поведение. К счастью, знания этого рода не требуют очень обширного ума. Каждый человек достаточно просвещен, чтобы отличить то, что добропорядочно, а если некоторые люди слепы в этом отношении, то лишь потому, что они желают пребывать в слепоте.

Правда, этого знания недостаточно, чтобы сделать нас

---

\* Именно так я работал над своим «Курсом занятий», над «Трактатом об ощущениях» и вообще над всеми своими трудами.

лучше. Сила страстей, тесная связь идей, которыми распоряжается каждая страсть, и сила привычек, усвоенных совместно телом и душой, являются для этого большими препятствиями.

Если бы эта первопричина, действующая иногда на нас с такой тиранической силой, была настолько скрыта, что мы не были бы в состоянии открыть ее, то нам часто было бы трудно сопротивляться ей, и, может быть, мы даже вовсе не сумели бы оказать ей сопротивления; но с того момента, как мы ее узнали, она наполовину преодолена. Чем глубже человек вскрывает пружины страстей, тем легче ему освободиться от их власти.

Таким образом, для исправления наших привычек достаточно изучить, как они приобретаются, как по мере увеличения их числа они вступают в борьбу друг с другом, ослабляя и уничтожая друг друга. Действительно, тогда мы будем знать средства, необходимые для развития хороших привычек и для искоренения дурных.

Благоприятным для этого моментом является не тот период, когда дурные привычки действуют со всей своей силой; однако тогда сами страсти стремятся к взаимному ослаблению, чтобы вскоре погаснуть в наслаждении. Правда, они снова возродятся, однако пока у нас имеется промежуток времени, когда царит спокойствие и разум может занять господствующее положение. Подумаем тогда о чувстве отвращения, следующем за преступлением и вызывающем мучительное раскаяние, и о мирном и сладостном чувстве, сопровождающем всякий добродетельный поступок; явственно представим себе уважение, которым пользуется добродетельный человек, и позор, который выпадает на долю порочного человека; представим себе награды и кары, предназначенные для них в этой жизни и в жизни загробной. Если ничтожнейшее неприятное чувство могло породить наши первые желания и образовать наши первые привычки, то разве столь могущественные мотивы не в состоянии исправить наших пороков? Вот уже первый удар, нанесенный нашим дурным привычкам; при другом благоприятном случае можно будет нанести новые удары. Так мало-помалу исчезнут эти склонности, а на их развалинах появятся лучшие привычки.

Таким образом, за исключением нескольких отдельных моментов, когда страсти владеют над нами, мы всегда имеем в нашем разуме и в самих пружинах наших

привычек средства, необходимые для преодоления наших недостатков. Одним словом, если мы бываем дурными, то все же у нас есть возможность стать лучше.

Если в системе человеческих привычек наблюдается беспорядок, которого нет в системе привычек животного, то в ней имеются и средства для восстановления порядка. Только от нас зависит воспользоваться предоставляемыми ею нам выгодами и предохранить себя от пагубных результатов, к которым она слишком часто приводит. Благодаря этому мы и стоим бесконечно выше остальных животных.

## ГЛАВА X

### О РАЗУМЕ (ENTENDEMENT) И ВОЛЕ У ЧЕЛОВЕКА И У ЖИВОТНЫХ

Чем отличаются разум и воля животных от человеческого разума и воли? На этот вопрос нетрудно будет ответить, если составить себе точные идеи о словах «разум» и «воля».

«Мыслить» в наиболее широком значении этого слова означает иметь ощущения, направлять на что-нибудь свое внимание, вспоминать, воображать, сравнивать, судить, размышлять, составлять себе идеи, познавать, желать, хотеть, любить, надеяться, бояться — иначе говоря, это слово применимо ко всем операциям духа.

Следовательно, оно не обозначает какого-то особого, специфического состояния; это абстрактный термин, под которым понимают вообще все модификации души\*.

---

\* «Субстанциальная мысль», которая не является ни одной из модификаций души, «но которая сама по себе способна ко всякого рода модификациям» и которую Мальбранш принял за сущность духа (кн. III, гл. 1), есть лишь абстракция, которой приписали реальность. Поэтому я не понимаю, каким образом г-н де Бюффон мог думать, будто он говорит нечто положительное о душе, когда он заявляет: «Она обладает лишь одной формой, ибо она обнаруживается путем одной-единственной модификации, которая именно и есть мысль» (in-4<sup>o</sup>, т. 2, с. 430; in-12, т. 4, с. 153), или, как он пишет четырьмя или пятью страницами ниже, «наша душа обладает лишь одной весьма простой, весьма общей, весьма постоянной формой; эта форма — мысль». Я не понимаю и дальнейших его слов: «Душа тесно соединяется с тем предметом, с каким ей угодно соединиться; ничто — ни расстояние, ни величина, ни фигура — не может помешать этому соединению, когда душа хочет его; оно происходит, и происходит мгновенно...» Значит, воля представляет собой лишь телесное движение, а созерцание — простое прикосновение (*attouchement*)? Каким образом может происходить это прикосновение к отдаленному предмету, к абстрактной вещи? Каким образом может оно происходить в неделимое мгновение? Разве можно представить себе



Обыкновенно эти модификации делят на два рода: один рассматривают как способность воспринимать идеи и составлять суждения о них — ее называют разумом; другой рассматривают как движение души — его называют волей.

Многие философы спорят друг с другом о природе обеих способностей; им трудно столковаться между собой, ибо, не догадываясь о том, что это просто абстрактные понятия, они принимают их за весьма реальные вещи, каким-то образом существующие порознь в душе и имеющие существенно различный характер. Абстракции, которым приписывают реальность, являются источником пустых споров и ложных рассуждений\*.

В душе, бесспорно, имеются идеи, суждения, размышления, и если назвать это разумом, то в ней имеется и разум.

Но это объяснение слишком просто, чтобы казаться философам достаточно глубокомысленным. Они недовольны, когда ограничиваются утверждением, что мы имеем органы, способные передавать идеи, и душу, назначение которой — воспринимать их; они требуют еще, чтобы между душой и органами чувств существовала некая разумная (*intelligente*) способность, не являющаяся ни душой, ни чувствами. Это — призрак, за которым они тщетно гонятся, но он обладает для них достаточной реальностью, и они упорствуют в своих взглядах.

Аналогичное замечание можно сделать и по поводу того, что они называют волей. Действительно, недостаточно сказать, что удовольствие и страдание, сопровождающие наши ощущения, определяют операции души; они требуют

---

движение без пространства и времени? Словом, если воля есть движение, то не материальное движение; и если соединение души с ее предметом есть прикосновение, контакт, то не происходит ли это прикосновение на расстоянии? Не есть ли этот контакт некое проникновение?

Таким образом, когда я думаю о солнце, то моя душа приближается к нему при помощи движения, не носящего материального характера; она соединяется с ним путем прикосновения, происходящего на расстоянии, путем контакта, являющегося неким проникновением. Все это, несомненно, загадки, но метафизика создана для них, и она творит их всякий раз, когда понимает буквально образные выражения (см. по этому вопросу «Трактат о системах»). Слова «Душа соединяется со своим предметом» означают просто, что она думает о нем, что она занята идеей, которую она имеет о нем, и этого тривиального объяснения достаточно, чтобы рассеять всю загадочность «движения», «прикосновения», «контакта», «проникновения».

\* Я доказал это в «Искусстве мыслить», ч. I, гл. 8.

еще признания некоторой движущей способности, о которой они не могут дать представления.

Словом, разум и воля являются лишь двумя абстрактными терминами, разделяющими мысли, или операции духа, на два класса: направлять свое внимание, вспоминать, воображать, сравнивать, составлять суждения, размышлять — это способы мыслить, относящиеся к разуму; желать, любить, ненавидеть, иметь страсти, бояться, надеяться — это способы мыслить, относящиеся к воле, а обе эти способности имеют своим общим источником ощущение.

В самом деле, я спрашиваю, что означают следующие слова: «разум воспринимает идеи», «воля движет душу», как не то, что мы обладаем ощущениями, которые мы сравниваем между собой, о которых мы составляем суждения и из которых рождаются наши желания? \*

---

\* Так как языки образовались в соответствии с нашими потребностями, а не с метафизическими системами, способными только спутать все идеи, то достаточно было бы подвергнуть анализу языки, чтобы убедиться в том, что способности души имеют свое начало в ощущении. Действительно, легко убедиться, что первыми словами в языках являются названия, которые были первоначально даны телесным способностям. Таковы еще и теперь французские слова: *attention* (внимание), *réflexion* (размышление), *compréhension* (понимание), *appréhension* (понятливость), *penchant* (склонность), *inclination* (наклонность) и т. д. Латинское *cogitatio* (мысль) происходит от *cogo, coago* (я собираю). Потому что, когда мы думаем, мыслим, мы комбинируем свои идеи и делаем из них различные сочетания. *Sentire* (ощущать, иметь ощущение) первоначально говорилось лишь в применении к телу. Это доказывается тем, что когда захотели применить это слово к душе, то стали говорить *sentire animo* (ощущать духом). Если бы оно первоначально употреблялось в применении к душе, к нему никогда не прибавили бы слово *animo*, но, наоборот, его прибавили бы к слову *corpore*, когда желали бы применить его к телу, и сказали бы *sentire corpore*.

*Sententia* происходит от слова *sentire*; следовательно, первоначально оно применялось к телу и означало лишь то, что мы понимаем под ощущением (*sensation*). Чтобы применить его к духу, следовало, таким образом, сказать *sententia animi* — ощущение духа, т. е. мысль, идея. Правда, я не знаю примера такого словоупотребления у римлян. Квинтилиан замечает даже (кн. VIII, гл. 5), что древние употребляли это слово отдельно в смысле «мысль», «понятие», «суждение». *Sententiam veteres, quod animo senissent vocaverunt*<sup>21</sup>. Но дело в том, что во времена древних, о которых он говорит, слово это уже утратило свое первоначальное значение.

Смысл слова *sententia* продолжал изменяться и в дальнейшем; им стали пользоваться, в частности, для обозначения мыслей, о которых приходилось часто говорить или которые хотели особо выделить. Таковы изречения мудрецов, постановления судей и некоторые меткие замечания, которыми заканчиваются литературные периоды. Слово это

Из этого объяснения и из установленных нами в предлагаемом труде принципов следует, что у животных разум и воля охватывают лишь те операции, из которых душа сделала себе привычку, а у человека эти способности распространяются на все те операции, которыми руководит размышление (*réflexion*).

Из этого размышления рождаются произвольные и свободные поступки. Животные действуют, подобно нам, без сопротивления своим побуждениям; это одно из условий произвольных актов; но требуется еще и другое условие; действительно, «я желаю» означает не только то, что некоторая вещь приятна мне; оно означает еще, что эта вещь — предмет моего выбора; но выбирать можно лишь из вещей, которыми мы распоряжаемся. Мы ничем не распоряжаемся, когда лишь повинемся своим привычкам; мы следуем тогда только импульсу, данному нам обстоятельствами. Таким образом, право выбирать (свобода) свойственно лишь размышлению. Над животным властвуют обстоятельства; напротив, человек составляет суждения об обстоятельствах, подчиняется или противится им; он сам руководит собой; у него есть воля (*il veut*); он свободен.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ ВТОРОЙ ЧАСТИ

Нет ничего более замечательного, чем формирование способностей животных. Законы их образования просты, всеобщы; они одинаковы для всех видов животных и порождают столько различных систем способностей, сколько имеется разнообразия в организации животных. Если число или даже только форма органов иные, то потребности различаются и каждая из них порождает в теле

---

стало обозначать то, что мы понимаем теперь под *сентенцией*, метким выражением, остроумным замечанием.

Так как смысл слова *sententia* сузился, то пришлось обратиться к другому слову для выражения понятия «мысль» вообще. Тогда стали говорить *sensa mentis*, и это доказывает, что одно только *sensa* было тождественно с *sensa corporis*.

Мало-помалу взял верх метафорический смысл этого слова. В применении к телу придумали слово *sensus*, и уже не было больше необходимости присоединять *mentis* к *sensa*. Но само *sensus* стало употребляться также в применении к духу, и, несомненно, это впоследствии дало начало слову *sensatio*, из которого мы сделали свое *sensation*. *Non tamen raro et sic locuti sunt, ut sensa sua dicerent; nam sensus corporis videbantur. Sed consuetudo jam tenuit, ut mente concepta, sensus vocaremus.* Quintilien, I, 8, с. 4<sup>22</sup>.

и в душе особенные операции. Благодаря этому каждый вид животных обладает помимо общих всем им способностей и привычек своими особенными привычками и способностями.

Способность ощущения — это первая из всех способностей души, она является даже единственным источником прочих способностей, и существо, которое ощущает, только и делает, что претерпевает превращения. У животных имеется та степень ума (*intelligence*), которую мы называем инстинктом, а у человека — та, высшая, степень, которую мы называем разумом (*raison*).

Удовольствие и страдание руководят всеми действиями существа, которое способно ощущать. Благодаря им душа учится мыслить для себя и для тела, а тело учится двигаться для себя и для души. Благодаря им приобретенные знания связываются между собой, образуя ряды идей, которые соответствуют различным потребностям и воспроизводятся всякий раз, когда снова возникают потребности. Словом, благодаря им животное пользуется всеми своими способностями.

Но всякий вид животных имеет удовольствия и страдания, отличающиеся от удовольствий и страданий других видов. Таким образом, каждый вид имеет отличные потребности; каждый вид отдельно от других изучает то, что необходимо для его самосохранения: он имеет больше или меньше потребностей, больше или меньше привычек, больше или меньше ума.

У человека удовольствий и страданий значительно больше. К физическим качествам предметов он присоединяет нравственные качества, находит в вещах бесчисленное множество отношений, не существующих для остальных животных. Поэтому его интересы обширны и многочисленны; он изучает всё; он вырабатывает себе всякого рода потребности, страсти, и он превосходит животных как своими привычками, так и своим разумом.

В самом деле, животные, даже те, что живут обществами, добиваются только таких успехов, каких могло бы добиться каждое из них в отдельности. Так как обмен идеями (*commerce d'idées*) устанавливается между ними языком действия и ограничен, то каждая особь, обучаясь, может опираться лишь на собственный опыт. Если они в ограниченной степени изобретают и делают усовершенствования, если все они делают одни и те же вещи, то не потому, что они подражают друг другу, а потому, что,

будучи созданы все по одному образцу, они действуют все для удовлетворения одних и тех же потребностей и при помощи одних и тех же средств.

Наоборот, люди обладают тем преимуществом, что могут сообщать друг другу свои мысли. Каждый человек учится у других людей, каждый прибавляет то, что подсказывает ему его собственный опыт, и отличается от других людей по своему способу действия лишь в результате того, что начал с подражания. Таким образом, из поколения в поколение человек накапливает одни знания за другими. Так как один лишь он способен различать истину, чувствовать красоту, он создает искусства и науки и поднимается до идеи божества, чтобы поклоняться ему и воздать ему благодарность за добро, полученное им от него.

Но хотя система его способностей и его знаний несравненно обширнее, чем у всех прочих существ, все же она является частью той общей системы, которая одинаково присуща всем одушевленным существам, — той системы, в которой все способности возникают из одного и того же источника, именно из ощущения; в которой они порождаются одним и тем же началом — потребностью; в которой они функционируют благодаря одному и тому же средству — связи идей. Ощущение, потребность, связь идей — такова система, объясняющая все операции животных. Если некоторые из содержащихся в ней истин и были ранее известны, то все же никто до сих пор не охватил ни системы в целом, ни большинства содержащихся в ней частных.



**ПРИМЕЧАНИЯ**  
**УКАЗАТЕЛИ**

## ПРИМЕЧАНИЯ

### ТРАКТАТ О СИСТЕМАХ TRAITÉ DE SYSTÈMES

Это второе сочинение Кондильяка было впервые опубликовано в Амстердаме в 1749 г. под названием «Трактат о системах, где вскрываются их недостатки и достоинства, написанный автором «Опыта о происхождении человеческих знаний»». Работа имела большой успех и много раз переиздавалась. В окончательной редакции Кондильяка она существенно отличается от первоначального варианта: многое было переформулировано, в ряде глав были сделаны значительные дополнения, а также была написана ещё одна, 18-я глава. Перевод «Трактата о системах» на русский язык, выполненный П. С. Юшкевичем и опубликованный под редакцией Е. П. Ситковского в 1935 г., был сделан по первоначальному тексту. Для настоящего издания перевод сверен с оригиналом, в него внесены также все изменения и дополнения, появившиеся в последней авторской редакции. Перевод 18-й главы и всех остальных прибавлений, имеющих в окончательном варианте текста, выполнен В. М. Богуславским. В примечаниях указаны важнейшие изменения, внесенные Кондильяком в «Трактат».

<sup>1</sup> Здесь к *принципам* (principes) отнесены: общие предложения, признаваемые несомненно истинными; предположения (гипотезы); наконец, предложения, констатирующие факты. Во всех трех случаях принципы — это исходные, основные предложения (суждения, мысли), на которых покоятся и на основе которых в конечном счете объясняются все прочие предложения той или иной системы. Но Кондильяк нередко обозначает словом principes не суждения, а объективно существующие причины, или первопричины. Кроме того, principe у него часто употребляется в смысле «начало» (как синоним франц. commencement). Наконец, иногда это слово означает у Кондильяка «закон». — 6.

<sup>2</sup> Имеется в виду А. Арно. В действительности «Логика, или Искусство мыслить» (известная под названием «Логика Пор-Рояля») написана двумя авторами — А. Арно и П. Николем. — 6.

<sup>3</sup> Этот абзац в издании 1749 г. начинался словами: «Недостаточная пригодность абстрактных максим заставила прибегнуть к подобного рода предположениям». — 7.

<sup>4</sup> Этой фразы в издании 1749 г. не было. — 9.

<sup>5</sup> В издании 1749 г. далее шли слова: «Вот все, что можно было придумать, чтобы добиться успехов в разыскании истины. В вопросе о системах нагромодили столько ошибок лишь потому, что не вскрыли достоинств и недостатков тех принципов, на которых они покоятся. Задача предлагаемого труда — попытаться исправить это». Дальнейший текст главы в первом издании отсутствовал. — 9.

<sup>6</sup> См. наст. изд., т. 1, прим. 51 к с. 161. — 11.



<sup>7</sup> Не вошедшая в настоящее издание работа «Искусство мыслить» представляет собой часть «Курса занятий для обучения принца Пармского» и воспроизводит важнейшие мысли «Опыта о происхождении человеческих знаний». В первом издании «Трактата о системах» Кондильяк ссылался здесь на «Опыт о происхождении человеческих знаний» (ч. I, разд. 2, гл. 7; ч. II, разд. 2, гл. 4); «Логика» и «Искусство мыслить» были написаны позднее. — 13.

<sup>8</sup> Намек на Мальбранша, писавшего: «...как материя не изменяется существенно от изменения ее фигуры... так и дух не изменится существенно от того, что идеи в нем различны... Далее, как материя существенно изменяется, когда она теряет конфигурацию, свойственную частям воска, чтобы принять конфигурацию частиц огня и дыма... так можно сказать, что и душа существенно изменяется, когда переменяет свои модификации и страдает от боли после того, как чувствовала удовольствие» («Разыскания истины», т. 1. СПб, 1903, с. 21—22). — 14.

<sup>9</sup> *Конде Луи* (1621—1686) — известный французский полководец, участвовавший в Тридцатилетней войне, один из деятелей Фронды. *Тюрени Анри де Ла Тур д'Овернь* (1611—1675) — выдающийся французский полководец, участвовавший в Тридцатилетней войне и в войнах Фронды (сначала на стороне фрондеров, а затем против них). *Ришелье Арман Жан дю Плесси* (1585—1642) — кардинал, видный французский государственный деятель, укрепивший абсолютизм во Франции, пользовался почти неограниченной властью. *Кольбер Жан Багист* (1619—1683) — министр Людовика XIV, насаждал во Франции систему меркантилизма. — 15.

<sup>10</sup> *Бейль Пьер* (1647—1706) — французский философ, представитель скептицизма, выступал против религиозного (и всякого иного) догматизма и нетерпимости, против представления о зависимости нравственности от религиозности. Доказывая несовместимость веры с разумом, теологии — с философией, подверг резкой критике системы XVII в., философски обосновывавшие религию. Вскрывая противоречие между идеей всемогущества и милосердия бога и царящим в мире злом, Бейль вопреки утверждению Кондильяка не дает ответа на вопрос о происхождении зла и вовсе не пытается построить систему. Чтобы «оправдать» бога, найти выход из тупика, на который указал Бейль, Лейбниц написал большой труд, опровергающий последнего, — «Теодицею». То общее, что позволяет Кондильяку объединить здесь Бейля, Мальбранша и Лейбница, — признание всеми этими философами безусловной истинности самоочевидных принципов математики и логики. — 16.

<sup>11</sup> *Социниане* — секта последователей религиозного учения, созданного итальянцами Лелием Социном (1525—1562) и Фаустом Социном (1539—1604). Это учение получило распространение главным образом в Польше в XVI и в первой половине XVII в. В 1658—1660 гг. социниане, изгнанные из Польши, эмигрировали в Германию, Голландию, Англию. Объявив разум высшим судьей в вопросах религии, а Священное писание — единственным ее источником, социниане утверждали, что Христос не бог, а человек, хотя и наделенный божественными свойствами, отрицали догматы о троице и о бессмертии души, а также необходимость обрядности, церковных и мирских властей. — 16.

<sup>12</sup> *Ориген* (185—253) — античный теолог и философ, один из «отцов» христианской церкви, возглавивший христианские школы в Александрии, позднее в Кесарии, создал первый свод христианской догматики. Ведя борьбу с язычеством, Ориген в своих произведениях сочетал провозглашение истинности всего, что сообщается в евангелиях, христианское учение о надмировом личном боге с рядом положений «языческой»

философии: с пантеистическим учением о мировом огненном разуме, с признанием вечности материи и вечного круговорота душ. Взгляды Оригена были объявлены на Константинопольском соборе (538 г.) еретическими, однако в христианском богословии средневековья он признавался крупным авторитетом. — 16.

<sup>13</sup> Учение *Бенедикта Спинозы* (1632—1677), голландского философа, крупнейшего представителя материализма XVII в., было проникнуто механистическим детерминизмом. В его системе исключалась какая-либо случайность, все явления рассматривались как абсолютно необходимые. — 16.

<sup>14</sup> Согласно взглядам *манихейцев*, последователей учения Мани (ок. 216—277), бог не может быть источником столь распространенного в мире зла, его источник — дьявол, не менее могущественный, чем бог; в мире извечно происходит борьба между добром и злом, богом и дьяволом. Манихейство преследовалось и христианами, и магометанами как ересь. — 16.

<sup>15</sup> Согласно *учению о метемпсихозе*, душа умершего живого существа (человека, животного) переселяется в нарождающееся тело другого существа; души людей могут переселяться в тело животных и наоборот. — 16.

<sup>16</sup> В издании 1749 г. этот абзац начинался словами: «Некоторые физики уже чувствуют, что невозможно создать хорошие системы. Они ставят своей задачей исключительно собирание фактов...». — 17.

<sup>17</sup> *Зороастр* — греческая форма имени мифического пророка Заратуштры, которому приписывается основание религии зороастризма (маздеизма), возникшей в первые века 1-го тысячелетия до н. э. в Средней Азии, Иране, Азербайджане, Афганистане. Эта религия учит, что в мире от века борются два начала: свет, добро, и мрак, зло. Бейль в вымышленном им диалоге вкладывает в уста Зороастра обоснование манихейского учения. — 20.

<sup>18</sup> *П. Бейль*. Исторический и критический словарь в двух томах, т. 1. М., 1968, с. 291—292. Здесь и далее перевод цитат дан по указанному изданию. — 20.

<sup>19</sup> *Мелисс Самосский* (серед. V в. до н. э.) — древнегреческий философ, представитель элейской школы. Согласно концепции элеатов, мир в действительности не множество разнообразных, изменяющихся, возникающих и гнущих вещей, как свидетельствуют ощущения, а единое, однородное, неизменное от века бытие. В вымышленном диалоге Бейля Мелисс отстаивает взгляд, что в основе мира лежит одно-единственное начало. — 20.

<sup>20</sup> *П. Бейль*. Исторический и критический словарь, т. 1, с. 294. — 20.

<sup>21</sup> В издании 1749 г. далее говорилось: «Она обязана этим преимуществом лишь недостаткам, свойственным ее принципам. Следовательно, все даваемые этой системой объяснения будут негодны». Заменив данный текст словами «она их не объясняет...», Кондильяк вступает в противоречие с известным положением логики, согласно которому, хотя из истины следует только истина, из лжи может следовать как ложь, так и истина, вследствие чего из ложных посылок, строго соблюдая правила логики, можно получить истинные заключения. Тезис «нелепость принципов — доказательство негодности построенной на них гипотезы», таким образом, логически не состоятелен. — 21.

<sup>22</sup> Выводя безусловную истинность тезиса о единственности первоначала из того, что «это самая ясная и верная идея» (хотя очевидно, что к «простым идеям», ощущениям, она не принадлежит), Кондильяк требует признания абсолютной истинности этого положения, несмотря на то что оно не способно объяснить факты и даже противоречит фактам (о которых

у нас есть «простые идеи» — по его теории самые достоверные). Интеллектуальное интуитивное знание («ясная идея»), которое сам Кондильяк называет априорным, признается здесь бесконечно более достоверным, чем опытное, апостериорное знание. Эти рационалистические высказывания, неожиданные в устах такого радикального сенсуалиста, каким был Кондильяк, не случайны. В работах, написанных им позднее («Об искусстве рассуждения», «Логика», «Язык исчислений»), рационалистическая тенденция получает дальнейшее развитие. — 21.

<sup>23</sup> Выступая против тех, кто воздвигает системы на отвлеченных истинах или гипотезах, Кондильяк уже во II главе «Трактата о системах» противопоставляет им «физиков», которые собирают факты, вскрывают зависимость между ними, прежде чем установить принципы, их объединяющие. При этом он имеет в виду Ньютона и ньютоналинцев. Но, решительно отвергая положение, что для системы достаточно объяснять явления, автор «Трактата о системах» невольно вступает в полемику уже не с Декартом и Спинозой (ведь оба они, так же как и Кондильяк, придавали решающее значение истинности исходных положений системы), а с естествоиспытателями, и прежде всего с Ньютоном. Последний принял в качестве исходных положений абсолютное пространство (пустоту) и дальное действие не потому, что был уверен в истинности этих положений, а потому, что только они позволяли объяснить все известные явления. — 22.

<sup>24</sup> Кондильяк критикует здесь рационалистическую трактовку чело века, выдвигавшуюся французским математиком, физиком и философом *Блезом Паскалем* (1623—1662), сыгравшим большую роль в создании науки Нового времени, разработавшим рационалистический метод обоснования научных положений и экспериментальные методы исследования. — 24.

<sup>25</sup> *Д. Локк*. Избр. филос. произв. М., 1960, т. 1, с. 589—590. Здесь и далее цитаты даны по указанному изданию. — 24.

<sup>26</sup> В издании 1749 г. абзац кончался словами: «Что касается меня, то мне кажется, что между метафизиками спор идет только о словах и всякий, кто сумел бы дать точное определение своих идей, рассеял бы весь хаос, царящий в метафизике». — 24.

<sup>27</sup> Двух последующих фраз в издании 1749 г. не было. — 25.

<sup>28</sup> В издании 1749 г. здесь давалась ссылка на «Опыт о происхождении человеческих знаний», ч. II, разд. 2, гл. 1. — 26.

<sup>29</sup> Этот пример заимствован у Локка. См. *Д. Локк*. Избр. филос. произв., т. 1, с. 148, 423. — 27.

<sup>30</sup> Согласно религиозно-философскому учению последователей полумифического основателя древнегреческой школы пифагорейцев Пифагора (ок. 570 — ок. 500 до н. э.), мир состоит из десяти сфер. Пифагорейцы учили, что в основе порядка, в каком расположены эти сферы, лежат те же математические отношения, что и в основе расположения тонов в музыкальной гамме, вследствие чего звуки, издаваемые каждой из сфер, образуют космическую гармонию небесной музыки. В Новое время то обстоятельство, что движения планет вокруг Солнца подчиняются закономерности, фиксируемой в стройных математических соотношениях, представлялось некоторым ученым «гармонией мира» — так назвал одно из своих сочинений И. Кеплер, открывший законы движения планет. Тирады Кондильяка направлены против тех его современников, которые усматривали в математических аналогиях внутреннее тождество различных явлений природы. Например, Вольтер, взгляды которого Кондильяк в ряде случаев разделял, в «Основах философии Ньютона» посвятил целую главу соотношению семи основных цветов и семи тонов музыки.

В этой главе он подробно доказывал, что в обоих случаях имеют место одни и те же математические соотношения, приводя чертеж-схему, наглядно рисующую тождество количественных соотношений в гамме и в спектре. — 28.

<sup>31</sup> В своей работе «Беседы о множественности миров» (1686) французский писатель и ученый *Бернар Ле Бовье де Фонтенель* отстаивает учение Джордано Бруно о бесконечности Вселенной, о множестве миров в ней и о том, что помимо Земли существуют миры, населенные разумными существами. Как бы «осторожно», по выражению Кондильяка, ни писал Фонтенель, его книга убедительно показывала, что во Вселенной все совершается по внутренне присущим ей естественным законам, что все происходящее в ней отнюдь не нуждается в божественном вмешательстве. Хотя Кондильяк подчеркивает, что его философское учение согласуется с религией, он в сущности разделяет важнейшие положения Фонтенеля. — 29.

<sup>32</sup> В рассуждениях знаменитого голландского математика, физика, астронома *Христиана Гюйгенса* (1629—1695) и немецкого философа, популяризатора и систематизатора идеалистической философии *Лейбница Христиана Вольфа* (1679—1754) Кондильяк подвергает критике не само признание других миров и их обитаемости, а убеждение этих ученых в достоверности математических выкладок, в основе которых лежит вывод по аналогии, дающей, как известно, не достоверное, а лишь вероятное знание. В более поздних работах Кондильяк рассматривает аналогию как логическое средство, играющее исключительно большую роль в достижении надежных знаний. Он осуждает лишь произвольные, необоснованные аналогии. — 29.

<sup>33</sup> «Грамматика», составляющая один из разделов «Курса занятий по обучению принца Пармского», начинается с изложения идеи о том, что детерминированный устройством органов нашего тела «язык действий» — естественных знаков — дан нам природой, которая тем самым толкнула нас на путь создания знаков искусственных (жестов). К созданию «языка жестов» наших предков, с другой стороны, вынуждали жизненные потребности, необходимость в общении. Оперирование искусственными знаками, естественно, повлекло за собой переход от «языка действий» к звуковому языку. В «Грамматике» подчеркивается стихийность процесса возникновения языка. Согласно Кондильяку, языки образовались помимо воли людей и незаметно для них, подобно тому как помимо своей воли и незаметно для себя самого ребенок научается говорить. Слова для обозначения той или иной идеи, утверждает Кондильяк, выбирали не произвольно: выбор слова для выражения данной идеи всегда был обусловлен объективными обстоятельствами. — 33.

<sup>34</sup> Фрагмент, начинающийся словами *Они думали так потому...* и заканчивающийся словами *Эти имена указывают...* в издании 1749 г. отсутствовал. Вместо него был следующий текст: «Звуки эти, как им казалось, находятся в столь тесной связи с тем, что представляют собой предметы сами по себе...» — 33.

<sup>35</sup> Вместо этой фразы в издании 1749 г.: «Было еще одно обстоятельство, способствовавшее этому заблуждению. Первые слова не всегда были абсолютно произвольными. Так как их изобретали для удовлетворения потребностей, то всякий раз, когда это было возможно, их выбирали в соответствии с действиями предметов, вызывавшими опасения или надежду. В таких случаях название указывало на ту особенность, которую приписывали предмету; это можно заметить еще и теперь в сложных словах, корни которых нам известны. Таковы, например, слова *термометр*, *барометр* и ряд других технических терминов. Но такое наименование возможно

лишь для вещей; встречающихся в нашем обиходе, ибо это единственные вещи, действие которых мы узнаем из опыта. С течением времени опрометчиво решили, будто то же самое относится ко всем наименованиям. В словах, придуманных случайно, стали искать, не имеют ли они отношения к какому-нибудь действию, и о природе вещей стали судить на основании совершенно случайных отношений». Этот текст был исключен, так как к тому времени, когда философ работал над последним изданием «Трактата», его позиция изменилась. В 1749 г. он полагал, что большинство слов создавалось «абсолютно произвольно». В «Грамматике», написанной значительно позднее (она была издана в 1775 г.), обстоятельно обосновывается противоположная мысль (см. прим. 33).—33.

<sup>36</sup> *Сивиллами* древние греки, римляне и некоторые другие народы называли прорицательниц.—37.

<sup>37</sup> *Авгуры* — в Древнем Риме жрецы, занимавшиеся предсказанием будущего.—41.

<sup>38</sup> *Гарустики* — в Древнем Риме прорицатели, гадавшие по внутренностям жертвенных животных, а также по явлениям природы, считавшимся чудесными.—42.

<sup>39</sup> В цитируемой работе, опубликованной в 1686 г., Фонтенель, используя множество фактов, убедительно показал вздорность внушаемой религией веры в пророчества. Хотя мысли, высказанные здесь, безусловно, несомнимы с предписываемой христианством верой в истинность всего сообщаемого Ветхим и Новым заветами, Кондильяк эти мысли вполне разделяет.—43.

<sup>40</sup> Ход мысли здесь такой: и отражение в воде, и отражаемый предмет в равной мере реальны; если отношение между нашей идеей вещи и самой вещью аналогично отношению между отражением в воде и предметом, в ней отраженным, то следует признать, что идея вещи — такая же реальность, как и сама вещь. Здесь подвергается критике концепция Мальбранша, носящая на себе печать платонизма и средневекового «реализма». Согласно Мальбраншу, идеи — это неизменные и совершенные образцы вещей (их архетипы), существующие от века в разуме бога. Кондильяк находит, что в основе такого взгляда лежит следующее рассуждение: идеи обладают различными свойствами, между ними существуют различные отношения; следовательно, идеи — некие реальности, потому что, не будучи реальностями, они представляли бы собой ничто, а ничто не может обладать свойствами и отношениями. Рассуждение это построено на предпосылке, что существует альтернатива: либо идеи — реальность, либо они — ничто. Выявляя эту предпосылку, несостоятельность которой очевидна, Кондильяк показывает шаткость фундамента, на котором основано понимание идей как неких реальностей. Но, попутно осуждая взгляд, что идеи в нашем сознании являются отражением, «выражением» внешних вещей, он невольно подводит к выводу, что идеи не только не реальности, но даже не сходны с реальностями, вовсе их не отражают, — к выводу, который неприемлем для самого Кондильяка.—45.

<sup>41</sup> Мысль о невозможности наглядно представить «человека вообще» была до Кондильяка высказана Беркли в «Трактате о принципах человеческого знания» (см. *Д. Беркли. Сочинения. М., 1978, с. 157*). По мнению Беркли, это свидетельствует о том, что отвлеченных понятий вообще не существует. Кондильяк же усматривает в невозможности наглядно представить «человека вообще» только аргумент против существования врожденных идей.—47.

<sup>42</sup> Локк выдвигал против теории врожденных идей аргументы, основанные главным образом на анализе того, что мы наблюдаем. Так, относительно логических положений, которые считали врожденными (например,

закон тождества или закон противоречия), Локк указывал, что их не знают дети, что это, таким образом, общепризнанные и, следовательно, неврожденные истины (утверждение, что эти положения врождены и наличествуют в нашей душе, хотя мы сами можем об этом ничего не знать, явно бессмысленно). Нельзя считать также, что данные положения — первые истины, которые становятся нам известны, как только мы начинаем мыслить; на деле мы из опыта узнаем множество других истин, прежде чем доходить до познания этих законов логики. Что касается этических принципов, якобы врожденных людям, то Локк показывает, что различные народы, различные религии и т. д. обосновывают их по-разному, из чего следует, что обоснование данных принципов предшествует их принятию. К тому же моральные принципы связаны с настолько отвлеченными понятиями, что человек может усвоить их, лишь достигнув определенного умственного развития. В отличие от Локка Кондильяк в «Опыте о происхождении человеческих знаний» и в других своих работах при рассмотрении данного вопроса сосредоточивает внимание на том, как возникают все наши идеи (в том числе и те, которые рассматриваются как врожденные), считая, что одного лишь выяснения их генезиса достаточно для опровержения теории врожденных идей. — 48.

<sup>43</sup> Вместо трех последующих фраз в издании 1749 г.: «Действительно, идеи — не что иное, как ощущения или части какого-нибудь ощущения, извлеченные из него, чтобы их можно было рассмотреть отдельно. Благодаря этому получается два рода идей: идеи чувственные и идеи абстрактные». — 49.

<sup>44</sup> Имеется в виду А. Арно. Кондильяк ссылается далее на следующий фрагмент «Логики Пор-Рояля»: «Слово «идея» принадлежит к числу тех слов, которые столь ясны, что невозможно их объяснить посредством других слов, потому что более ясных и более простых слов не существует» («Logique de Port-Royal». Paris, 1877, p. 33). — 50.

<sup>45</sup> Перевод всех трех цитат дан по книге: *Н. Мальбранш*. Разыскания истины, т. 1. СПб., 1903, с. 18. Перевод последующих цитат также дан по указанному изданию. — 54.

<sup>46</sup> «Разыскания истины», т. 1, с. 19. — 55.

<sup>47</sup> В первых четырех изданиях книги «Разыскания истины» (в отличие от 5-го и 6-го) говорилось о существовании двух видов идей: первые представляют нам какую-то вещь вне нас (например, идеи квадрата, треугольника и т. п.); вторые представляют лишь то, что совершается внутри нас (например, наши ощущения, страдание, удовольствие и т. п.). — 55.

<sup>48</sup> «Разыскания истины», т. 1, с. 20. — 56.

<sup>49</sup> Эта и три предыдущие цитаты даны по книге: «Разыскания истины», т. 1, с. 21—22. — 57.

<sup>50</sup> «Разыскания истины», т. 1, с. 22—23. — 58.

<sup>51</sup> «Разыскания истины», т. 1, с. 23. — 61.

<sup>52</sup> Мысль, высказанная Кондильяком в этих трех фразах, до него развивал Ж. О. Ламетри. Она высказывалась также и другими французскими материалистами XVIII в. Дальнейшее развитие эта идея получила у Л. Фейербаха. Критика Кондильяка объективно направлена не только против Мальбранша, но и против любого религиозного мировоззрения вообще. — 61.

<sup>53</sup> *Н. Мальбранш*. Разыскания истины, т. 2. СПб., 1906, с. 185. — 62.

<sup>54</sup> Первые собрания сочинений Лейбница были опубликованы 18 лет спустя после выхода в свет «Трактата о системах». Ко времени издания «Трактата» были опубликованы следующие произведения Лейбница: «Теодицея», «Принципы природы и благодати», латинский перевод «Мо-

надологии», несколько статей в «Acta Eruditorum» и «Journal des Sçavants», а также его переписка с Кларком.—64.

<sup>55</sup> Этого примечания не было в издании 1749 г.—64.

<sup>56</sup> Т. е. такие состояния монады, которые выражают, представляют отношения между нею и прочими монадами.—76.

<sup>57</sup> Имеется в виду книга: *G. Hanschius. Principia Philosophiae More geometrico demonstrata, cum Excerptis ex Epistolis Philosophi et Scholiis quibusdam. Francfort et Leipzig, 1728.* *Михель Готлиб Ганш* (1683—1749) — немецкий теолог, математик и философ, распротранявший в Германии учение Лейбница.—81.

<sup>58</sup> Кондильяк ссылается здесь на книгу: *I. Justi. Dissertation qui a remporté le Prix proposé par l'Academie royal de Berlin sur le Systeme des Monades avec les Pièces qui ont concouru. Berlin, 1748.* *Иоганн Генрих Готлиб Юсти* (1720—1771) — немецкий юрист. В названном сочинении Юсти ставил своей задачей всестороннее опровержение философии Лейбница и Вольфа. Работа получила премию Прусской академии наук, большинство членов которой были приверженцами этой философии, лишь потому, что во главе Академии стоял решительный противник лейбницанства французский математик, физик и философ Пьер Луи Моро Мопертюи.—82.

<sup>59</sup> Это важнейшие понятия, которыми обогатили науку создатели классической механики: понятия центробежной и центростремительной силы впервые сформулировал Х. Гюйгенс, понятие силы тяготения — И. Ньютон, понятие «живой силы» (кинетической энергии движущегося тела) — Г. В. Лейбниц, понятие количества движения — Р. Декарт.—84.

<sup>60</sup> Если вспомнить, что, как разъясняется в начале этого параграфа, словами «маятник часов», «колесо» и т. п. обозначаются известные нам причины явлений, происходящих в часах, то станет ясно, что, дав человеку ясные понятия о предметах, обозначаемых этими терминами, как раз можно подготовить из него часовщика: ведь здесь мы имеем дело с известной причиной известного действия. Но утверждение Кондильяка о том, что, давая название неизвестной причине известного действия, мы остаемся в неведении относительно подлинной причины этого действия, сохраняет свою силу, хотя приводимый философом пример не может служить его иллюстрацией.—85.

<sup>61</sup> Сходным образом рассуждал по этому вопросу Ламетри. О лейбницевских монадах он писал: «Возможно, я это допускаю, что они соответствуют действительности. Но у нас нет никаких средств удостовериться в этом соответствии» (*Ж. О. Ламетри. Соч., М., 1976, с. 164*). Об учении Лейбница он писал: «Эта теория сводится к тому, что все изменения в телах настолько полно соответствуют изменениям монады... что не может быть никакого изменения в первых, которым не соответствовало бы какого-нибудь представления во второй, и vice versa. Бог предустановил такую гармонию... что все совершается в душе таким образом, как будто вовсе не существует тела, и все происходит в теле так, как если бы не было души. Лейбниц соглашается, что эта зависимость является не реальной, не метафизической или идеальной. Но разве можно посредством фикции открыть и объяснить восприятия?» (там же, с. 165). Эти рассуждения увидели свет за четыре года до «Трактата о системах».—85.

<sup>62</sup> Монада представляет состояния других монад в том смысле, что в ней отображены, воспроизведены эти состояния.—87.

<sup>63</sup> Здесь Кондильяк непосредственно следует за Вольтером, писавшим в 1738 г., что философская система Лейбница — «дерзкое сооружение, возведенное на фундаменте, которого совершенно не видно» (*Voltaire. Elémens de la Philosophie de Newton. Londre, 1745, p. 48.*)—92.

92. <sup>64</sup> Последующий текст этой главы в издании 1749 г. отсутствовал.

<sup>65</sup> Автор этого сочинения *Лоран Франсуа Бурсье* (см. наст. изд., т. 1, прим. 1 к с. 68) доказывал, что божественное провидение однозначно, с абсолютной необходимостью предопределяет все происходящие в мире движения, любое из которых происходит лишь потому, что его вызывает «физическое воздействие божье» (*prémotion physique*). Это воззрение в сущности — один из вариантов окказионализма, согласно которому любой факт имеет место не в силу естественной причины, а в силу божественного вмешательства. Бурсье, признавая свободу воли человека (без чего последний не мог бы нести ответственность за свои поступки, что противоречило бы христианскому учению о грехе и воздаянии), одновременно защищал фаталистическую концепцию предопределения. Главный представитель окказионализма Мальбранш указал на это противоречие в специальном сочинении, посвященном опровержению Бурсье, — «*Réflexions sur la prémotion physique contre le p. Boursier*». Paris, 1715. — 93.

<sup>66</sup> Эта характеристика взглядов Спинозы не соответствует действительности. Спиноза учил, что нравственным является поведение человека, руководствующегося разумом и подавляющего аффекты, бездумное подчинение которым безнравственно. Рационалистическая система Спинозы предъявляет весьма высокие требования к морали человека и осуждает все его пороки. Несмотря на содержащиеся в этике Спинозы элементы гедонизма и утилитаризма, она носит аскетический характер; ни о каком стирании грани между нравственным и безнравственным в ней нет и речи. — 102.

<sup>67</sup> Перевод этой и последующих цитат дан по изданию: *Б. Спиноза*. Избр. произв. в 2-х томах. М., 1957. — 103.

<sup>68</sup> «Разумея субстанцию, — говорит Декарт в «Началах философии», — мы можем разуметь лишь вещь, которая существует так, что не нуждается для своего существования ни в чем, кроме самой себя» (*Р. Декарт*. Избр. произв. М., 1950, с. 448). Декарт оговаривается, что, строго говоря, эта дефиниция подходит лишь к богу, но «ввиду того, что среди сотворенных вещей некоторые по природе своей не могут существовать без некоторых других, мы их отличаем от тех, которые нуждаются лишь в обычном содействии бога, и называем последние субстанциями, а первые — качествами или атрибутами этих субстанций» (там же). — 105.

<sup>69</sup> Такое определение субстанции Мальбранш дает в § 1 первой части «Бесед о метафизике». — 105.

<sup>70</sup> *Протей* — в греческой мифологии морское божество, которому приписывались бессмертие и способность ускользать от людей, принимая самые различные формы. — 105.

<sup>71</sup> «Под субстанцией я разумею то, что существует в себе и мыслится (представляется — *conspicitur*) через себя, т. е. то, понятие (представление — *conceptus*) чего не заключает в себе понятия другой вещи. Под атрибутом я разумею то же самое, с тем только различием, что атрибутом это называется по отношению к интеллекту (уму — *intellectus*), приписываемому (*tribuere*) субстанции такую именно определенную природу» (*Б. Спиноза*. Избр. произв., т. 2, с. 416). — 107.

<sup>72</sup> Второе определение второй части «Этики» гласит: «*К сущности* какой-либо вещи относится, говорю я, то, через что вещь необходимо полагается, если оно дано, и необходимо уничтожается, если его нет; другими словами, то, без чего вещь и, наоборот, что без вещи не может ни существовать, ни быть представлено» (Избр. произв., т. 1, с. 402). — 108.

<sup>73</sup> Декарт, разделявший убеждение многих философов в том, что дух (в отличие от материи, состоящей из множества частей) неделим, не мог



рассматривать души людей как части единой духовной субстанции. Это привело его к выводу о том, что существует множество духовных субстанций, что душа каждого человека — отдельная неделимая субстанция. — 119.

<sup>74</sup> *Стоици* — античная философская школа. Стоицизм (возникший в III—II вв. до н. э. и просуществовавший до II в.), считая все существующее телесным, учил, что телесное первоначало (воплощениями которого являются предметы неорганической природы, растения, животные, люди и боги) — это космический огонь, дыхание («пневма»). Первоогонь разумно, целесообразно управляет всем происходящим во Вселенной, ибо ему внутренне присущ «логос» — космический разум. Фатализм в этом учении своеобразно сочетается с волюнтаризмом. — 132.

<sup>75</sup> Заключительная часть этого абзаца (со слов «т. е. рассуждать...») в издании 1749 г. отсутствовала. — 152.

<sup>76</sup> Начало главы Кондилярк переработал. В издании 1749 г. после слов «физических гипотез» следовало: «не сомневались в том, что они могли бы быть главными средствами для приобретения знаний. Это исследование они предпочитали любому другому, и, когда они обнаруживали при первых [своих] предположениях затруднения, они выдвигали новые предположения, чтобы приспособить природу к своей системе. Другие, видя бесполезность гипотез и злоупотребления многими из них, хотели вовсе изгнать их из наук.

Гипотезы не то, что абстрактные принципы; есть хорошие гипотезы и плохие. Чтобы узнать разницу между ними, достаточно установить случаи, в которых допустимы гипотезы. Не установив этого различия, мы можем пренебречь той помощью, какую они могут нам оказать, или дать им ввести нас в заблуждение.

Предположения, или гипотезы, служат нам, чтобы открывать неизвестное или объяснять то, что известно. Для первой цели их выдвигают математики, для второй — физики. Эти два слова, впрочем, столь синонимичны, что их употребляют одно вместо другого. В этом отношении я буду сообразовываться с общепринятым словоупотреблением». — 153.

<sup>77</sup> Вместо двух последних фраз в издании 1749 г. после слов «небольшим их количеством» следовало: «Во-вторых, имеется правило для обнаружения, верны или ошибочны операции, основанные на данном предположении. Например, когда одно число делят на другое, узнают, верно ли произведено деление, умножив делитель на частное». — 154.

<sup>78</sup> Имеется в виду то, что, как показал уже И. Кеплер, орбиты планет представляют собой не окружности, вопреки представлению *Коперника*, а эллипсы, в одном из фокусов которых находится Солнце. — 156.

<sup>79</sup> В издании 1749 г. здесь была ссылка на Жозефа Прива де Мольера, французского физика, математика и философа (1677—1742), пытавшегося в своих работах сочетать метод Декарта и его учение о вихрях с открытиями Ньютона. — 160.

<sup>80</sup> Вместо текста, начинающегося словами «Значит, надо изгнать...» и кончающегося словами «в другом месте» в издании 1749 г.: «Но, скажут, неужели следует совершенно изгнать гипотезы из физики? Нет, ибо это было бы другой крайностью: хотя гипотезы непригодны ни для объяснения механизма вселенной, ни для того, чтобы дать нам знание первоначал вещей, они не лишены достоинств. Физики с большой пользой применяли бы их, если бы они выяснили те случаи, где гипотезами можно пользоваться».

Иногда при выборе гипотезы ставят себе задачей сделать более легкими наблюдения. В этом случае к гипотезе можно предъявить лишь немного требований. Нет необходимости даже представлять себе данное

предположение в совершенстве; достаточно, чтобы нельзя было показать его невозможность. Если же, кроме того, оно устраняет больше трудностей, чем любое другое предположение, то его следует предпочесть другим.

Желая объяснить круговое движение планет, придумали две гипотезы, между которыми разделяются в настоящее время взгляды физиков и которыми мы воспользуемся в качестве примера.

Согласно Декарту, бог сообщил движение всем частям материи, после чего каждая должна была стремиться двигаться прямолинейно. Если бы они не встречали препятствий, все они продолжали бы двигаться прямолинейно. Но так как, по гипотезе этого философа, все заполнено и так как частицы материи делали усилия во всех возможных направлениях, то, как он правильно заключил, они стали препятствием для движения друг друга.

Однако он не считал это препятствие столь значительным, чтобы они оставались в полном покое, и отсюда, по его мнению, возникло круговое движение

Ньютон, найдя в этой теории слишком много трудностей, отказался ее принять, и так как в рассматриваемом здесь случае нельзя льстить себя надеждой открыть истину, то он был прав, когда, выдвигая свою гипотезу, стремился скорее к тому, чтобы устранить трудности, нежели к тому, чтобы проникнуть в истинный механизм вселенной.

С этой целью он предположил сперва существование направленного движения (*mouvement de projection*), благодаря которому каждая планета должна непрерывно стремиться двигаться прямолинейно. Затем он предположил существование притяжения, благодаря которому планеты притягиваются в соответствии с их массой и их удаленностью и вынуждены описывать кривые. Такова его гипотеза; но он не отрицал наличие толчка в тех случаях, когда нельзя сомневаться, что он имеет место. Он отвергал его лишь тогда, когда толчок, как ему представлялось, был скорее способен умножать затруднения, чем объяснять явления». — 160.

<sup>81</sup> Вместо этого абзаца в издании 1749 г.: «Таким образом, в том, что касается лежащих в их основе принципов, ни одна из этих двух гипотез не имеет преимуществ перед другой. Остается лишь исследовать, какая из них содержит меньше трудностей. В этом отношении гипотеза притяжения кажется мне предпочтительнее. Я думаю так на основании возражений, которые ньютонианцы выдвинули против гипотезы толчка (здесь было примечание: «Эти возражения изложены в заключении «Начал» Ньютона». — В. Б.) и на которые, насколько я знаю, картезианцы еще не ответили удовлетворительно. Но хотя гипотеза Ньютона как будто лучше согласуется с наблюдениями, нельзя быть уверенным, что она раскрывает истинную систему вселенной.

Гипотезы могут употребляться в физике также для того, чтобы сделать наглядными некоторые истины, открываемые нам опытом. В этом случае они требуют соблюдения некоторых дополнительных условий по сравнению с только что рассмотренными гипотезами. Тут уже недостаточно того, что нельзя доказать их невозможность; они оказались бы непригодными, если бы их нельзя было себе представить, ибо то, чего мы себе не представляем, не может сделать наглядной какую-нибудь истину. Но, с другой стороны, нет необходимости обладать столь полным представлением о них, чтобы можно было во всех подробностях определить первопричину каждого явления. Достаточно представить ее себе туманным образом, но так, чтобы иметь идею о механизме данного явления». — 163.

<sup>82</sup> «Разыскания истины», т. 1, с. 138—139. — 164.

<sup>83</sup> Вместо этого абзаца в издании 1749 г.: «Последний случай, когда можно создавать гипотезы, имеет место, если есть надежда угадать таким

образом истинную причину каких-либо явлений. Гипотезы этого рода должны удовлетворять наибольшему количеству условий.

Если бы представление о них было неопределенным и их преимущество заключалось лишь в том, что нельзя доказать, что они невозможны, то было бы очень безрассудно принимать их за истинные причины явлений. Недостаточно было бы даже обладать совершенным представлением о них; необходимо еще, чтобы благодаря даваемым ими объяснениям явления оказывались связанными в одну систему и чтобы происхождение каждого из них было объяснено в достаточной мере. Эти гипотезы оказались бы тем менее вероятными, чем больше было бы явлений, которых они не объясняют.

Мало того, так как высказывать догадки разумно лишь тогда, когда имеются средства проверить, нашли ли мы истину, то такого рода гипотезы следует создавать лишь в таких случаях, когда опыт может либо подтвердить, либо опровергнуть их. Такие гипотезы, пока они не подтверждены наблюдениями, проведенными с максимальной точностью, следует рассматривать только как догадки. Пока такие наблюдения не сделаны, следует опасаться открытия каких-нибудь явлений, которые опровергнут данные предположения и наведут на мысль о совершенно других.

Таким образом, гипотезы, создаваемые в тех случаях, когда опыт не дает возможности судить об их основательности, не могут привести к открытию истинных причин. Они, подобно рассмотренным только что гипотезам, обладают лишь тем преимуществом, что связывают в одну систему несколько истин, делая их благодаря этому более наглядными. Но гипотезы, о которых мы говорим теперь, требуют чего-то большего. Приведем пример.

Знаменательна ссылка на «Логику», где Кондильяк хотя и не оперирует понятием «животных духов», но всецело признает физиологическую основу психики животных и людей, подчеркивая, что без воздействия на органы чувств, без передачи этих воздействий в мозг не может быть ни идей, ни памяти и т. д.—165.

<sup>84</sup> Франсуа де Малерб (1555—1628) — французский поэт и критик, один из основоположников классицизма.—171.

<sup>85</sup> В издании 1749 г. абзац завершался фразой: «Надо даже всегда быть готовым изменить свои принципы при каждом [новом] обстоятельстве, и политическая система должна в некотором роде претерпевать те же перевороты, что и государство, для которого она создана».—174.

<sup>86</sup> После этих слов в издании 1749 г. следовало: «Но сказанного достаточно, чтобы доказать необходимость систем в политике и показать, с какими предосторожностями надо эти системы создавать». Весь последующий текст этой главы появился лишь в окончательной редакции «Трактата».—178.

<sup>87</sup> Изобретатель пневматической машины (воздушного насоса) немецкий физик Отто Герике (1602—1686) проделал ряд опытов, доказывающих существование атмосферного давления, а также сконструировал водяной барометр.—182.

<sup>88</sup> В издании 1749 г. этот абзац отсутствовал.—183.

<sup>89</sup> Эту главу Кондильяк полностью переработал.—183.

## ТРАКТАТ ОБ ОЩУЩЕНИЯХ TRAITÉ DE SENSATIONS

Это произведение Кондильяка было впервые опубликовано в 1754 г. в Париже и Лондоне, после чего многократно переиздавалось и при жизни

автора, и после его смерти. Книге были предпосланы посвящение графине де Вассе и эпиграф: *Ut potero, explicabo: nec tamen, ut Phythius Apollo, certa ut sint et fixa, quae dixero: sed, ut hominculus, probabilia conjectura sequens.*— Cic. Tusc. quest. L. I, c. 9 (Исполню твое желание и разъясню, если сумею, то, что ты хочешь; однако не так, как это делает Аполлон Пифийский, твердо и непреложно, а так, как обыкновенный смертный, который следует правдоподобному предположению.— Цицерон. Тускуланские беседы I 9). На русском языке «Трактат об ощущениях» был впервые опубликован в 1935 г. в переводе П. С. Юшкевича, под редакцией Е. П. Ситковского и с его предисловием. Для настоящего издания взят перевод П. С. Юшкевича, заново сверенный с оригиналом В. М. Богуславским.

<sup>1</sup> Уже здесь Кондильяк отмечает, что изменил свою позицию: прежде он не учитывал в полной мере, что человек ничего от рождения не умеет, что его обучают ощущения, причем ощущения одних органов чувств обучают другие органы чувств (обо всем этом в «Опыте о происхождении человеческих знаний» не упоминалось).— 191.

<sup>2</sup> Это обращение адресовано графине де Вассе.— 191.

<sup>3</sup> Имеется в виду мадемуазель Ферран, о которой Кондильяк говорит ниже. О ней почти ничего не известно, кроме замечания Ф. М. Гримма, сообщающего, что она не блистала умом, хотя и знала геометрию.— 191.

<sup>4</sup> Как разъясняет сам Кондильяк, выражение *manière d'être* (букв. «способ существования») он употребляет в смысле «модификация» или «состояние».— 195.

<sup>5</sup> Описание того процесса, происходящего в теле человека, который обуславливает рассматриваемые здесь психические явления, весьма сходно с тем, что говорится об этом в «Естественной истории души» Ж. О. Ламетри.— 210.

<sup>6</sup> Здесь Кондильяк непосредственно следует за Д. Локком. Говоря, что смысл вопроса «Что определяет волю?» сводится к выяснению того, что побуждает сохранять то или иное состояние или изменять его, Локк писал: «побудительной причиной продолжения того же самого состояния или действия является только удовлетворенность им... а побудительной причиной перемены бывает всегда некоторое неудовольствие...» (Избр. филос. произв., т. 1, с. 259); «Желание есть беспокойство неудовольствия... Беспокойство неудовольствия определяет волю» (там же, с. 261).— 212.

<sup>7</sup> В § 5—7 рассматривается, как статуя, не прибегая к знакам, образует абстракции чисел (хотя и в узких границах). Абстрактными являются и рассматриваемые далее общие истины, а также идеи возможности и длительности. Это отход от точки зрения, защищаемой в «Опыте о происхождении человеческих знаний».— 217.

<sup>8</sup> Нетрудно увидеть сходство этих мыслей с рассуждениями Локка по данному вопросу. Локк обстоятельно обосновывал тезис о том, что «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 друг за другом различных идей и доставляет нам идею последовательности» (Избр. филос. произв., т. 2, с. 198). Развиваемые в следующих параграфах мысли, приводящие Кондильяка к заключению, что «последовательность запахов, передаваемых органам чувства или возобновляемых памятью, может сообщить статуе некоторую идею длительности», также очень близки к рассуждениям Локка, писавшего: «...для меня совершенно ясно, что люди получают свои идеи продолжительности от своей рефлексии, от 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» (Избр. филос. произв., т. 1, с. 199).—219.

<sup>9</sup> Приведенная выше цитата из «Мыслей» Паскаля дана в переводе Э. Линецкой (См. «Франсуа де Ларошфуко. Максимы. Блез Паскаль. Мысли. Жан де Лабрюйер. Характеры». М., 1974, с. 165). Согласиться с выводом Паскаля о том, что я сводится к совокупности определенных качеств, то возникающих, то исчезающих, значит бы признать, что я лишь акциденция, а не субстанция. А от отрицания субстанциальности души до признания ее акциденцией материальной субстанции — один шаг. Чтобы избежать такого вывода, Кондильяк решительно отвергает эту мысль Паскаля. Впрочем, противопоставляемый мнению Паскаля тезис Кондильяка о том, что изменяющиеся качества личности суть сменяющие друг друга модификации души, не устраняет трудности, которая беспокоит автора «Трактата об ощущениях». Согласно Кондильяку, я — это совокупность ощущений, актуально испытываемых и воспроизводимых в памяти, т. е. нечто возникающее и гибнущее. Кондильяк вынужден признать, что по своей природе душа имеет преходящий характер, возникает и гибнет у животных, и у людей ее постигла бы та же участь, если бы не особая милость бога.—226.

<sup>10</sup> «В ней живет звук» (лат.) — слова из ст. 401 книги III «Метаморфоз» Публия Овидия Назона (43 до н. э.), выдающегося древнеримского поэта.—228.

<sup>11</sup> Имеется в виду Пьер Гассенди (1592—1655) — французский философ-материалист, который пришел к выводу, что все знания человека имеют своим источником ощущения. Эта мысль защищается в основном труде Гассенди «Свод философии Эпикура», впервые опубликованном в 1658 г., т. е. за 32 года до появления локковского «Опыта о человеческом разуме».—236.

<sup>12</sup> Здесь воспроизведены те аргументы, посредством которых А. Арно и П. Николь в книге «Логика, или Искусство мыслить» пытались опровергнуть сенсуализм последователей Гассенди.—236.

<sup>13</sup> Таким образом, исследуя, как мы приходим к убеждению о существовании внешнего мира, Кондильяк принимает тезис о том, что зрение без помощи осязания не может дать знания о протяженности окружающих нас вещей. Именно против этого тезиса он так упорно выступал в «Опыте о происхождении человеческих знаний», стараясь опровергнуть и Локка и Вольтера (из книги которого он узнал о мысли Беркли и о том, как вел себя пациент, которого оперировал Числьден).—237.

<sup>14</sup> Начало этого параграфа — от заголовка до слов «лишь те идеи, которые мы умеем замечать в них» — Кондильяк переработал. В издании 1754 г. параграф начинался так:

«§ 8. Как она в каком-то отношении чувствует себя протяженной. Цвета различаются в наших глазах, потому что они представляются образующими поверхность, на которой каждый цвет занимает какую-либо часть. Не почувствует ли себя наша статуя, считающая, что она представляет собой сразу множество цветов, своего рода окрашенной поверхностью? Когда она обладала другими чувствами, мы видели, что она была запахом, звуком, вкусом; это было весьма непрочное существование (existence bien légère); теперь она стала бы своего рода поверхностью — это существование было бы также весьма непрочным; но она даже не поверхность.

Идея протяженности предполагает восприятие многих вещей. Она чувствует себя существом, которое без конца себя умножает, и, не зная ничего, кроме себя, она относится к себе так, как если бы она была беспредельна; она повсюду, она — всё.

§ 9. У нее нет идеи фигуры. При столь несовершенной идее протяженности нельзя представить себе никакой фигуры, никакой конечной величины. Это очевидно. Но если даже, вопреки тому, что мы только что сказали, предположить, что всякий цвет, рассматриваемый как модификация души, может представлять протяженность, обладающую фигурой, то и в этом случае, мне кажется, статуя не создаст себе идею какой бы то ни было фигуры.

Чтобы убедиться в этом, надо вспомнить установленный нами принцип, который доказан нашим опытом; принцип, согласно которому мы не обладаем всеми идеями, содержащимися в наших ощущениях; мы обладаем лишь теми из них, которые мы сумели заметить». Далее текст 1754 г. и исправленный текст совпадают. — 242.

<sup>15</sup> Эта фраза в издании 1754 г. была сформулирована иначе: «Если именно осознание дает протяженность каждому цвету, то оно также придает цветам свойство изображать (représenter) положения и движение». — 245.

<sup>16</sup> В издании 1754 г. этой фразы не было. — 245.

<sup>17</sup> В издании 1754 г. глава была названа иначе: «Как этот человек, пребывая в неподвижности, начинает чувствовать себя в каком-то отношении протяженным». — 250.

<sup>18</sup> Вместо этого абзаца в издании 1754 г.:

«§ 2. Ощущение своей протяженности, которым она обладает. Однако она не может испытывать вместе все ощущения, не различая их, не замечая каким-либо образом того, что одни из них пребывают вне других. В самом деле, если чувство, поскольку оно однообразно, и ощущения, поскольку их нельзя отделить друг от друга, лишили статуя какой бы то ни было идеи протяженности, то, когда это однообразие и это смешение ощущений прекратились, ощущения не могли абсолютно лишить ее этой идеи.

Но эта идея, как мы отметили в другом месте, совершенно туманная. Статуя не замечает абсолютной величины, потому что подобной величины мы совсем не знаем; статуя не замечает и относительной величины, ибо она не проделала сравнений, необходимых для получения такого результата. Эта идея [идея протяженности] есть для нее, таким образом, лишь восприятие многих состояний, которые сосуществуют и различаются; восприятие, в котором статуя не способна найти понятие какого-либо тела, потому что, еще ничего не коснувшись, она не знает, что ее состояния зависят от плотной материи». — 251.

<sup>19</sup> Этой главы в издании 1754 г. не было. О том, как там освещался вопрос о приобретении статуей знания о протяженности и о существовании окружающего ее внешнего мира, можно судить по приводимому ниже (см. прим. 22) тексту. В оставленных философом рукописях дается несколько иное объяснение того, как возникло убеждение в существовании протяженности и внешнего мира. Для того чтобы обосновать это изменение своей позиции, Кондильяк ввел данную главу, где, исходя из положения «Мы можем постигать протяженность лишь при помощи протяженности», развивает соответствующую аргументацию. — 251.

<sup>20</sup> Ч. I, гл. 1. — 252.

<sup>21</sup> Заключение § 1 и текст § 2 Кондильяк переработал. В издании 1754 г. после слов «двигаться к внешним предметам» следовало: «Необходимо было, следовательно, чтобы ее мускулы сокращало яркое впечатление удовольствия или страдания, чтобы она привела в движение свои руки непреднамеренно, не имея даже какой-либо идеи о том, что она делает.

§ 2. Ощущение, которому она обязана познанием тел. Я предполагаю; что, подчиняясь этому машинальному движению, она берется рукой за

саму себя: очевидно, она при этом обнаружит, что обладает телом, лишь в том случае, если будет различать разные части своего тела и узнает в каждой из них одно и то же ощущающее существо.

Однако статуя должна различать части своего тела по ощущению сопротивления, или твердости, которое они взаимно вызывают друг в друге всякий раз, когда они касаются друг друга. Если бы, хватая горячей рукой холодную часть своего тела, она не испытала бы ощущения твердости, ничто не осведомило бы ее о том, что горячее и холодное принадлежат различным частям; она чувствовала бы себя пребывающей в своих модификациях, не находя в них никакой твердости (*consistence*). Но с момента, когда ощущение твердости присоединяется к другим ощущениям, она чувствует в себе нечто твердое и горячее, оказывающее сопротивление чему-то твердому и холодному.

Поскольку статуя была неподвижной, она не могла иметь никакой идеи об этом сопротивлении: твердость ее тела давала ей лишь однообразное ощущение, которое мы называем тяжестью. Но с того момента, как она начала двигаться, касаться самой себя или хватать другие предметы, она ощущает сопротивление и твердость. Однако это ощущение способно заставить ее различать вещи, так как в этом случае вместо того однообразного состояния, в каком она пребывала прежде, она модифицируется различно твердым и мягким, шероховатым и гладким — одним словом, всеми впечатлениями, способностью к которым нас наделяет осязание. И это ощущение может также сделать статую способной различать вещи как протяженные, потому что оно представляет ей вещи как необходимо пребывающие в различных местах: как только две вещи оказываются твердыми, каждая из них делает невозможным для другой занимать то место, какое она сама занимает.

Следовательно, чтобы придать телесность модификациям, достаточно, чтобы подвижные и гибкие органы присоединили к каждой модификации это сопротивление и эту твердость. Таковой является в особенности рука: как только она касается [чего-либо], она испытывает ощущение твердости, которое развивает все другие испытываемые ею ощущения, заключает их в известные пределы, измеряет и ограничивает их. Таким образом, с этого ощущения для статуи начинаются ее тело, предметы и пространство». — 253.

<sup>22</sup> В издании 1754 г. вместо двух последних фраз после слов *и она повторяет* следовало: «Наконец, многократно хватая, бросая и вновь хватая один и тот же предмет, она усваивает привычку совершать движения, необходимые для того, чтобы опять его схватить. Сначала она говорит себе в зависимости от ситуации: «Я должна приблизиться, удалиться, вытянуть руку, поднять руку» и т. д.; затем она направляет движение руки по привычке, не обращая на это, по-видимому, никакого внимания, не образуя на этот счет, по-видимому, никакого суждения; когда налицо внимание и суждение, тогда в теле совершаются движения, соответствующие желаниям души, тогда статуя движется по своей воле». — 258.

<sup>23</sup> Эти рассуждения, цель которых — доказать принципиальное тождество идей статуи о простых и сложных ощущениях, ее идей о претерпеваемых ею модификациях (когда она получает всевозможные впечатления от вещей) и ее идей о вещах внешнего мира, свидетельствуют о настойчивости, с какой Кондильяк проводит мысль о том, что в процессе развития знаний человека, как бы далеко этот процесс ни зашел, никогда не происходит возникновения качественно нового. — 269.

<sup>24</sup> Здесь надо обратить внимание на следующее. Во-первых, Кондильяк утверждает, что направленность на внешний объект возникает из осязательных ощущений, поскольку именно они позволяют вниманию

создать вовне какие-то целостности. А так как при этом происходит отражение внимания от одного предмета на другой и их сравнение, в чем и заключается, по мнению философа, размышление, то оказывается, что для возникновения последнего достаточно осязательных ощущений. При этом используется игра слов: по-французски *réfléchir* означает и «отражать», и «размышлять», *réflexion* — «отражение» и «размышление». Во вторых, в отличие от «Опыта о происхождении человеческих знаний», где возникновение мышления ставится в зависимость от возникновения языка, здесь об этом условии становления мысли вовсе не упоминается даже при рассмотрении абстрагирующей деятельности статуи. — 270.

<sup>25</sup> Этого абзаца в издании 1754 г. не было. — 278.

<sup>26</sup> Мысль о том, что можно определить расстояние до предмета, пользуясь только осязанием (при помощи палок), была развита Декартом в 1637 г. в «Диоптрике», где помещены соответствующие чертежи (впоследствии воспроизведенные Вольтером в «Основах философии Ньютона»). Беркли в «Опыте новой теории зрения» выступил против этой мысли. Как и Вольтер, Кондильяк в данном вопросе присоединяется к мнению Беркли. — 279.

<sup>27</sup> Кондильяк цитирует здесь первое издание «Всеобщей естественной истории» Бюффона, третий том которого вышел в 1749 г. — 289.

<sup>28</sup> Выступая в этой главе против мнения, что одних лишь данных оптики и геометрии достаточно, чтобы определить величину тела, его положение и удаленность от нас, Кондильяк опровергает точку зрения Декарта, который в «Диоптрике» доказывал, что мы определяем расстояние, отделяющее нас от предмета, на основе одного лишь зрения и геометрических соображений, подсказываемых зрительным впечатлением. Беркли же в «Опыте новой теории зрения» отстаивал взгляд, что наши зрительные впечатления позволяют судить об удаленности предметов, их положении и величине лишь постольку, поскольку, получая эти впечатления, мы по ассоциации вспоминаем полученные в прошлом осязательные ощущения, сопровождавшиеся аналогичными зрительными. Кондильяк, познакомившись с «Основами философии Ньютона», где Вольтер, разделявший эту мысль Беркли, излагает ее (см. «*Elémens de la Philosophie de Newton*», р. 149—163), присоединяется к мнению Беркли. Следует иметь в виду, что Вольтер, излагая доводы Беркли в пользу указанного мнения, не обратил внимания на идеалистические тенденции английского епископа и истолковал его аргументы в том смысле, что благодаря осязательным ощущениям мы узнаем о существовании вне нас вещей объективного мира, — взгляд, всецело воспринятый Кондильяком. — 297.

<sup>29</sup> Последующий текст этого параграфа Кондильяк переработал. В издании 1754 г. после слов *идей протяжения* следовало: «Таким образом, цвет может указать размеры лишь глазам, которые научились относить эти размеры к любым частям какой-нибудь поверхности. Как бы значительна ни была поверхность отражающего ее тела, глаза увидят ее поперечник лишь величиной в линию, если они не обучены видеть что-либо большее. Глаза вовсе ничего не увидят, если они не обучены видеть [предметы находящимися] вне нас; они лишь почувствуют, что сами они известным образом модифицировались. Осязание заставляет глаза усвоить привычку судить, что цвет принадлежит всякой поверхности, подобно тому как само осязание судит, что любая поверхность является горячей или холодной. Эти последние ощущения не приносят с собой идеи протяжения, но они простираются в соответствии с любыми размерами тел, к которым мы их относим». — 299.

<sup>30</sup> Этот параграф, включая заголовок, Кондильяк переработал. В издании 1754 г.:



«§ 6. Все ей рисуется смутно. Все смутно на этой поверхности. Поскольку цвета не приносят с собой идеи протяженности, глаз может различить их размеры, фигуры, положения лишь постольку, поскольку он относит их к объектам, величина, фигура и положение которых стали известны ему иным путем. Но глаз не имеет обо всем этом никаких знаний, поскольку видит цвета лишь как поверхности, непосредственно его касающиеся. Необходимо, чтобы осязание научило его отдалять от себя цвета и видеть их на предметах, величину, фигуру и положение которых знает осязание». — 299.

<sup>31</sup> Вместо последнего абзаца в издании 1754 г.: «Она, таким образом, еще не видит шара, она даже не видит круга. Ибо ее глаз еще не научился так регулировать свои движения, чтобы охватить какую-нибудь фигуру в целом. Но статуя касается шара и, вслед за рукой скользя взором по всей поверхности, находит, что цвет, который она видит, имеет протяженность и обладает круглой и выпуклой формой». — 303.

<sup>32</sup> Этой фразы в издании 1754 г. не было. — 304.

<sup>33</sup> В 1734 г. в Гааге был опубликован перевод «Опыта о новой теории зрения» на французский язык. Но, судя по тому, что Кондильяк на этот перевод ни разу не ссылается, упоминая лишь о книге Вольтера «Основы философии Ньютона», и по тому, что Кондильяк именует Беркли «Барклез», как это сделано в этой книге Вольтера, надо полагать, что автор «Трактата об ощущениях» знакомился со взглядами Беркли по книге Вольтера. — 318.

<sup>34</sup> См. наст. изд., т. 1, прим. 58 к с. 179. — 318.

<sup>35</sup> Вместо двух последних фраз в издании 1754 г. после слов *несколько предметов* следовало: «потому что глаза различают фигуры лишь тогда, когда умеют относить цвета к отдаленным предметам». — 320.

<sup>36</sup> Этого вступления, предваряющего первую главу, в издании 1754 г. не было. — 335.

<sup>37</sup> Здесь ярко выражена присущая Кондильяку номиналистическая тенденция. — 353.

<sup>38</sup> Этот случай, описанный ирландским врачом и философом Б. Коннором и упомянутый Ламетри, приведен Кондильяком в «Опыте о происхождении человеческих знаний» (ч. I, разд. IV, гл. 2). — 357.

<sup>39</sup> Имеется в виду М. Ф. Гримм, писавший 1 декабря 1754 г. в издававшейся им «Литературной переписке», что в «Письме о глухонемых в назидание обладающим слухом и речью» Дидро предложил рассмотреть гипотетического немого с целью исследовать процесс возникновения языка, а также высказал идею как бы разложить человека и рассмотреть, что именно он получает от каждого из чувств, какими он обладает. Несколько лет спустя, сопоставив «Трактат об ощущениях» с «Письмом» Дидро, Гримм писал, что в нескольких строках Дидро по этому вопросу больше гения, чем во всем «Трактате об ощущениях». — 375.

<sup>40</sup> Как справедливо указывается в примечании Ж. Леруа, «у Кондильяка чувства (*sens*) — это в действительности телесные органы, тогда как ощущения (*sensations*) — это модификации души» (*Oeuvres philosophiques de Condillac*, v. I. Paris, 1947, p. 323, note 1). По Кондильяку, органы чувств под воздействием внешних предметов претерпевают определенные изменения. Вследствие этих изменений в материальных органах чувствуется, ощущает, переходит из одних состояний (модификаций) в другие нематериальная душа. Но первое изменение, по Кондильяку, не естественная, а «окказиональная» причина второго, т. е. только повод (как учил Мальбранш), — мысль, вовсе не следующая из рассуждений Кондильяка и нигде у него не обоснованная, но упорно им повторяемая. — 379.

<sup>41</sup> Согласно Аристотелю, пока человек не получил никаких ощуце-

ний, с умом его дело обстоит так, «как на дощечке для письма, на которой в действительности еще ничего не написано» (*Аристотель. О душе.* — Соч. в четырех томах, т. 1. М., 1975, с. 435). — 379.

<sup>42</sup> На самом деле новым у Кондильяка является обстоятельное развитие мысли о том, какое большое влияние оказывает на восприятия одних органов чувств опыт, накопленный другими органами чувств. Сама же эта мысль была отчетливо выражена Локком в специально посвященном ей параграфе, озаглавленном «Идеи ощущения часто изменяются суждением» («Опыт о человеческом разуме», с. 164—165), где показано, что в восприятие бессознательно вносятся суждения, основанные на ощущениях, полученных от других органов чувств. Утверждение Кондильяка (в следующем абзаце), что Локк «определенно отрицал это», неверно. Указание Локка на такой источник знаний, как рефлексия (наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и которое, по Локку, имеет своим основанием ощущения), Кондильяк отождествляет с признанием «врожденных качеств» и тем самым весьма неточно передает позицию Локка. — 380.

<sup>43</sup> См. наст. изд., т. 1, прим. 54 к с. 169. — 385.

<sup>44</sup> «Желание любви есть движение души, вызванное жизненными духами, располагающими ее желать обладать или пользоваться вещами, которые не во власти души...» («Разыскания истины», т. 2, с. 252). — 386.

<sup>45</sup> По-видимому, имеется в виду мысль, высказанная Бюффеном в «Рассуждении о природе животных» (в 4-м томе «Естественной истории»). — 388.

<sup>46</sup> Этот довод, приводившийся Беркли в «Опыте новой теории зрения», стал известен Кондильяку скорее всего из «Основ философии Ньютона», где Вольтер, выступая против попыток объяснить исходя из геометрии тот факт, что мы видим вещи находящимися вне нас, писал: «Эти геометрические линии и углы в действительности не в большей мере являются причиной того, что мы видим предметы там, где они находятся, чем причиной того, что мы их видим обладающими какой-то величиной и находящимися от нас на таком-то расстоянии» («*Elémens de la philosophie de Newton*», р. 154). — 389.

<sup>47</sup> Имеется в виду вышедшая в 1749 г. работа Дидро «Письмо о слепых в наизидание зрячим». — 390.

<sup>48</sup> Текст, начиная с этого места и до конца «Резюме второй части», в издании 1754 г. был дан в другой редакции. — 390.

<sup>49</sup> В издании 1754 г. этой фразе предшествовал следующий текст: «В Энциклопедии мы читаем: «Совершенно очевидно, что слово «цвет» обозначает не какое-либо свойство тела, а только известную модификацию нашей души; что, например, белизна, краснота и т. д. существуют лишь в нас и никоим образом не пребывают в телах, к которым мы их тем не менее относим по привычке, усвоенной нами с детства; эта присущая нам склонность относить к материальной и делимой субстанции то, что в действительности принадлежит духовной и простой субстанции, представляется нечто весьма странное и достойное внимания метафизиков; и в действиях души ничто, быть может, не является более необычным, как то, что она выносит за пределы самой себя и, так сказать, распространяет свои ощущения на субстанцию, которой они не могут принадлежать. Как бы то ни было, мы в этой статье почти не будем рассматривать слово «цвет», поскольку оно описывает ощущение нашей души. Все, что мы могли бы сказать по этому вопросу, зависит от законов, лежащих в основе соединения души и тела, законов, которые нам неизвестны». — 392.

<sup>50</sup> Кондильяк имеет в виду получившую широкое распространение в Новое время концепцию «первичных» и «вторичных» качеств. — 392.

<sup>51</sup> Вместо последней фразы в издании 1754 г.: «Но глаз — это орган, который ограничивается лишь тем, что модифицирует душу, и ощущения, которые он ей передает, не обладают, как это свойственно ощущению твердости, тем двойным отношением, благодаря которому мы чувствуем себя и одновременно чувствуем нечто находящееся вне нас. Следовательно, глаз сам по себе не обладает способностью видеть окрашенные предметы, для этого ему необходима помощь.

Таким же образом следует рассуждать относительно обоняния и слуха, и эта истина, высказанная применительно к данным ощущениям, будет даже иметь преимущество, так как она меньше будет задевать предрассудки. Поэтому в «Трактате об ощущениях» рассмотрение обоняния и слуха предшествует рассмотрению зрения». — 392.

<sup>52</sup> Здесь Кондильяк следует Локку, делившему идеи на простые и сложные (см. Избр. филос. произв., т. 1, с. 141). — 397.

<sup>53</sup> Это деление близко к локковскому делению идей на адекватные и неадекватные (см. Избр. филос. произв., т. 1, с. 375). — 397.

## ТРАКТАТ О ЖИВОТНЫХ TRAITÉ DES ANIMAUX

В отличие от «Опыта о происхождении человеческих знаний», первого труда Кондильяка, где весьма рельефно показаны существенные отличия человеческой психики от психики животных, в «Трактате об ощущениях» эти отличия по сути дела отрицаются. В результате учение философа, всячески подчеркивающего свое стремление согласовать философию со всеми положениями ортодоксального христианства, в глазах защитников последнего оказывается в противоречии с этими положениями, поскольку на деле Кондильяк стирает грань между бессмертной душой человека и низменной душой «бессловесных тварей». Основная задача, поставленная Кондильяком в «Трактате о животных», — доказать ортодоксальность своей концепции; поэтому в данном трактате много места уделено доказательству бытия божия и энергично подчеркивается то преимущество человека перед животными, что ему доступно познание истинного бога. Но, несмотря на все старания автора, читатель может легко прийти к выводу, противоположному тому, какого добивается Кондильяк. Этому способствует то обстоятельство, что «Трактат о животных» построен на полемике с Ж. Л. Бюффеном. Первые тома фундаментальной «Естественной истории» Бюффона увидели свет в 1749 и 1753 гг. Во «Всеобщей истории животных» («Естественная история», т. 2) и в «Рассуждении о природе животных» (там же, т. 4) Бюффон изложил свое понимание животных, а его взгляд на человека изложен в двух разделах «Естественной истории человека»: «О природе человека» (во 2-м томе) и «О чувстве зрения, чувстве слуха, о чувствах вообще» (в 3-м томе). От современников не укрылось сходство вопросов, обсуждаемых в «Трактате об ощущениях», и вопросов, рассматриваемых в «Естественной истории», а также близость того решения, какое эти вопросы получали у обоих авторов. Находя такое сближение неправомерным, Кондильяк выступил с работой, призванной показать существенное отличие его взглядов от взглядов знаменитого естествоиспытателя. Почти целиком посвященный критике Бюффона, «Трактат о животных» — полемическое произведение, в котором вместе с тем получают дальнейшее развитие взгляды самого Кондильяка. Первое издание трактата (к которому прилагалось краткое изложение содержания «Трактата об ощущениях») вышло в 1755 г. В окончательную редакцию «Трактата о животных», перевод которой взят для настоящего издания, автор внес мало изменений; важнейшие из них указаны ниже.

На русском языке это сочинение Кондильяка публикуется впервые. Перевод выполнен П. С. Юшкевичем и сверен В. М. Богуславским.

<sup>1</sup> Приводя в «Трактате об ощущениях» высказывание Бюффона о том, что рука, обладающая значительно большим, чем у нас, количеством пальцев и суставов и более подвижная, обладала бы бесконечно более совершенным чувством осязания, Кондильяк доказывал, что статуя, которая обладала бы такой рукой, не могла бы узнать ни того, что представляет собой ее рука, ни того, что представляют собой осязаемые ею тела, так как получила бы «столь сложное ощущение, что не могла бы ничего разобрать в нем» (ч. II, гл. 12, § 2).—401.

<sup>2</sup> Имеется в виду книга Вольтера «Основы философии Ньютона», в которой он излагает взгляды Локка и Беркли на ощущения, разделяя некоторые из этих взглядов.—402.

<sup>3</sup> В издании 1755 г. предисловие заканчивалось словами: «Я присоединяю краткое изложение работы об одушевленной статуе как для того, чтобы облегчить сравнение моих принципов с принципами г-на де Бюффона, так и для того, чтобы сделать эти принципы более доступными лицам, малопривычным улавливать последовательные этапы анализа. Там я представляю основные истины раздельно: к абстракциям я там прибегаю настолько редко, насколько это возможно, а в том, что касается подробностей, я отсылаю к самому сочинению».—402.

<sup>4</sup> Здесь и далее Кондильяк ссылается на два издания «Естественной истории» — форматом в  $1/4$  и в  $1/12$  печатного листа.—404.

<sup>5</sup> Непонятно также, что понимать под «духовными ощущениями». Аргументация, развиваемая Кондильяком здесь и ниже, убедительно опровергает картезианскую теорию двух субстанций — протяженной (материальной) и непротяженной (духовной). Однако эта аргументация подрывает не только позицию Бюффона и других сторонников дуалистической концепции Декарта, но и позицию самого Кондильяка, полагавшего, что в человеке и в животном наряду с телесной субстанцией пребывает душа — духовная субстанция.—408.

<sup>6</sup> *Кенэ Франсуа* (Quesnay) — известный французский экономист, основатель школы физиократов (1694—1774), служил придворным врачом Людовика XV и пользовался известностью в медицине. До 50-х годов опубликовал много сочинений по медицине, а также «Физический опыт о животной экономии» — работу, которая цитируется здесь Кондильяком.—410.

<sup>7</sup> Швейцарский естествоиспытатель и анатом *Альбрехт фон Галлер* (Haller) (1708—1777) экспериментально доказал обнаруженный еще в XVII в. Фрэнсисом Глиссоном факт, что сокращение мышечного волокна может происходить не только при раздражении соответствующего нерва, но и без участия нерва — при раздражении самого этого волокна. Существенно обогатив своими работами анатомию и физиологию, Галлер, однако, был уверен, что не только способность к ощущениям, но и раздражимость (так же как и все вообще проявления жизни) — это свойства не самих живых тел, а заключенной в них нематериальной «жизненной силы», не поддающейся экспериментальному исследованию и рациональному объяснению. Эта мысль Галлера и вызвала одобрительный отзыв Кондильяка. Книга швейцарского ученого, цитируемая здесь, — «Dissertation sur les parties irritables et sensibles des animaux par m. de Haller, traduite de latin par m. Tissot». Losanne, 1775 (Рассуждение о раздражимых и чувствительных частях тела животных г-на Галлера, перевод с латинского г-на Тиссо). Упоминаемое здесь «Предисловие» — «Réflexions sur le système de la génération de m. de Buffon». Genève, 1751.—417.

8 См. *Elémens de la philosophie de Newton*, p. 160—161.—422.

9 Об окказиональных причинах см. наст. изд., т. 1, прим. 15 к с. 76.—423.

10 Из этой цитаты видно, что уже за пять лет до опубликования «Трактата об ощущениях» Бюффон предпринял мысленный эксперимент с «одушевленной статуей», впоследствии обстоятельно разработанный Кондильяком. Кондильяк вскрывает грубые ошибки, допущенные Бюффоном в этом эксперименте. Однако мысль Бюффона о том, что при данных условиях полученные извне впечатления кажутся для человека им самим (например, что «услышанная им гармония есть он сам»), Кондильяк полностью воспринял и воспроизвел в «Трактате об ощущениях», как и некоторые другие мысли естествоиспытателя. Таким образом, замечание Кондильяка, что если мысли Бюффона об ощущениях верны, то «весь «Трактат об ощущениях» ошибочен», по меньшей мере не точно.—425.

11 Защищая сенсуалистическое учение о том, что мышление в конечном счете сводится к ощущению, Кондильяк приписывает животным нематериальную мыслящую душу. Но, согласно одному из догматов христианства, люди отличаются от животных тем, что имеют нематериальную мыслящую душу, обладающую бессмертием. Следующий из концепции Кондильяка вывод о бессмертии души животных едва ли можно согласовать с христианской догматикой.—435.

12 Необходимо отметить диалектический характер высказанной здесь мысли.—444.

13 В издании 1755 г. здесь была ссылка на «Опыт о происхождении человеческих знаний», ч. I, разд. 4; ч. II, разд. 1, гл. 15, § 146.—445.

14 Из этого видно, что Кондильяк сознавал, насколько неортодоксальны его воззрения. Поэтому философ заявляет ниже, что его рассуждения доказывают, насколько человек во всех отношениях выше животных, хотя на деле эти рассуждения скорее доказывают иное: насколько сознание и познание людей во всех важнейших отношениях сходно с сознанием и познанием животных.—449.

15 В издании 1755 г. после слов *свойствами предметов* следовало: «одним словом, вещи, или, как выражаются философы, субстанции,—единственный предмет их желаний». Это место сопровождалось следующим примечанием: «В «Опыте о происхождении человеческих знаний» я показал, как необходимы институциональные знаки для создания абстрактных идей. Однако животные не имеют таких знаков или по крайней мере мало пользуются ими». В работах, написанных позднее («Логика», «Язык исчислений», «Об искусстве рассуждения»), Кондильяк возвращается к той позиции, какую он занимал в своем первом труде и от которой отошел в «Трактате об ощущениях», где статуя, которая вовсе не пользуется никакими знаками, тем не менее образует множество абстрактных идей.—456.

16 Декарт, развивавший учение о врожденных идеях, выдвинул доказательство существования бога, основывающееся на утверждении о том, что у нас есть врожденная идея бога. Это и имеет в виду Кондильяк.—456.

17 «*Рассуждение*», о котором здесь говорится, до сих пор не обнаружено.—457.

18 Хотя Кондильяк, по-видимому, полагал, что это рассуждение обосновывает религию, на деле оно ее подрывает, так как содержит, во-первых, убедительное опровержение декартовского доказательства бытия бога; во-вторых, признание, что наша идея бога создана нашим воображением. Согласно Кондильяку, для того чтобы установить, существует ли бог, надо исследовать, как возникает идея о нем. Но сам Кондильяк пока-

зывает, что идею эту порождают сознание человеком своей зависимости от внешнего мира, страх и надежды, связанные с обстоятельствами его жизни, склонность человека к антропоморфной интерпретации сил природы, от которых он зависит. В «Трактате об ощущениях» философ находит все это даже у своей статуи.—459.

<sup>19</sup> Все эти соображения, выдаваемые здесь за аргументы в пользу религии, на самом деле таковы, что с ними согласится любой противник религии. Ведь они доказывают лишь, что существуют объективные обстоятельства, побуждающие людей создавать представление о всемогущем боге и искать его расположения. Соображения эти не только не доказывают, что такой бог существует, но довольно ясно свидетельствуют о том, что в данном случае воображение вводит людей в заблуждение.—466.

<sup>20</sup> Далее в издании 1755 г. следовало: «Вот почему философы полагали, что в этих явлениях видна лишь природа, и это также послужило основанием для вымышленных божеств, к которым взывают поэты: ведь наш Аполлон и наши музы — это лишь счастливые привычки, приводимые в действие большими страстями».—476.

<sup>21</sup> «Древние называли сентенцией то, что они ощущали духом» (лат.).—484.

<sup>22</sup> «Однако нередко выражались так, что говорили *sensa*, ибо *sensus* применялось к телу. Но укрепился обычай называть понятия духа *sensa*» (лат.) (*Квинтилиан. Об образовании оратора* I 8, 4).—485.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Аристотель 379, 380  
Архимед 207

Бейль, Пьер 16, 19—21, 149  
Беркли, Джордж 318, 401, 422  
Бойль, Роберт 160  
Бэкон, Фрэнсис 417  
Бюффон, Жорж Луи Леклерк  
де 289, 381, 399, 401, 402, 405,  
406—427, 429, 430, 433, 441,  
445, 451, 473, 482

Вольтер (Мари Франсуа Аруэ)  
422

Вольф, Христиан 29, 30, 64, 91,  
105

Галилей, Галилео 81  
Гюйгенс, Христиан 29, 100

Декарт, Рене 7, 17, 50—52, 113,  
119, 150, 160, 161, 166, 357,  
399, 402, 404, 406, 407

Кольбер, Жан Батист 15  
Коперник, Николай 74, 155

Лейбниц, Готфрид Вильгельм  
7, 16, 17, 64, 65, 68, 76, 81, 82,  
84, 88—93, 399

Локк, Джон 12, 24, 48, 63, 191  
300, 317, 318, 380, 382, 383, 386,  
401

Малерб, Франсуа 171  
Мальбранш, Никола 7, 16, 17, 50,  
53—65, 93, 163—165, 278, 316,  
386, 399, 469, 482

Мариотт, Эдм 160  
Мелисс 21  
Молине 237, 317, 380, 401

Ньютон, Исаак 160 162, 183

Паскаль, Блез 181, 226  
Платон 278, 380, 409

Ришелье, Арман Жан дю Плесси  
15

Спиноза, Бенедикт (Барух) 16,  
102—104, 107—109, 110—123,  
126, 127, 129, 151

Тюренн, Анри де Ла Тур  
д'Овернь 15

Фонтенель, Бернар Ле Бовье де  
29, 43

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Астрология 35, 36, 38  
 Атеисты 461, 472  
 Атом (атомы) 33, 65  
     формальные 65, 66
- Бесконечное 89  
 — определение 81  
 — у Спинозы 109—110, 191  
 Бытие 95, 166
- Вера 102  
 Внимание 196, 212, 330, 385  
 — и зрение 330  
 Воля 192, 483, 484  
 Воображение 167—170, 207, 208,  
     218, 224, 285, 287, 332, 338  
 — активность 332  
     источник 167  
     и память 206  
 Воспоминание 283  
 Восприятие 79, 87  
     смутное 79  
 — и реальное состояние пред-  
     метов 79  
 — у Вольфа 91  
 — у Лейбница 78  
 Вселенная 8, 16, 28, 33, 66, 72,  
     73, 75, 80, 81, 90, 91, 156, 349  
 — у Лейбница 349
- Гармония 28, 29, 31  
 — вселенной 91  
 — у Лейбница 73, 76, 80  
 Гипотеза (гипотезы) 9, 153,  
     154—157  
 — математические 156  
 — физические 156, 159, 160, 167  
 — в астрономии 165  
 — и факты 182
- Дух 54, 57, 58  
 Душа 12, 45, 57, 73, 101, 468,  
     469  
     человека и животного 468,  
     469, 472, 473
- Желание 212—214, 218, 387, 472
- Закон (законы) 432  
 — естественный 467  
 Знаки 334, 352  
 — и идеи 334  
 Знание (знания) 334, 364, 446  
 — теоретические 334  
 — практические 334, 335  
 — происходят из чувств 366,  
     379, 380, 390  
 — история образования 351  
 — у Аристотеля 380  
 — у Локка 380  
 Зрение 235—239, 245—247, 270,  
     297, 362—363  
 — и осязание (см. осязание)  
 — у Бюффона 423, 424
- Идея (идеи) 12, 19, 49, 52, 113,  
     168, 199, 200—201, 284, 290,  
     340, 352, 396, 447  
 — источник 383, 396  
 — бесконечности 275  
 — божества 458, 459  
 — будущего 219  
 — вечности 275  
 — вещи 84  
 — вида 354  
 — движения 249  
 — длительности 220, 222—224,  
     274, 275  
 — последовательности 219  
 — протяжения 242, 249, 298, 299  
 — фигуры 301  
 — числа 216, 217, 272  
 — интеллектуальная 275, 276,  
     397, 398  
 — абстрактная 12, 24, 45, 186,  
     233, 340



- конкретная 12
- общая 218, 352, 353, 399, 456
- отчетливая 334, 356
- простая 12, 340, 397
- сложная 12, 23, 24, 340, 397
- смутная 356
- частная 216, 351, 352, 399
- чувственная 397
- и знаки 334
- у Спинозы 112—114
- Инстинкт 450, 452, 454, 456, 474, 475
- Интеллект 170
- Искусство (искусства) 25, 27, 37, 39, 183, 184
  - гадания 43
  - рассуждения 24, 25, 44, 50
  - речи 184
  - изящные 174, 183
  - механические 174, 183
- Истина 17, 172, 218
  
- Конечная вещь 104
  - у Спинозы 104, 143, 144, 151
- Красивое 346—348
  
- Материя 54, 56, 58, 60, 62, 93, 101, 195, 435
  - идея 75
  - у Декарта 158
- Медицина 158
- Метафизика 7, 22, 53
- Мегемпсихоз 16
- Механизм 79, 434, 435
  - действия природы 7
  - человеческого тела 253
  - производящий явления 66
- Мировоззрение 17
- Монада 65, 67, 68, 70—90
- Мораль 25
- Мышление 139
  
- Наблюдение 9, 10
  
- Опыт 8, 102, 296, 303, 310, 315, 435, 438
  - и суждение о величинах, фигурах, расстояниях и положениях 315
  - и ощущение вкуса 331
- Осязание 288, 289, 291, 294, 296, 304, 309, 350, 367, 392—394, 397, 423
  - органы 288
  - и зрение 298—305, 310, 311, 316, 330
  - и пространство 306, 308, 310
  - и слух 296
- Ощущение 30, 31, 49, 56, 57, 192, 196, 198—204, 208, 211, 214, 221, 227, 231, 233, 234, 236, 237, 247, 249, 251—255, 262, 268, 271—277, 279—280, 283, 284, 291, 293, 295, 382, 383, 385, 386, 397, 405, 435, 437, 449, 486
  - интенсивность 295
  - вкуса 234, 247, 330, 455
  - обоняния 195—199, 232, 247, 270, 290, 297
  - слуха 228, 232, 247
  - твердости 255, 256, 270
  - основное 248
  - простое 268
  - и внимание 386, 387
  - и желание 386
  - и знание 354
  - и осязание 332
  - и размышление 386
  - и сравнение 386
  - и суждение 386
  - у Бюффона 406—417, 421, 425—430, 433
- Память 190, 208, 216, 225, 226, 358—360, 385, 387, 398, 435, 436
  - определение 201
  - продукты 206
  - сознательная 191
  - и воображение 206
  - у Бюффона 420
- Подражание 444
- Потребность (потребности) 339, 341, 395, 438, 439, 441, 453, 472, 476
  - и привычки 438—443
- Предположения 7—10
  - (см. также принципы)
- Предустановленная гармония 73, 74
- Принцип (принципы) 6—9, 11—17, 28, 38, 51, 153, 173
  - виды 6, 182
  - достаточного основания 76
  - познания 6
  - абстрактные 11—17, 25, 153
  - врожденные 12
  - область применимости 18
- Природа 9, 10, 57, 167, 368

- объекта 74
- всеобщая 75
- у Декарта 403
- Причина 33, 103, 112, 123—124
  - самого себя 103, 141
  - окказиональная 210, 253
  - физическая 210
  - у Спинозы 141
- Пространство 262, 273—275, 284, 306
- Протяжение. 69, 70, 179, 247, 251
  - есть носитель всех чувственных качеств 246
  - и пустота 51, 52, 69
- Разум 54, 55, 57, 61, 192, 226, 450, 452, 453
  - у Спинозы 147
- Свобода 110, 115, 369, 373, 374, 463
  - определение 372
  - у Спинозы 110
- Сила 71, 72, 75, 179
  - определение 72
  - как природа объекта 74
  - количество во вселенной 75
  - совокупность 75
  - инерции 75
  - монады 85
  - у Ньютона 161, 162
- Система (системы) 6, 7, 9, 18, 25, 38, 53, 172, 173, 186
  - виды 6
  - монад 65—78
  - абстрактные 23, 27, 59, 171
  - политические 174—177
  - физические 179—182
  - в механике 183
  - в науке 186
- Словидения 286—288, 328, 390
- Сознание 358
- Спинозизм 150
- Способности животного 474
- Субстанция 43, 49, 70, 71, 73, 95, 96, 106, 107, 113, 118
  - определение 71
  - идея 106
  - и модификации 123
- у картезианцев 83
- у Лейбница 83
- у Спинозы 102—107, 109, 115, 116—132, 151
- Суждение (суждения) 269, 280, 292, 293, 297, 303, 304
  - и привычка 315, 316
  - о величине 314
  - о расстоянии 313
  - о длительности 326, 327
  - у Беркли 318
  - у Локка 317
  - у Мальбранша 316
  - у Молине 317
- Страдание 196, 197, 201—204, 229, 250, 258, 260, 286, 339—342, 349, 365, 368
  - как первоисточник способностей 263
- Теория человека 383
- Тело 355, 397, 438
  - определение 337
- Ум 165, 276
  - есть инстинкт 278
- Удовольствие 196—205, 208, 215, 229, 230, 232, 250, 258, 260, 265, 339—342, 364, 368, 440
  - как первоисточник способностей 263
  - чувственное и интеллектуальное 202
- Факт 8, 9, 19
  - и принцип 10, 11
- Хорошее 346—348
- Чувственное качество 377, 380, 390
  - и абстрактное понятие 377, 378, 390
- Язык 25, 112, 168, 186, 188, 335, 413, 445, 449
  - виды 112
  - действия 447
  - жестов 33
  - и теоретическое знание 394

**СЕРИЯ**  
**«ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ»**

**КАТАЛОГ ИЗДАНИЙ**

Ответственный редактор  
доктор философских наук  
**А. В. Гулыга**

Составитель **Н. А. Кормин**

Издания серии «Философское наследие» представляют собой значительное явление, которым отмечено развитие советской философии. Вышедшие в свет 85 томов серии — конкретное воплощение философских заветов классиков марксизма-ленинизма о широкой популяризации трудов мыслителей прошлых эпох. По словам Ф. Энгельса, для развития способности к теоретическому мышлению не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения всей предшествующей философии.

Серия основана в 1963 г. Она продолжила традиции по изданию классиков философии, накопленные за первые годы культурного строительства в СССР. В библиотеку входят крупнейшие произведения философской мысли древности, средних веков, нового и новейшего времени всех культурных регионов по основным проблемам философии, социологии, логики, этики, эстетики.

Каждое издание снабжено вступительной статьей, обширным научным аппаратом. Многие сочинения зарубежных философов впервые опубликованы на русском языке в томах «Философского наследия».

Издания серии способствуют более глубокому пониманию философии диалектического и исторического материализма, повышению теоретического уровня советских философских исследований.

Книги серии вносят огромный вклад в развитие философской культуры советских людей, содействуют формированию их марксистско-ленинского мировоззрения, повышению качества философского образования в нашей стране. Широкие круги советской интеллигенции все чаще обращаются к сокровищнице мировой философской мысли прошлого.

**Том 1. Древнеиндийская философия. Начальный период.** М., 1963, 272 стр.

Составление, вступительная статья «У истоков индийской философии» и примечания В. В. Бродова.

Содержание: Самхиты (В. А. Кочергина, В. П. Гришунина) \*. Брахманы (В. В. Шеворошкин). Аранькии (В. В. Шеворошкин, М. Хельзиг). Упанишады (В. В. Шеворошкин, М. Хельзиг).

Тираж 6000 экз.

**Том 2. ПОЛЬ АНРИ ГОЛЬБАХ. Избранные произведения в двух томах.**

Под общей редакцией и со вступительной статьей «Философские и социологические взгляды Гольбаха» Х. Н. Момджяна.

Том 1. М., 1963, 715 стр.

Примечания В. Н. Кузнецова.

Содержание: Система природы, или О законах мира физического и мира духовного (П. С. Юшкевич).

Тираж 10 000 экз.

---

\* Здесь и дальше в скобках указаны фамилии переводчиков.

**Том 3. ПОЛЬ АНРИ ГОЛЬБАХ. Избранные произведения в двух томах.**

Под общей редакцией Х. М. Момджяна.

Том 2. М., 1963, 563 стр.

Примечания И. С. Вдовиной.

Содержание: Основы всеобщей морали, или Катехизис природы (Т. С. Батищева). Естественная политика, или Беседы об истинных принципах управления \* (Т. С. Батищева и В. О. Полонский).

Тираж 10 000 экз.

**Том 4. ИММАНУИЛ КАНТ. Сочинения в шести томах.**

Под общей редакцией В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана

Том 1. М., 1963, 543 стр.

Редактор тома А. В. Гулыга.

Автор вступительной статьи «Иммануил Кант — родоначальник классической немецкой философии» Т. И. Ойзерман.

Примечания Б. Ю. Сливкера.

Перевод Б. А. Фохта.

Содержание: Мысли об истинной оценке живых сил \*. Исследование вопроса, претерпела ли Земля в своем вращении вокруг оси, благодаря которому происходит смена дня и ночи, некоторые изменения со времени своего возникновения. Вопрос о том, стареет ли Земля с физической точки зрения \*. Всеобщая естественная история и теория неба. Новое освещение первых принципов метафизического познания \*. Примененные связанной с геометрией метафизики в философии природы. О причинах землетрясений \*. Новые замечания для пояснения теории ветров \*. План лекций по физической географии и уведомление о них \*. Новая теория движения и покоя \*. Единственно возможное основание для доказательства бытия бога.

Тираж 22 000 экз.

**Том 5. ИММАНУИЛ КАНТ. Сочинения в шести томах.**

Под общей редакцией В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.

Том 2. М., 1964, 511 стр.

Редактор тома А. В. Гулыга.

Авторы вступительной статьи «Ранние работы Канта» А. Арсеньев и А. Гулыга.

Примечания Б. Ю. Сливкера.

Перевод Б. А. Фохта.

Содержание: Опыт некоторых рассуждений об оптимизме. Мысли, вызванные безвременной кончиной высокородного господина Иоганна Фридриха фон Функа. Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма. Опыт введения в философию понятия отрицательных величин. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного. Приложение к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного». Опыт о болезнях головы. Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали. Уведомление о расписании лекций на зимнее полугодие 1765/66 г. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика. Письмо о Сведенборге к фрейлейн Шарлотте фон Кноблех. Письмо к Моисею Мендельсону. О первом основании различия сторон в пространстве.

---

\* Здесь и дальше звездочками обозначаются сочинения, впервые публикуемые на русском языке.

О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостижаемого мира. Письмо к Марку Герцу. Рецензия на сочинение Москати «О существенном различии в строении тела животных и людей». О различных человеческих расах. Две статьи относительно «Филантропина».

Тираж 22 000 экз.

Т о м 6. ИММАНУИЛ КАНТ. Сочинения в шести томах.

Под общей редакцией В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана  
Том 3. М., 1964, 799 стр.

Редактор тома и автор вступительной статьи «Главный труд Канта»  
Т. И. Ойзерман.

Примечания Ц. Г. Арзаканьяна.

Перевод Н. Лосского.

Содержание: Критика чистого разума. Приложение. Из первого издания «Критики чистого разума».

Тираж 22 000 экз.

Т о м 7. ТОМАС ГОББС. Избранные произведения в двух томах.

Том 1. М., 1964, 583 стр.

Под редакцией и со вступительной статьей «Философская система Томаса Гоббса» В. В. Соколова.

Содержание: Основы философии (ч. I. «О теле»; ч. II. «О человеке»; ч. III. «О гражданине») (А. Гутерман и В. Погосский).

[Возражения на «Размышления» Декарта и ответы последнего] (А. Гутерман). Человеческая природа (А. Гутерман). О свободе и необходимости (А. Гутерман).

Тираж 5500 экз.

Т о м 8. ТОМАС ГОББС. Избранные произведения в двух томах.

Том 2. М., 1964, 748 стр.

Под редакцией, со вступительной статьей «Социологическая доктрина Томаса Гоббса» и примечаниями Е. М. Вейцмана.

Содержание: Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского (А. Гутерман). Приложение: Бегемот, или Долгий парламент (А. С. Богомолов).

Тираж 5500 экз.

Т о м 9. ДАВИД ЮМ. Сочинения в двух томах.

Под общей редакцией и со вступительной статьей И. С. Нарского.  
Том 1. М., 1965, 847 стр.

Примечания И. С. Нарского.

Содержание: Автобиография. Трактат о человеческой природе... (С. И. Церетели). Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе» \* (В. С. Швырев).

Тираж 5500 экз.

Т о м 10. ДАВИД ЮМ. Сочинения в двух томах.

Под общей редакцией И. С. Нарского.

Том 2. М., 1965, 928 стр.

Примечания И. С. Нарского, Б. В. Мееровского.

Содержание: Исследование о человеческом познании (С. И. Церетели) Исследование об эффектах (В. С. Швырев). Исследование о принципах морали (В. С. Швырев). Естественная история религии (С. И. Церетели) Диалоги о естественной религии (С. И. Церетели). Эссе (Ф. Ф. Вер-

мель, Е. С. Лагутин, А. Н. Чанышев, М. О. Гершензон, С. М. Роговин), История Англии (извлечения) (А. Н. Чанышев). Из переписки (Ф. Ф. Вермель).

Тираж 5500 экз.

**Том 11. П. Л. ЛАВРОВ. Философия и социология. Избранные произведения в двух томах.**

Под общей редакцией А. Ф. Окулова.

Авторы вступительной статьи «Ветеран революционной теории» И. С. Книжник-Ветров и А. Ф. Окулов.

Составление и примечания И. С. Книжника-Ветрова.

Том 1. М., 1965, 752 стр.

Содержание: Гегелизм. Практическая философия Гегеля. Очерки вопросов практической философии. Что такое антропология. Ответ г. Страхову. Три беседы о современном значении философии. Задачи позитивизма и их решение. Из рукописного наследства.

Тираж 13 000 экз.

**Том 12. П. Л. ЛАВРОВ. Философия и социология. Избранные произведения в двух томах.**

Под общей редакцией А. Ф. Окулова.

Составление и примечания И. С. Книжника-Ветрова.

Том 2. М., 1965, 703 стр.

Содержание: Исторические письма. По поводу критики на «Исторические письма». Критическая история философии. Парижская коммуна 1871 года. Социализм и борьба за существование. Социальная революция и задачи нравственности. Старые вопросы (учение графа Л. Н. Толстого). Предисловие [К работе К. Маркса «К критике гегелевской философии права. Введение».] Биография-исповедь. Н. Г. Чернышевский и ход развития русской мысли.

Тираж 13 000 экз.

**Том 13. Прогрессивные мыслители Латинской Америки (XIX—начало XX в.). М., 1965, 431 стр.**

Составление и вступительная статья «Философия обновления» А. Р. Бургете.

Примечания А. В. Дерюгиной.

Содержание: *Э. Эчеверриа*. Социалистическое учение Майской ассоциации \* (А. Б. Зыкова). Февральская революция во Франции \* (А. Б. Зыкова). *Д. Ф. Сармиенто*. Факундо \* (А. Б. Зыкова). *Г. Барреда*. Письмо к М. Р. Паласло \*... (В. Р. Мартинес). *Т. Баррего*. Речь без пиджака \* (Г. А. Калугин). *Х. Марти*. Испанская республика перед лицом Кубинской революции \* (М. И. Зайцева). [Философские идеи] \* (М. И. Зайцева). Наши идеи \* (М. И. Зайцева). *Э. Х. Варона*. Социальное значение искусства \* (В. Р. Мартинес). Не пора ли открыть нам глаза? \* (В. Р. Мартинес). Логика. Лекция третья \* (В. Р. Мартинес). *М. Г. Прада*. Смерть и жизнь \* (В. Р. Мартинес). Наши индейцы \* (В. Р. Мартинес). Интеллигент и рабочий \* (В. Р. Мартинес). *Х. Э. Родо*. Ариэль \* (А. В. Дерюгина). *Э. да Кунья*. Старая проблема \* (Г. А. Калугин). *Ф. Амегино*. Мое кредо \* (А. Р. Бургете). *Х. Инхениерос*. Тезисы относительно будущего философии \* (А. Р. Бургете). Моральные силы русской революции \* (А. Р. Бургете).

Тираж 4500 экз.

**Том 14. ИММАНУИЛ КАНТ. Сочинения в шести томах.**

Под общей редакцией В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.  
Том 4, часть 1. М., 1965, 544 стр.

Редактор тома, автор вступительной статьи «Этика Канта» и составитель примечаний В. Ф. Асмус.

Содержание: Прологомены (В. С. Соловьев). Рецензия на книгу И. Шульца «Опыт руководства к учению о нравственности» \* (Ц. Г. Арзаканьян). Основы метафизики нравственности (Л. Д. Б.). Критика практического разума (Н. М. Соколов).

Тираж 22 000 экз.

**Том 15. ИММАНУИЛ КАНТ. Сочинения в шести томах.**

Под общей редакцией В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.  
Том 4, часть 2. М., 1965, 478 стр.

Редактор тома, составитель примечаний В. Ф. Асмус.

Содержание: Об изначально злом в человеческой природе (Н. М. Соколов). О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» (Н. Вальденберг). Метафизика нравов \* (С. Я. Шейнман-Топштейн, Ц. Г. Арзаканьян).

Тираж 22 000 экз.

**Том 16. ИММАНУИЛ КАНТ. Сочинения в шести томах.**

Под общей редакцией В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.  
Том 5. М., 1966, 564 стр.

Редактор, автор вступительной статьи «Проблема целесообразности в учении Канта об органической природе и в эстетике» и составитель примечаний В. Ф. Асмус.

Содержание: О применении телеологических принципов в философии \* (Ю. Н. Попов). Первое введение в критику способности суждения \* (Ю. Н. Попов). Критика способности суждения (Н. М. Соколов)

Тираж 22 000 экз.

**Том 17. ИММАНУИЛ КАНТ. Сочинения в шести томах.**

Под общей редакцией В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.  
Том 6. М., 1966, 743 стр.

Редактор тома Т. И. Ойзерман.

Примечания Т. И. Ойзермана (общие примечания) и Ц. Г. Арзаканьяна.

Содержание: Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане (И. А. Шапиро). Ответ на вопрос: что такое просвещение? \* (Ц. Г. Арзаканьян). Рецензия на книгу И. Г. Гердера «Идеи философии истории» \* (Ц. Г. Арзаканьян). Метафизические начала естествознания \* (В. П. Зубов). О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академии наук в 1791 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? (Н. Лосский). К вечному миру. Спор факультетов, I раздел \* (Ц. Г. Арзаканьян). Антропология с практической точки зрения (Н. М. Соколов). Об основанном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике \* (Ц. Г. Арзаканьян).

Тираж 22 000 экз.

**Том 18. Русские просветители (от Радищева до декабристов). Собрание произведений в двух томах.**

Под редакцией и со вступительной статьей «Просветительские доктрины в России в конце XVIII начале XIX в.» И. Я. Щипанова.



Примечания Л. Б. Светлова.  
Том 1. М., 1966, 440 стр.

Содержание: *П. И. Челищев*. Подробный журнал путешествия моего. *В. В. Пасек*. [Екатерина II]. [Вольность]. *А. Ф. Бестужев*. О воспитании. *И. П. Пнин*. Гражданин. На вопрос: что есть бог? Чувствования россиянина... Письма из Торжка (письмо первое). [На смерть А. Н. Радищева]. Опыт о просвещении относительно к России. Человек. Надежда. Бог (ода). Ода на правосудие. *В. Ф. Малиновский*. Из дневника. *В. В. Понугаев*. Ода на случай позволения, сделанного советом, на пропуск «Contrat social». Счастье. Ода на случай нового сочинения г. акад. Лепехина. Воззвание к дружбе. Судьба. Счастье жизни сей (1801). Счастье жизни сей (1803). К друзьям. К согражданам. О благополучии народных тел. О твердости конституции и законов. О политическом просвещении вообще. О благоденствии народных обществ. *А. С. Кайсаров*. Об освобождении крепостных в России. Приложение. Из истории «Вольного общества любителей словесности, наук и художеств».

Тираж 17 000 экз.

Том 19. Русские просветители (от Радищева до декабристов).  
Собрание произведений в двух томах.

Под редакцией И. Я. Щипанова.

Примечания Л. Б. Светлова.

Том 2. М., 1966, 478 стр.

Содержание: *А. С. Лубкин*. Письма о критической философии. Начертания логики. *Т. Ф. Осиповский*. О пространстве и времени. Рассуждения о динамической системе Канта. Из отзыва на учебник физики профессора А. И. Стойковича. Отзыв об учебнике «Логики» профессора И. Е. Шада. *А. П. Куницын*. Послание к русским. Замечание на нынешнюю войну. Изображение взаимной связи государственных сведений. Рассмотрение книги «Опыт теории налогов», сочиненной Николаем Тургеневым. Право естественное. Приложение. *В. П. Колычев*. Письмо о пользе учения к В. С. Шереметьеву. *Ф. В. Кречетов*. План юридический. О мире. Начале его и древности.

Тираж 17 000 экз.

Том 20. ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ ШЕЛЛИНГ. Философия искусства. М., 1966, 496 стр.

Под общей редакцией М. Ф. Овсянникова.

Авторы вступительных статей: «Состав и генезис «Философии искусства» Шеллинга» — П. С. Попов; «Эстетическая концепция Шеллинга и немецкий романтизм» — М. Ф. Овсянников.

Перевод П. С. Попова.

Примечания А. В. Михайлова.

Тираж 22 000 экз.

Том 21. ПЬЕР ГАССЕНДИ. Сочинения в двух томах.

Под общей редакцией и со вступительной статьей «Материалист Пьер Гассенди» Е. П. Ситковского.

Том 1. М., 1966, 431 стр.

Перевод А. Гутермана.

Примечания Э. Н. Михайловой и С. Я. Шейнман-Топштейн.

Содержание: Письмо по поводу книги лорда Эдуарда Герберта, англичанина, «Об истине». Свод философии Эпикура \*

Тираж 9000 экз.

**Том 22. Английские материалисты XVIII в. Собрание произведений в трех томах.**

Под общей редакцией и со вступительной статьей Б. В. Мееровского.  
Том 1. М., 1967, 445 стр.

Примечания Б. В. Мееровского, А. Х. Горфункеля, И. С. Свенцицкой.  
Содержание: *Д. Толанд*. Письма к Серене (И. Б. Румер). Адесидемон (А. Х. Горфункель). Назаринин, или Иудейское, языческое и магометанское христианство (В. В. Лазарев). Клидофорус, или Об экзотерической и эзотерической философии \* (В. В. Лазарев). Пантеистикон (Г. С. Тымянский).

Тираж 10 000 экз.

**Том 23. Английские материалисты XVIII в. Собрание произведений в трех томах.**

Под общей редакцией Б. В. Мееровского.  
Том 2. М., 1967, 405 стр.

Примечания Б. В. Мееровского.  
Содержание: *А. Коллинз*. Философское исследование человеческой свободы \* (В. В. Лазарев). Рассуждение о свободомыслии \* (Е. С. Лагутин). *Д. Гартли*. Размышления о человеке (Е. С. Лагутин).

Тираж 10 000 экз.

**Том 24. ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ. История философии. Собрание произведений в трех томах.**

Под общей редакцией и со вступительной статьей «Людвиг Фейербах как историк философии» М. М. Григорьяна.

Том 1. М., 1967, 554 стр.

Примечания А. И. Ардабьева и И. М. Есина.  
Перевод П. С. Попова, Э. Н. Казаковой, Т. С. Батищевой, Б. И. Авербух.

Содержание: Предисловие к первому изданию собрания сочинений. Из эрлангенских лекций по логике и метафизике \*. История философии нового времени от Бэкона Воруламского до Бенедикта Спинозы \*. Писатель и человек. Собрание юмористических философских афоризмов \*.

Тираж 25 000 экз.

**Том 25. ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ. История философии. Собрание произведений в трех томах.**

Под общей редакцией М. М. Григорьяна.

Том 2. М., 1967, 480 стр.

Примечания А. И. Ардабьева.

Содержание: Гегелевская история философии \* (И. М. Есин). Критика «Анти-Гегеля» \* (Т. С. Батищева). «Якоби и философия его времени» д-ра И. Куна \* (Т. С. Батищева). Изложение, развитие и критика философии Лейбница \* (П. С. Попов). Две работы о Декарте \* (Т. С. Батищева). Спиноза и Герbart \* (Т. С. Батищева).

Тираж 25 000 экз.

**Том 26. ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ. История философии. Собрание произведений в трех томах.**

Под общей редакцией М. М. Григорьяна.

Том 3. М., 1967, 486 стр.

Примечания А. И. Ардабьева.

Содержание: *Пьер Бейль*. К истории философии и человечества \* (Э. Казакова). История новой философии \* (Б. И. Авербух). «Критика идеализма» Д. Доргута (Б. И. Авербух, А. П. Огурцов). Христиан Капи и его литературное творчество \* (Б. И. Авербух). Отношение к Гегелю \*. Из переписки \* (И. М. Есин).

Тираж 25 000 экз.

Т о м 27. ПЬЕР ГАССЕНДИ. Сочинения в двух томах.

Под общей редакцией Е. П. Ситковского.

Том 2. М., 1968, 836 стр.

Перевод Е. А. Берковой, Ц. Г. Гурвиц, А. Гутермана, Н. А. Федорова, С. Я. Шейнман-Топштейн.

Примечания И. С. Шерн-Борисовой.

Содержание: Парадоксальные упражнения против аристотеликов в которых потрясаются основы перипатетического учения и диалектики в целом и утверждаются либо новые взгляды, либо, казалось бы, устаревшие взгляды древних мыслителей \*. Метафизическое исследование, или Сомнения и новые возражения против метафизики Декарта \*.

Тираж 9000 экз.

Т о м 28. ПЬЕР БЕЙЛЬ. Исторический и критический словарь в двух томах.

Под общей редакцией и со вступительной статьей «Борец за свободу совести» В. М. Богуславского.

Том 1. М., 1968, 391 стр.

Перевод и примечания В. М. Богуславского и И. С. Шерн-Борисовой.

Тираж 20 000 экз.

Т о м 29. ПЬЕР БЕЙЛЬ. Исторический и критический словарь в двух томах.

Под общей редакцией В. М. Богуславского.

Том 2. М., 1968, 510 стр.

Перевод В. М. Богуславского и И. С. Шерн-Борисовой.

Тираж 20 000 экз.

Т о м 30. Английские материалисты XVIII в. Собрание произведений в трех томах.

Под общей редакцией Б. В. Мееровского.

Том 3. М., 1968, 550 стр.

Примечания Б. В. Мееровского.

Содержание: *Дж. Пристли*. Очерк об основных принципах государственного правления и о природе политической, гражданской и религиозной свободы (Н. Д. Виноградов). Разбор «Исследования о человеческом духе на основе здравого смысла» д-ра Рида... (Н. Д. Виноградов). Теория человеческого духа Гартли... (Н. Д. Виноградов). Исследования о материи и духе (Н. Д. Виноградов, Е. С. Лагутин). Философское учение о необходимости (П. С. Юшкевич). Письма к почтенному Эдмунду Барку... (Н. Д. Виноградов).

Тираж 10 000 экз.

Т о м 31. ПЛАТОН. Сочинения в трех томах.

Под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса.

Том 1. М., 1968, 623 стр.

Редактор тома, автор вступительной статьи «Жизненный и творче-

ский путь Платона», вводных замечаний и статей к отдельным диалогам, помещенным в комментариях к тому, А. Ф. Лосев.

Примечания А. А. Тахо-Годи.

Содержание: Апология Сократа (М. С. Соловьев). Критон (М. С. Соловьев). Ион (Я. М. Боровский). Гиппий Большой (А. В. Болдырев). Протагор (В. С. Соловьев). Горгий (С. П. Маркиш). Менон (С. А. Ошеров). Кратил (Т. В. Васильева).

Тираж 35 000 экз.

### Том 32. Американские просветители. Избранные произведения в двух томах.

Под общей редакцией и со вступительной статьей Б. Э. Быховского. Составление и примечания Н. М. Гольдберга.

Том 1. М., 1968, 519 стр.

Содержание: *Б. Франклин*. Рассуждение о свободе и необходимости, удовольствии и страдании \* (М. Г. Ярошевский). Письмо Б. Франклина родителям \* (Н. М. Гольдберг). Путь к изобилию... Письмо неизвестному \* (Н. М. Гольдберг). Терпимость в Старой и Новой Англии. Притча против преследования. Однодневка. Символ человеческой жизни. Свисток. Нравственность игры в шахматы. О переработке текста Библии (А. Старцев). Диалог между Франклином и подагрой. Будущее науки (Н. М. Гольдберг). О роскоши, лени и трудолюбию. О христианской нравственности \* (Н. М. Гольдберг). Автобиография. *К. Колден*. Принципы действия матери... \* (М. Г. Ярошевский). Введение в изучение философии... \* (Н. М. Гольдберг). *И. Аллен*. Разум — единственный оракул человека. *Б. Раш*. Влияние физических причин на моральную способность \* (А. В. Любарский). Лекции о животной жизни \* (А. В. Любарский).

Тираж 13 000 экз.

### Том 33. Американские просветители. Избранные произведения в двух томах.

Под общей редакцией Б. Э. Быховского.

Составление и примечания Н. М. Гольдберга.

Том 2. М., 1969, 445 стр.

Содержание: *Т. Джефферсон*. Общий обзор прав Британской Америки \* (Н. Л. Залкинд). Декларация представителей США... (Н. М. Гольдберг, А. В. Ефимов). Заметки о религии \* (Н. Л. Залкинд). Билль об установлении религиозной свободы \* (Н. Л. Залкинд). Заметки о штате Вирджиния \* (Н. Л. Залкинд). О необходимости восстаний \* (Н. М. Гольдберг). Образование молодого человека \* (Н. М. Гольдберг). Силлабус оценки достоинств учения Иисуса Христа... \* (Н. М. Гольдберг). Поведение и манеры \* (Н. Л. Залкинд). Принципы Иисуса \* (Н. М. Гольдберг). Аристократия и свобода \* (Н. Л. Залкинд). Бессмыслица Платона \* (Н. М. Гольдберг). Моральный инстинкт \* (Н. М. Гольдберг). Против политики на церковной кафедре \* (Н. М. Гольдберг). Народное правительство \* (Н. Л. Залкинд). Личная вера \* (Н. М. Гольдберг). Я тоже эпикурец \* (Н. М. Гольдберг). О материи и мышлении \* (Н. М. Гольдберг). О материи и восприятии \* (Н. М. Гольдберг). Учение Иисуса \* (Н. Л. Залкинд). Религиозная свобода... \* (Н. Л. Залкинд). Происхождение самоуправления \* (Н. Л. Залкинд). *Т. Пейн*. Век разума (А. С. Богомолов). *Т. Купер*. Обзор метафизических и физиологических аргументов в защиту материализма \* (М. Г. Ярошевский). О духовенстве \* (Н. М. Гольдберг). Об ассоциации идей \* (М. Г. Ярошевский).

Тираж 13 000 экз.

Том 34. Антология мировой философии в четырех томах.

Редколлегия: В. В. Соколов, В. Ф. Асмус, В. В. Богатов, М. А. Дынин, Ш. Ф. Мамедов, И. С. Нарский, Т. И. Ойзерман.

Том 1 (в двух частях). М., 1969, 936 стр.

Редактор-составитель тома и автор вступительной статьи В. В. Соколов.

Часть 1. М., 1969, 579 стр.

Составители и авторы вступительных текстов к отрывкам из произведений философов — Н. П. Аникеев, Е. С. Семека, М. Л. Титаренко, А. Н. Чанышев, В. Е. Тимошенко, В. Ф. Асмус.

Содержание (отрывки из сочинений): *Индийская философия*. Философия ведического периода. Самхиты. Упанишады (А. Я. Сыркин). Философия эпического периода. Бхагавад-гита (Б. Л. Смирнов). Мокшадхарма (Б. Л. Смирнов). Анугита (Б. Л. Смирнов). Ранний буддизм. Типитака \* (Е. С. Семека). Дхаммапада (В. Н. Топоров). Философия раннего средневековья (классический период). Артхашастра. Харибхадра. Шад-Даршана-самуччая \* (Н. П. Аникеев). Нагарджуна (И. М. Кутасова). Веданта. Шанкара (А. Я. Сыркин). Мадхавачарья (Н. П. Аникеев). А. Бируни. Сюань Цзань (Н. П. Аникеев). Бхартрихари (И. Д. Серебряков).

*Китайская философия*. Лао-цзы (Ян Хин-шун). Конфуций. Мо-цзы. Ян Чжу. Мэн-Цзы (П. С. Попов). Чжуан-цзы. Поздние моисты. Сюнь-цзы. Хань Фэй-цзы. Дун Чжун-шу. Ван Чун. Фан Чжэн (Я. Б. Радуль-Затуловский). Чжан Цзай. Чжу Си. *Античная философия*. Гомер (В. В. Вересаев). Гесиод (В. В. Вересаев). Милетская школа. Фалес. Анаксимандр. Анаксимен (А. Н. Чанышев). Гераклит (В. С. Соколов). Пифагорейская школа (А. В. Кубицкий, В. П. Карпов, П. С. Попов, А. О. Маковельский). Элейская школа. Ксенофан (А. О. Маковельский). Парменид (М. А. Дынин). Зенон (А. О. Маковельский). Эмпедокл (Г. И. Якубанис, А. О. Маковельский). Анаксагор. Софисты. Протагор. Горгий. Продик, Фразимах. Гиппий. Антифонт. Левкипп. Демокрит (А. О. Маковельский). Эпикур. Лукреций. Платон. Аристотель. Стоики. Сенека. Марк Аврелий. Секст Эмпирик. Плотин. Прокл.

Тираж 35 000 экз.

Том 35. Антология мировой философии в четырех томах.

Редколлегия: В. В. Соколов, В. Ф. Асмус, В. В. Богатов, М. А. Дынин, Ш. Ф. Мамедов, И. С. Нарский, Т. И. Ойзерман.

Том 1. Часть 2. М., 1969, 357 стр.

Редактор-составитель тома и автор вступительной статьи В. В. Соколов.

Составители, авторы вступительных текстов к отрывкам из произведений философов — С. С. Аверинцев, С. С. Аревшатын, Ш. В. Хидашели, Ш. Ф. Мамедов, Н. С. Козлов, А. В. Сагадеев, Г. В. Шевкина, А. Х. Горфункель.

Содержание (отрывки из сочинений): *Раннехристианская философия*. Августин. Ареопагитики (С. С. Аверинцев, игумен Геннадий (Эйкалович)). *Византийская философия*. Иоанн Дамаскин. Михаил Пселл. Иоанн Итал (С. С. Аверинцев). *Армянская философия*. Езник Кюхбаци (С. С. Аревшатын). Давид Анахт Аноним (VI в.). Анания Ширакаци. Иоанн Саркаваг. Мхитар Гош. Ерзынкаци. Ваграм Рабуни. Иоанн Воротнеци. Григор Татеваци (С. С. Аревшатын). *Грузинская философия*. Абибос Некресели. «Мудрость Балавара» (Ш. В. Хидашели). Ефрем Мцире (М. А. Рапава). Иоанэ Петрици (И. Д. Панцхава). Шота Руставели

(Ш. Нуцубидзе). *Азербайджанская философия*. Ильяс Юсиф-оглы Низами (К. Липскеров). *Русская общественно-политическая и философская мысль средневековья* (XI—XIV вв.). Повесть временных лет. Поучение Владимира Мономаха. Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху. Изборник Святослава 1076 г. *Митрополит Иларий*. «Слово о законе и благодати». «Слово о полку Игореве». «Слово Даниила Заточника». *Кирилл Туровский*. Памятники новгородско-псковских еретиков-стригольников. *Мусульманская философия средневековья*. Аль-Кинди. Фараби. Ибн-Сина. Газали. Ибн-Рушд (А. В. Сагадеев). *Еврейская философия средневековья*. Ибн-Гебироль. Маймонид (А. И. Рубин). *Западноевропейская философия средневековья*. Иоанн Скот Эриугена (С. С. Аверинцев). Абеляр. Давид Динанский (А. Х. Горфункель). Сигер Брабаунский (Г. В. Шевкина). Фома Аквинский (С. С. Аверинцев). Роджер Бэкон (А. Х. Горфункель). Дунс Скот (А. Х. Горфункель). Уильям Оккам (С. М. Раскина).

Тираж 35 000 экз.

### Т о м 36. Антология мировой философии в четырех томах.

Редколлегия: В. В. Соколов, В. Ф. Асмус, В. В. Богатов, М. А. Дышник, Ш. Ф. Мамедов, И. С. Нарский, Т. И. Ойзерман.

Том 2. М., 1970, 776 стр.

Редактор-составитель тома и автор вступительной статьи «Европейская философия Нового времени» В. В. Соколов.

Составители и авторы вступительных текстов к отрывкам из произведений философов — З. А. Тажуризина, Н. В. Ревякина, Н. С. Козлов, В. М. Богуславский, И. Н. Неманов, И. С. Шерн-Борисова, В. Н. Кузнецов, Е. М. Вейцман, И. С. Нарский, Б. В. Мееровский, Н. М. Гольдберг, В. В. Богатов.

Примечания В. С. Рожицына, И. С. Шерн-Борисовой, Г. А. Заиченко, Н. М. Гольдберга.

Содержание (отрывки из сочинений): *Философия эпохи Возрождения*. Николай Кузанский. Лоренцо Валла (Н. В. Ревякина). Леонардо да Винчи (В. П. Зубов). Пьетро Помпонаци (А. Х. Горфункель). Томас Мор. Томас Мюнцер (В. Первухин). Николай Коперник (Ф. А. Петровский). Бернардино Телезио (А. Х. Горфункель). Моджевский. Пересветов. Монтепъ. Боден (В. М. Богуславский). Патрици (А. Х. Горфункель). Бруно. «Документы венецианской инквизиции» (В. С. Рожицын). Бёме (А. Петровский). Кампанелла (Ф. А. Петровский, М. Л. Абрамсон, А. М. Воден, В. С. Шервинский). Фрэнсис Бэкон (С. Красильщиков, А. Гутерман). *Философия эпохи ранних буржуазных революций*. Галилей (В. Юринец, Н. И. Идельсон, А. И. Долгов). Декарт. Гассенди. Паскаль (О. Долгов). Гоббс. Спиноза. Вишоватый (И. С. Нарский). Локк. Мальбранш (В. Н. Кузнецов). Лейбниц. Бейль. Толанд. Беркли (Е. Ф. Дебольская, Г. Г. Майоров). *Философия эпохи Просвещения, французской и американской буржуазных революций*. Мелье. Монтескье. Вольтер (В. Н. Кузнецов). Руссо. Юм. Гельвеций. Кондильяк. Дидро. Гольбах. Кондорсе. Франклин. Джефферсон. Пейн. Коллонтай. Стаиц. Ломоносов. Сковорода. Радищев.

Тираж 35 000 экз.

### Т о м 37. ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ. Наука логики в трех томах.

Ответственный редактор М. М. Розенталь.

Редколлегия: Э. В. Ильенков; М. М. Розенталь; Е. П. Ситковский. Перевод Б. Г. Столпнера.

Примечания В. К. Брушлинского, А. П. Огурцова.

Том 1. М., 1970, 501 стр.

Вступительная статья «Наука логики» Гегеля и марксистская наука логики» М. М. Розенталя.

Тираж 42 000 экз.

Том 38. ПЛАТОН. Сочинения в трех томах.

Под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса.

Том 2. М., 1970, 611 стр.

Редактор тома, автор вводных замечаний к тому и вводных статей к диалогам, помещенным в комментариях, А. Ф. Лосев.

Примечания А. А. Тахо-Годи.

Содержание: Федон (С. П. Маркиш). Пир (С. К. Апт). Федр (А. Н. Егунов). Тезетт (Т. В. Васильева). Софист (С. А. Ананьин). Парменид (Н. Н. Томасов).

Тираж 35 000 экз.

Том 39. ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ. Работы разных лет в двух томах.

Составление, общая редакция и вступительная статья «Гегель. Вехи творческого пути» А. В. Гулыги.

Том 1. М., 1970, 668 стр.

Примечания А. В. Гулыги, А. В. Михайлова, И. С. Нарского.

Содержание: Народная религия и христианство \* (Е. А. Фролова). Позитивность христианской религии \* (А. В. Михайлов). Первая программа системы немецкого идеализма \* (А. В. Гулыга). Исторические этюды \* (В. А. Рубин). О карточной игре (Э. В. Ильенков). Об орбитах планет. Философская диссертация. Предварительные тезисы философской диссертации об орбитах планет (И. Румер). О сущности философской критики \* (Ю. Мирский). Иенская реальная философия (П. П. Гайденко). Кто мыслит абстрактно? (Э. В. Ильенков). Речи директора гимназии \* (Л. Ф. Копнина). О преподавании философии в университетах \* (Л. Ф. Копнина). Отчеты сословного собрания королевства Вюртемберг \* (М. И. Левина). О преподавании философии в гимназиях \* (Л. Ф. Копнина). О сочинениях Гамана \* (И. С. Нарский).

Тираж 33 000 экз.

Том 40. ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ. Работы разных лет в двух томах.

Составление, общая редакция А. В. Гулыги.

Том 2. М., 1971, 630 стр.

Примечания А. В. Гулыги, А. В. Михайлова, А. П. Огурцова.

Содержание: Философская пропедевтика (Б. А. Драгуна). Письма \* (Ц. Г. Арзаканьян, А. В. Михайлов). Афоризмы \* (В. А. Рубин).

Тираж 33 000 экз.

Том 41. Антология мировой философии в четырех томах.

Редколлегия: И. С. Нарский, В. Ф. Асмус, В. В. Богатов, М. А. Дышник, Ш. Ф. Мамедов, Т. И. Ойзерман, В. В. Соколов.

Том 3. М., 1971, 760 стр.

Редактор-составитель тома и автор вступительной статьи «Европейская домарксистская философия конца XVIII в. — первых двух третей XIX в. и начало кризиса буржуазной философии» И. С. Нарский.

Составители и авторы вступительных текстов к отрывкам из произве

лений философов — А. В. Гулыга, И. С. Нарский, В. Ф. Асмус, М. Ф. Овсянников, Б. В. Мееровский, И. Н. Неманов, В. Г. Карасев, И. С. Кон, А. С. Богомолов, Н. М. Годер, П. П. Гайденко.

Примечания И. С. Нарского, Е. Г. Вайсберга, Б. В. Мееровского, В. Г. Карасева, Э. В. Переслегиной.

Содержание (отрывки из сочинений): *Немецкое Просвещение*. Кнютцен (Е. Г. Вайсберг). Лессинг (В. А. Рубин). Гердер (В. А. Рубин). Гёте (И. И. Канаев). Форстер (В. А. Рубин). Эйндидель (В. А. Рубин). Фрелих (В. А. Рубин). *Классический немецкий идеализм*. Кант (Ц. Г. Арзаканьян, Н. О. Лосский, Н. М. Соколов, В. С. Соловьев, С. М. Роговин, Б. А. Фоxt и др.). Фихте (Л. В. Успенский, С. Ф. Кечекьян, Б. В. Яковенко, О. Давыдова, В. Вандер). Шеллинг (И. Я. Колубовский, Л. Меерович, О. Давыдова). Гегель (Б. Столпнер, Б. Фоxt, Г. Шпет, А. Воден). *Философы кантовского и гегелевского направлений первой половины XIX в. Немецкие кантианцы*. Рейнгольд (Б. В. Мееровский). Маймон (М. И. Шефтель). *Немецкие младогегельяны* (А. В. Михайлов). Бауэр (А. В. Михайлов). Руге (А. В. Михайлов). Штирнер (В. Ульрих). Гесс (И. С. Нарский). *Польские гегельяны*. Цешковский (И. С. Нарский). Каменьский (А. И. Рубин). Дембовский (И. С. Нарский, А. И. Рубин). *Немецкие материалисты 40—60-х годов XIX в.* Фейербах. Гумбольдт (Н. Фролов). Бюхнер (Г. и С. Сониных). *Утопический социализм*. Сен-Симон (Л. С. Цейтлин). Фурье (И. И. Зильберфарб). Оуэн (А. Анекштейн, С. А. Фейгина). Вейтлинг (В. В. и М. М. Альтман). Ворцель (А. И. Рубин). Жуевич (В. Г. Карасев). Ботев (Д. Горбов). Маркович (В. В. Зеленин, В. Г. Карасев). *«Первый» позитивизм*. Конт (И. А. Шапиро). Бентам (А. С. Богомолов). Милль (С. И. Ершов, В. Н. Ивановский, А. Н. Неведомский). Спенсер (А. С. Богомолов). *«Эмпирические метафизики»*. Герbart (Р. Ф. Додельцев). Тренделенбург (А. С. Богомолов). Лотце (А. С. Богомолов). Вундт (А. В. Воден). Brentano (Р. Ф. Додельцев). Ренувье (И. С. Вдовина). Карлейль (Е. Синерук). Эмерсон. *Иррационализм*. Гаман (А. В. Михайлов). Якоби (Р. Ф. Додельцев). Шопенгауэр (Ю. И. Айхенвальд). Гартман (А. А. Козлов). Кьеркегор (П. Г. Ганзен, М. П. Ганзен-Кожевникова, Э. В. Переслегина, И. С. Нарский).

Тираж 35 000 экз.

Том 42. ФРЭНСИС БЭКОН. Сочинения в двух томах.

Составление, общая редакция и вступительная статья «Фрэнсис Бэкон и принципы его философии» А. Л. Субботина.

Том 1. М., 1971, 590 стр.

Перевод Н. А. Федорова и Я. М. Боровского.

Примечания А. Л. Субботина и Н. А. Федорова.

Содержание: Великое восстановление наук. О достоинстве и приумножении наук. Книги I—IX.

Тираж 35 000 экз.

Том 43. ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ. Наука логики. в трех томах.

Ответственный редактор М. М. Розенталь.

Редколлегия: Э. В. Ильенков, М. М. Розенталь, Е. П. Ситковский.

Перевод Б. Г. Столпнера.

Примечания В. К. Брушлинского и А. П. Огурцова.

Том 2. М., 1971, 248 стр.

Тираж 42 000 экз.



**Т о м 44. ПЛАТОН. Сочинения в трех томах.**

Под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса.

Том 3, часть 1. М., 1971, 687 стр.

Редактор В. Ф. Асмус.

Автор вводных замечаний к тому и вводных статей к диалогам «Филеб», «Тимей» и «Критий», помещенных в комментариях, А. Ф. Лосев. Автор вводной статьи к диалогу «Государство» В. Ф. Асмус.

Примечания А. А. Тахо-Годи.

Содержание: Филеб (Н. В. Самсонов). Государство (А. Н. Егунов). Тимей. Критий (С. С. Аверинцев).

Тираж 35 000 экз.

**Т о м 45. ПЛАТОН. Сочинения в трех томах.**

Под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса.

Том 3, часть 2. М., 1972, 678 стр.

Редактор тома, автор вводных замечаний к тому и вводных статей к диалогам, помещенным в комментариях, А. Ф. Лосев.

Примечания и библиография А. А. Тахо-Годи.

Содержание: Политик (С. Я. Шейнман-Топштейн). Законы (А. Н. Егунов). Письма (С. П. Кондратьев).

Тираж 35 000 экз.

**Т о м 46. Антология мировой философии в четырех томах.**

Редколлегия: В. В. Богатов, Ш. Ф. Мамедов, В. Ф. Асмус, И. С. Нарский, Т. И. Ойзерман, В. В. Соколов, П. С. Шкуринов.

Том 4. М., 1972, 708 стр.

Философская и социологическая мысль народов СССР XIX в.

Редакторы-составители тома и авторы вступительной статьи В. В. Богатов и Ш. Ф. Мамедов.

Составители, авторы вступительных текстов к отрывкам из произведений отдельных философов и составители примечаний — Н. С. Козлов, П. С. Шкуринов, В. В. Богатов, Ш. Ф. Мамедов, В. С. Горский, А. И. Пашук, И. В. Иваньо, В. Н. Ермуратский, И. Н. Лущицкий, А. Гришка, Б. К. Гензелис, И. А. Мацявичус, М. Н. Сочнев, Т. Хадиров, Ю. В. Бабаев.

Содержание (отрывки из произведений): *Русская философия и социология*. Декабристы. Пестель. Якушкин. Борисов. Бяратинский. *Просветители*. Пнин. Лубкин. Станкевич. Чаадаев. *Славянофилы и теисты*. Аксаков. Хомяков. Сидонский. Гогоцкий. Юркевич. *Революционные демократы*. Белинский. Петрашевский. Спешнев. Герцен. Огарев. Чернышевский. Добролюбов. Писарев. Шелгунов. Антонович. Серно-Соловьевич. *Народничество*. Лавров. Бакунин. Ткачев. Кропоткин. Михайловский. Мечников. *Философский материализм естествоиспытателей*. Сеченов. Менделеев. Тимирязев. Философские и социологические идеи в творчестве Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого. Достоевский. Толстой. *Буржуазно-помещичья идеалистическая философия второй половины XIX в.* Соловьев. Лесевич. Чичерин. *Украина*. Шевченко. Подолинский. Франко. Потеня. Леся Украинка. *Молдавия*. Хаждеу (В. Н. Ермуратский). Яновский. *Белоруссия*. Калиновский (В. М. Пузилов). Богусевич. Гуринович. Рытов. *Литва*. Снядецкий. Юндзила (А. Гришка). Пошка (Б. К. Гензелис). Даукантас (Б. К. Гензелис, И. А. Мацявичус). Сераковский. *Латвия*. Алуан (М. Н. Сочнев). Биезбардис (М. Н. Сочнев). Райнис. *Эстония*. Якобсон. *Азербайджан*. Ахундов. *Армения*. Налбандян. *Грузия*. Додашвили. Чавчавадзе. *Казахстан*. Абай Кунанбаев. Валиханов. *Киргизия*. Токто-

гул Сатылганов. *Таджикистан. Дониш. Туркмения.* Кемине. Зелили. Молланепес. *Узбекистан.* Бердах. Фуркат. Мукими.

Тираж 35 000 экз.

**Том 47. ФРЭНСИС БЭЖОН. Сочинения в двух томах.**

Составление, общая редакция А. Л. Субботина.

Том 2. М., 1972, 582 стр.

Примечания И. С. Нарского и А. Л. Субботина.

Перевод З. А. Александровой, А. Н. Гутермана, С. Красильщикова, Е. С. Лагутина, Н. А. Федорова.

Содержание: Новый Органон. О мудрости древних. О началах и истоках. Опыт или наставления нравственные и политические. Новая Атлантида.

Тираж 35 000 экз.

**Том 48. ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ. Наука логики в трех томах.**

Ответственный редактор М. М. Розенталь.

Редколлегия: Э. В. Ильенков, М. М. Розенталь, Е. П. Ситковский.

Перевод Б. Г. Столпнера.

Примечания В. К. Брушлинского и А. П. Огурцова.

Том 3. М., 1972, 371 стр.

Тираж 42 000 экз.

**Том 49. ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ. Работы разных лет в двух томах. Второе издание.**

Том 1. М., 1972, 668 стр.

Тираж 35 000 экз.

См. том 39.

**Том 50. Древнеиндийская философия. Начальный период. Второе издание.** М., 1972, 271 стр.

Тираж 26 500 экз.

См. том 1.

**Том 51. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах.**

Редколлегия: В. Г. Буров, Р. В. Вяткин, М. Л. Титаренко.

Авторы вступительной статьи В. Г. Буров и М. Л. Титаренко.

Составление Ян Хин-шуна.

Примечания Е. П. Сеницына, С. Кучеры, М. В. Крюкова, Ян Хин-шуна, В. А. Кривцова, М. Л. Титаренко, Л. И. Думана, Э. В. Никогосова, В. Г. Бурова, Р. В. Вяткина, И. С. Лисевича, В. Ф. Феоктистова, Л. С. Передомова, В. С. Спирина.

Том 1. М., 1972, 363 стр.

Содержание: Ши цзин. Книга песней (А. А. Штукин). Шу цзин. Книга историй \* (С. Кучера, М. В. Крюков). Дао дэ цзин (Ян Хин-шун), Лунь юй. Беседы и высказывания \* (В. А. Кривцова). Мо-цзы (М. Л. Титаренко). Сунь-цзы. О военном искусстве \* (Н. И. Конрад). Ян Чжу (Л. Д. Позднеева). Мэн-цзы \* (Л. И. Думан). Чжуан-цзы (С. Кучера). Го юй. Речи царств \* (М. В. Крюков).

Тираж 55 000 экз.

**Том 52. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах.**

Редколлегия: В. Г. Буров, Р. В. Вяткин, М. Л. Титаренко.

Составление Ян Хин-шуна.

Примечания Е. П. Симицына, С. Кучеры, М. В. Крюкова, Ян Хин-шуна, В. А. Кривцова, М. Л. Титаренко, Л. И. Думапа, Э. В. Никогосова, В. Г. Бурова, Р. В. Вяткина, И. С. Лисевича, В. Ф. Феокистова, Л. С. Переломова, В. С. Спирина.

Том 2. М., 1973, 384 стр.

Содержание: Цзо чжуань \* (Е. П. Симицын). Гуань-цзы \* (С. Кучера, Ян Хин-шун). Гунсунь Луи-цзы \* (Э. В. Никогосов). Поздние моисты (М. Л. Титаренко). Ли цзи. Книга установлений (В. Г. Буров, Р. В. Вяткин, И. С. Лисевич; главы «Действенность ритуала», «Записки об учении», «Поведение ученого» издаются на рус. яз. впервые). Сюнь-цзы (В. Ф. Феокистов; на рус. яз. ранее издавались лишь фрагменты или отдельные главы из сочинений Сюнь-цзы). Шань цзюнь шу. Книга правителя области Шан (Л. С. Переломов). Хань Фэй-цзы \* (Е. П. Симицын, В. С. Спириин). Люй-ши чунь цю \* (Р. В. Вяткин, Ян Хин-шун). Ши цзи. Исторические записки (Р. В. Вяткин).

Тираж 55 000 экз.

**Том 53. ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ. Работы разных лет в двух томах.** Второе издание.

Том 2. М., 1973, 630 стр.

Тираж 35 000 экз.

См. тдм 40.

**Том 54. ДОМ ЛЕЖЕ-МАРИ ДЕШАН. Истина, или Истинная система.**

М., 1973, 532 стр.

Редколлегия: В. М. Богуславский, Л. С. Гордон, Б. Ф. Поршнев.

Автор вступительной статьи В. М. Богуславский.

Перевод Е. Д. Зайцевой.

Перевод «Разрешения загадки метафизики в вопросах и ответах» и переписки Дешана Л. С. Гордона.

Примечания Л. С. Гордона.

Настоящее издание произведений Л.-М. Дешана является наиболее полным из всех существующих.

Тираж 25 000 экз.

**Том 55. ГРИГОРИЙ СКОВОРОДА. Сочинения в двух томах.**

Редколлегия: В. И. Шинкарук (председатель), В. Е. Евграфов, В. Е. Евдокименко, И. В. Иваньо, И. А. Табачников.

Авторы вступительной статьи «Философское наследие Григория Сковороды» И. В. Иваньо и В. И. Шинкарук.

Составление И. В. Иваньо и М. В. Кашубы.

Примечания И. В. Иваньо.

Том 1. М., 1973, 511 стр.

Содержание: Сад божественных песен. Стихотворения. Басни харьковские. Начальная дверь к христианскому добронравию. Наркисс. Симфония, нареченная книга Асхань, о познании самого себя. Беседа, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко. Диалог, или разглагол, о древнем мире. Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни. Кольцо. Разговор, называемый Алфавит, или Букварь мира.

Тираж 45 000 экз.

**Том 56. ГРИГОРИЙ СКОВОРОДА. Сочинения в двух томах.**  
Редколлегия: В. И. Шинкарук (председатель), В. Е. Евграфов,  
В. Е. Евдокименко, И. В. Иваньо, И. А. Табачников.

Составление И. В. Иваньо и М. В. Кашубы.

Примечания И. В. Иваньо.

Том 2. М., 1973, 486 стр.

Содержание: Книжечка, называемая *Silenus Alcibiadis*, сиречь Икона Алкивиадская (Израильский Змий). Книжечка о чтении Священного писания, нареченная Жена Лотова. Брань Архистратига Михаила со сатанюю о сем: легко быть благим. Пря беса со Варсавю. Благодарный Еродий. Убогий жаворонок. Диалог. Имя ему — потоп змиин. Письма. Филологические и переводческие работы. Приложение: *Ковалинский М. И. Жизнь Григория Сковороды.*

Тираж 45 000 экз.

**Том 57. КЛОД АДРИАН ГЕЛЬВЕЦИЙ. Сочинения в двух томах.**  
Составление, общая редакция и вступительная статья Х. Н. Момджяна.

Примечания М. Н. Делограмматика.

Том 1. М., 1973, 647 стр.

Содержание: Записные книжки \* (И. С. Шерн-Борисова). Об уме (Э. Л. Радлов).

Тираж 40 000 экз.

**Том 58. КЛОД АДРИАН ГЕЛЬВЕЦИЙ. Сочинения в двух томах.**  
Составление и общая редакция Х. Н. Момджяна.

Примечания М. Н. Делограмматика.

Том 2. М., 1974, 687 стр.

Содержание: О человеке (П. С. Юшкевич). Мысли и размышления \*. Письма. Воспоминания и отзывы современников о Гельвеции (И. С. Шерн-Борисова).

Тираж 40 000 экз.

**Том 59. БЕРНАРД МАНДЕВИЛЬ. Басня о пчелах.** М., 1974, 376 стр.

Под общей редакцией, со вступительной статьей «Бернард Мандевиль и его «Басня о пчелах»» и примечаниями Б. В. Мееровского.

Перевод Е. С. Лагутина.

Тираж 45 000 экз.

**Том 60. ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ. История философии. Собрание произведений в трех томах.** Второе издание.

Том 1. М., 1974, 554 стр.

Тираж 50 000 экз.

См. том 24.

**Том 61. ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ. История философии. Собрание произведений в трех томах.** Второе издание.

Том 2. М., 1974, 480 стр.

Тираж 50 000 экз.

См. том 25.

**Том 62. ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ. История философии. Собрание произведений в трех томах. Второе издание.**

Том 3. М., 1974, 486 стр.

См. том 26.

**Том 63. ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ. Энциклопедия философских наук в трех томах.**

Ответственный редактор Е. П. Ситковский.

Редколлегия: Б. М. Кедров, М. М. Розенталь, Е. П. Ситковский.

Том 1. Наука логики. М., 1974, 452 стр.

Автор вступительной статьи «Философская энциклопедия Гегеля» и составитель примечаний Е. П. Ситковский.

Перевод Б. Столпнера.

Тираж 120 000 экз.

**Том 64. ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ. Энциклопедия философских наук в трех томах.**

Ответственный редактор Е. П. Ситковский.

Редколлегия: Б. М. Кедров, М. М. Розенталь, Е. П. Ситковский.

Том 2. Философия природы. М., 1975, 695 стр.

Автор послесловия «Философия природы» Гегеля и ее место в истории философии науки» и составитель примечаний А. П. Огурцов

Перевод Б. Г. Столпнера и И. Б. Румера.

Тираж 120 000 экз.

**Том 65. АРИСТОТЕЛЬ. Сочинения в четырех томах.**

Том 1. М., 1975, 550 стр.

Редактор тома, автор вступительной статьи В. Ф. Асмус.

Примечания А. В. Сагадеева.

Содержание: Метафизика (А. В. Кубицкой). О душе (П. С. Попов)

Тираж 220 000 экз.

**Том 66. ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ. Философия религии в двух томах.**

Под общей редакцией и со вступительной статьей «Философия религии Гегеля» А. В. Гулыги.

Примечания С. С. Аверинцева, А. В. Михайлова при участии А. В. Гулыги.

Том 1. М., 1975, 532 стр.

Перевод М. И. Левиной.

Содержание: Жизнь Иисуса \*. Дух христианства и его судьба \*  
Фрагмент системы 1800 г. \* Лекции по философии религии, часть 1 \*

Тираж 175 000 экз.

**Том 67. ДАВИД АНАХТ. Сочинения. М., 1975, 262 стр.**

Составление, перевод, вступительная статья «Давид Анахт и его роль в развитии древнеармянской философии» и примечания С. С. Арешатяна.

Содержание: Определение философии. Анализ «Введения» Порфирия \*. Толкование «Аналитики» Аристотеля.

Тираж 27 000 экз.

Том 68. ПЕТР НИКИТИЧ ТКАЧЕВ. Сочинения в двух томах.  
Под общей редакцией А. А. Галактионова, В. Ф. Пустарнакова,  
Б. М. Шахматова.

Авторы вступительной статьи «П. Н. Ткачев — революционер, публицист, мыслитель» В. Ф. Пустарнаков и Б. М. Шахматов.

Составление и примечания Б. М. Шахматова.

Том 1. М., 1975, 655 стр.

Содержание: Экономический метод в науке уголовного права. Библиографический листок. Очерки из истории рационализма. Идеализм и реализм в области права. Примечания к статье Г. Т. Бокля. Новые книги. Немецкие идеалисты и филистеры. Подрастающие силы. Предисловие и примечания к книге Бехера «Рабочий класс». Утопическое государство буржуазии. Наука в поэзии и поэзия в науке. Закон общественного самосохранения... Что такое партия прогресса... Значение искусства в истории умственного развития. Из рукописного наследия. Стихотворения. Механический закон органической природы.

Тираж 27 000 экз.

Том 69. СЕКСТ ЭМПИРИК. Сочинения в двух томах.

Под общей редакцией и со вступительной статьей «Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика» А. Ф. Лосева.

Перевод А. Ф. Лосева.

Примечания А. Ф. Лосева и Т. В. Васильевой.

Том 1. М., 1975, 399 стр.

Содержание: Против ученых \*. Две книги против логиков. Две книги против физиков.

Тираж 125 000 экз.

Том 70. СЕКСТ ЭМПИРИК. Сочинения в двух томах.

Под общей редакцией А. Ф. Лосева.

Примечания А. Ф. Лосева и Т. В. Васильевой.

Перевод А. Ф. Лосева.

Том 2. М., 1976, 421 стр.

Содержание: Против ученых. Три книги Пирроновых положений.

Тираж 125 000 экз.

Том 71. ЖЮЛЬЕН ОФРЕ ЛАМЕТРИ. Сочинения. М., 1976,  
551 стр.

Под общей редакцией, с предисловием «Ученый, мыслитель, борец» и примечаниями В. М. Богуславского.

Содержание: Трактат о душе... Краткое изложение философских систем для облегчения понимания трактата о душе. Человек-машина. Человек-растение. Анти-Сенека... (В. Левицкий). Опыт о свободе высказывания мнений \* (Э. А. Гроссман). Послание уму моему... \* (Э. А. Гроссман). Система Эпикура (В. Левицкий). Животные — большее, чем машины \* (Э. А. Гроссман). Предварительное рассуждение (В. Левицкий).

Тираж 40 000 экз.

Том 72. ПЕТР НИКИТИЧ ТКАЧЕВ. Сочинения в двух томах.

Под общей редакцией А. А. Галактионова, В. Ф. Пустарнакова,  
Б. М. Шахматова.

Составление и примечания Б. М. Шахматова.  
Том 2. М., 1976, 645 стр.

Содержание: Задачи революционной пропаганды в России. Роль мысли в истории. «Набат» (программа журнала). Анархия мысли. Революция и государство. Французское общество в конце XVIII в. Народ и революция. Анархическое государство. Педагогика — родная дочь психологии. Накануне и на другой день революции. О пользе философии. Эпизод из литературного самооплевывания. Эдгар Кинэ. Революция и принцип национальности. Кладези мудрости российских философов. Роль психической наследственности. Утилитарный принцип нравственной философии. Ликвидация эстетической критики...

Тираж 27 000 экз.

Том 73. ФРЭНСИС БЭЖОН. Сочинения в двух томах. Второе, исправленное и дополненное издание.

Том 1. М., 1977, 567 стр.

Тираж 80 000 экз.

См. том 42.

Том 74. ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ. Философия религии в двух томах.

Под общей редакцией А. В. Гулыги.

Примечания С. С. Аверинцева, А. В. Михайлова при участии А. В. Гулыги.

Том 2. М., 1977, 573 стр.

Содержание: Лекции по философии религии, части II и III \* (М. И. Левина, П. П. Гайденок). Лекции о доказательстве бытия бога \* (А. В. Михайлов).

Тираж 175 000 экз.

Том 75. ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ. Энциклопедия философских наук в трех томах.

Ответственный редактор Е. П. Ситковский.

Редколлегия: Б. М. Кедров, М. М. Розенталь, Е. П. Ситковский.

Том 3. Философия духа. М., 1977, 471 стр.

Автор послесловия «Учение Гегеля о человеке» и составитель примечаний Е. П. Ситковский.

Тираж 120 000 экз.

Том 76. АРИСТОТЕЛЬ. Сочинения в четырех томах.

Том 2. М., 1978, 687 стр.

Редактор тома, автор вступительной статьи «Основоположения логики Аристотеля» и составитель примечаний З. Н. Микеладзе.

Общие примечания к отдельным произведениям «Органона» составлены И. С. Нарским и Н. И. Стяжкиным.

Содержание: Категории (А. В. Кубицкий). Об истолковании (Э. Л. Радлов). Первая и вторая аналитики (Б. А. Фохт). Топика \*. О софистических опровержениях \* (М. И. Иткин).

Тираж 220 000 экз.

Том 77. ФРЭНСИС БЭЖОН. Сочинения в двух томах. Второе, исправленное и дополненное издание.

Том 2. М., 1978, 575 стр.

Тираж 80 000 экз.

См. том 47.

Том 78. ДЖОРДЖ БЕРКЛИ. Сочинения. М., 1978, 556 стр.

Составление, общая редакция и вступительная статья «У истоков субъективного идеализма» И. С. Нарского.

Примечания И. С. Нарского и А. Ф. Грязнова.

Содержание: Философские заметки (А. Ф. Грязнов). Опыт новой теории зрения (А. О. Маковельский). Теория зрения, или зрительного языка (А. Ф. Грязнов). Трактат о принципах человеческого знания (Е. Ф. Дабольская; ряд фрагментов дается в переводе В. И. Ленина). Три разговора между Гиласом и Филонусом (без указания переводчика) О движении (Г. Г. Майоров). О бесконечных (величинах) (А. Ф. Грязнов). Аналитик \* (Е. С. Лагутин). Алсифрон \* (А. Ф. Грязнов). Сейрис \* (Е. С. Лагутин). Вопрошатель, содержащий ряд вопросов, предлагаемых на всеобщее рассмотрение (А. Ф. Грязнов). Избранные письма Дж. Персивалю и С. Джонсону (Е. С. Лагутин).

Тираж 50 000 экз.

Том 79. ДИОГЕН ЛАЭРТСКИЙ. О жизни ученых и изречения знаменитых философов. М., 1979, 620 стр.

Под общей редакцией и со вступительной статьей «Диоген Лаэций и его метод» А. Ф. Лосева.

Перевод и примечания М. Л. Гаспарова.

Приложение: Олимпиодор. Жизнь Платона. Порфирий. Жизнь Пифагора. Порфирий. Жизнь Плотина. Марин. Прокл, или О счастье.

Тираж 200 000 экз.

Том 80. НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ. Сочинения в двух томах.

Том 1. М., 1979, 488 стр.

Под общей редакцией В. В. Соколова и З. А. Тажуризиной.

Вступительная статья З. А. Тажуризиной.

Составление и примечания В. В. Биbihина.

Содержание: Об ученом незнании (В. В. Биbihин). О предположениях \* (З. А. Тажуризина, В. В. Биbihин); Малые произведения 1445—1447 гг. \* (В. В. Биbihин); Книги простеца \* (З. А. Тажуризина, А. Ф. Лосев, В. В. Биbihин).

Тираж 150 000 экз.

Том 81. ЭТЬЕНН БОННО ДЕ КОНДИЛЬЯК. Сочинения в трех томах.

Том 1. М., 1980, 334 стр.

Под общей редакцией, со вступительной статьей «Философия Кондильяка и французское Просвещение» и примечаниями В. М. Богуславского.

Содержание: Опыт о происхождении человеческих знаний (И. С. Шерн-Борисова).

Тираж 70 000 экз.



Т о м 82. НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ. Сочинения в двух томах. Под общей редакцией В. В. Соколова и З. А. Тажуризиной. Составление В. В. Библихина. Том 2. М., 1980, 471 стр.

Содержание: Апология ученого незнания (Ю. А. Шичалин). О виде-нии бога. Берилл (В. В. Библихин). О возможности бытия. О неинном (А. Ф. Лосев). Игра в шар. Компендий. Охота за мудростью. О вершине созерцания (В. В. Библихин).

Тираж 150 000 экз.

Т о м 83. АРИСТОТЕЛЬ. Сочинения в четырех томах.

Том 3. М., 1984, 613 стр.

Редактор тома, автор вступительной статьи «Естественнонаучные сочинения Аристотеля» и составитель примечаний И. Д. Рожанский.

Содержание: Физика (В. П. Карпов). О небе \* (А. В. Лебедев). О возникновении и уничтожении \* (Т. А. Миллер). Метеорологика \* (Н. В. Брагинская).

Тираж 220 000 экз.

Т о м 84. ГОТФРИД ВИЛЬГЕЛЬМ ЛЕЙБНИЦ. Сочинения в четырех томах.

Том 1. М., 1982, 636 стр.

Редактор тома, автор вступительной статьи и составитель примечаний В. В. Соколов.

Содержание: Свидетельство природы против атеистов (В. П. Преображенский). Письмо к Якову Томазию о возможности примирить Аристотеля с новой философией (Н. А. Басистов). Существуют две секты натуралистов... (Г. М. Файбусович). Письма к Гоббсу (Я. М. Боровский). О первой материи (Я. М. Боровский). Есть Совершеннейшее Существо (Я. М. Боровский). Краткое доказательство примечательной ошибки Декарта... (Я. М. Боровский). Рассуждение о метафизике (В. П. Преображенский). О приумножении наук (Г. Г. Майоров). Два отрывка о принципе непрерывности (А. Воден и Г. Баммель). Было время... (Я. М. Боровский). Опровержение атомов, почерпнутое из [идеи] соприкосновения атомов (Я. М. Боровский). Против картезианцев, о законах природы и истинной оценке движущих сил (Я. М. Боровский). Порядок есть в природе... (Я. М. Боровский). О предопределенности (Ц. Т. Арзаканьян). Об усовершенствовании первой философии и о понятии субстанции (Я. М. Боровский). Опыт рассмотрения динамики... (Я. М. Боровский). Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душой и телом (Н. А. Иванцов). О глубинном происхождении вещей (В. П. Преображенский). О самой природе или природной силе и деятельности творений (В. П. Преображенский). Два отрывка о свободе (Н. А. Федоров). Разъяснение трудностей, обнаруженных г-ном Бейлем в новой концепции о взаимосвязи души и тела (Г. М. Файбусович). Ответ на размышления... г-на Бейля о системе предустановленной гармонии (Г. М. Файбусович). Лейбниц — Бейлю (Г. М. Файбусович). Против варварства в физике, за реальную философию... (Я. М. Боровский). Размышления относительно учения о едином всеобщем духе (В. П. Преображенский). Размышления о жизненных началах и о пластических натурах (Н. Я. Грот). Письмо к Косту о «необходимости и случайности» (С. Грузенберг). Материя, взятая в себе (Я. М. Боровский). Критика основоположений преподобного отца Мальбранша (Ю. П. Бартнев). Начала природы и благодати, основанные

на разуме (Н. А. Иванцов). Монадология (Е. Н. Бобров). Переписка с Кларком (В. И. Свидерский и Г. Крёбер). Переписка с Николаем Ремонем (Г. М. Файбусович).

Тираж 75 000 экз.

Т о м 85. Н. Ф. ФЕДОРОВ. Сочинения. М., 1982, 711 стр.

Общая редакция А. В. Гулыги.

Вступительная статья, составление, примечания С. Г. Семеновой.

Содержание: *Из I тома «Философии общего дела»*. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, перодственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим. Выставка 1889 года. Супраморализм, или Всеобщий синтез (т. е. всеобщее объединение). *Из II тома «Философии общего дела»*. Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь. Кто наш общий враг, единый, везде и всегда присущий, в нас и вне нас живущий, но тем не менее враг лишь временный? Небесные науки как факт и как проект. Будущее астрономии. Конец сиротства: безграничное родство. Два исторических типа мировоззрений. О мировой целесообразности. Страшный суд философии. Иго Канта. О двух «Критиках»: городской, мещанской, и сельской, сословной. Кантизм как сущность гермапизма. О пределах из «вне» и из «внутри» Три разума и единый разум. Кант и евангельское дитя, или Сын человеческий. О категориях Канта. К вопросу о двух разумах. Панлогизм или иллогизм? Философ Черного Царства (новой Германии). Бесчисленные невольные возвраты или единый, сознательный и добровольный возврат? Произвол — творец учения о невольных возвратах. Сверхчеловечество как порок и как добродетель. По ту сторону сострадания, или Смех сверхчеловека. «Amor fati» или «Odium fati»? Статьи об искусстве. Как началось искусство, чем оно стало и чем должно оно быть? Искусство подобию (мнимого художественного восстановления) и искусство действительности (действительное воскрешение). Как может быть разрешено противоречие между наукою и искусством? Трагическое и вакхическое у Шопенгауэра и Ницше. Музей, его смысл и назначение. *Из неопубликованного*. Что такое добро? Разбор романа Э. Беллами «Оглядываясь назад от 1887 к 2000 году» и трактата Л. Гронленда «Общий очерк кооперативного благосостояния». Журналистика, что она есть и чем должна быть. Эстетические и философские фрагменты. Письма к В. А. Кожевникову. Письма к различным лицам.

Тираж 50 000 экз.

---

## СО Д Е Р Ж А Н И Е

ТРАКТАТ О СИСТЕМАХ . . . . .	5
ТРАКТАТ ОБ ОЩУЩЕНИЯХ . . . . .	189
ТРАКТАТ О ЖИВОТНЫХ . . . . .	400
ПРИМЕЧАНИЯ . . . . .	490
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН . . . . .	513
ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ . . . . .	514
СЕРИЯ «ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ». <i>Каталог изданий</i> . . . . .	517

**Кондильяк Э.**

К 64 Сочинения: В 3-х т. Т. 2/Пер. с франц.; Общ. ред. и примеч. В. М. Богуславского. — М.: Мысль, 1982. — 541 с. — (Филос. наследие). — В надзаг.: АН СССР. Ин-т философии.

В пер.: 2 р. 30 к.

В настоящий том входят следующие произведения: «Трактат о системах» «Трактат об ощущениях» «Трактат о животных» последний на русском языке публикуется впервые.

К 0302010000-066 подписное  
004(01)-82

ББК 87.3  
1 Ф

ИБ № 1640

*Этьенн Бонно де Кондильяк*

СОЧИНЕНИЯ В ТРЕХ ТОМАХ

Том 2

Заведующая редакцией *Л. В. Литвинова*  
Редактор *В. П. Гайдамака*  
Младшие редакторы *Н. А. Хитрово, Ю. В. Сокоргова*

Оформление серии *В. В. Максина*  
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*  
Технический редактор *О. А. Барабанова*  
Корректор *Т. М. Шпиленко*

Сдано в набор 02.10.81. Подписано в печать 06.07.82. Формат 84 × 108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага типографская № 1. Обыкновенная полая гарнитура. Высокая печать. Усл. печатных листов 28,66 с вкл. Учетно-издательских листов 32,79 с вкл. 28,64 усл. кр.-отт Тираж 70 000 экз. Заказ № 121. Цена 2 р. 30 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект 15

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 197136, Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15.