

А.АРНО и П.НИКОЛЬ

Логика,
или
Искусство мыслить

Издательство «Наука»

АКАДЕМИЯ НАУК
СССР

Институт философии



Издательство • Наука •
Москва 1991

ПАМЯТНИКИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Серия основана в 1978 г.

Редакционная коллегия серии
«Памятники философской мысли»:

Т. И. ОЙЗЕРМАН (председатель), А. Л. АНДРЕЕВ,
В. В. БЫЧКОВ, П. П. ГАЙДЕНКО, А. В. ГУЛЫГА,
М. А. КИССЕЛЬ, В. А. КУВАКИН, Н. В. МОТРОШИЛОВА,
В. В. МШВЕНИЕРАДЗЕ, И. С. НАРСКИЙ, И. Д. РОЖАНСКИЙ,
В. В. СОКОЛОВ (зам. председателя), А. Л. СУББОТИН,
А. Д. СУХОВ, Н. Ф. УТКИНА,
А. А. СТОЛЯРОВ (уч. секретарь)

А.АРНО и П.НИКОЛЬ

Логика, или Искусство МЫСЛИТЬ,

где помимо обычных правил
содержатся некоторые новые соображения,
полезные для развития способности суждения



Издательство · Наука ·
Москва 1991

Ответственный редактор и автор послесловия
доктор философских наук
А. Л. СУББОТИН

Перевод с французского В. П. ГАЙДАМАКА

Рецензенты:

Г. Г. МАЙОРОВ, В. И. КИРИЛЛОВ, В. И. СВИЦОВ

Книга, известная под названием «Логика Пор-Рояля», была задумана как учебное руководство по логике, но ее место в истории логики оказалось гораздо более значительным. Авторы книги создали логическое учение, развивающее методологические принципы Р. Декарта и Б. Паскаля. «Логика» написана живым, доступным языком, отражает духовную атмосферу своего времени. Логическая проблематика рассматривается в ней на фоне философских, научных, религиозных представлений эпохи. Для философов, филологов и для всех интересующихся логикой и историей философии.

А $\frac{0301030000-222}{042(02)-91}$ 668—1991 2 полугодие

ISBN 5—02—008139—6

© Издательство «Наука», 1991

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

Этот небольшой труд своим рождением целиком обязан случаю и скорее своего рода развлечению, нежели серьезному замыслу. Некий знатный господин, беседуя с одним молодым человеком¹, который уже в юном возрасте обнаружил основательность и глубину ума, сказал ему, что в молодости он нашел учителя, сумевшего за две недели преподать ему одну из частей логики. Присутствовавший при сем другой человек², не питавший особого уважения к этой науке, смеясь, ответил, что, если господин *** пожелает дать себе труд, он берет в четыре-пять дней обучить его всему, что есть в логике полезного. Это неожиданное предложение послужило темой для разговора; решено было попробовать. Но так как обычные руководства по логике не представлялись ни достаточно краткими, ни достаточно ясными, являлась мысль написать небольшой очерк логики, предназначенный только для упомянутого молодого человека.

Такова была единственная цель, которую мы преследовали, приступая к работе над своей «Логикой». Мы рассчитывали потратить на нее не более дня, но когда мы ею занялись, на ум пришло столько новых мыслей, что мы вынуждены были их записать, дабы от них отрешиться. Поэтому вместо одного дня пришлось потратить четыре или пять, в течение которых была создана основная часть этой «Логики», к коей мы впоследствии сделали различные добавления.

Несмотря на то что мы охватили гораздо больше вопросов, чем предполагалось вначале, опыт логики получился таким, каким он и был задуман. Молодой человек, о котором идет речь, сам свел нашу «Логикку» к четырем таблицам и легко выучил их по одной в день, так что ему почти не пришлось обращаться за разъяснениями. Правда, не следует ожидать, что и другие усвоят ее с такой же легкостью, ибо во всем, где требуются умственные способности, он проявляет совершенно необыкновенный ум.

Вот какое случайное обстоятельство привело к появлению этого труда. Но что бы о нем ни думали, было бы несправедливо осуждать нас за его издание: оно было скорее вынужденным, нежели добровольным. Ибо некоторые сделали рукописные копии нашего сочинения, а при этом, как известно, не обходится без множества ошибок. Между тем нас уведомили, что книгоиздатели собираются его напечатать. Поэтому мы почли за лучшее представить публике свой труд без искажений и целиком, нежели позволить напечатать его с неточных копий. Но это побудило нас также внести различные дополнения, увеличившие его объем приблизительно на одну треть, так как мы решили изложить свои взгляды более подробно, чем в первом опыте. В нижеследующем рассуждении мы объясняем цель, которую мы перед собой поставили, и смысл обсуждаемых нами вопросов.

Кроме того, мы внесли и другие важные дополнения³. Они потребовались в связи с тем, что протестантские священники посетовали на отдельные наши замечания, так что мы должны были разъяснить и защитить те положения, которые подверглись критике. Из этих разъяснений будет видно, что разум и вера прекрасно согласуются между собой, ибо они подобны двум ручьям, вытекающим из одного источника, и что невозможно отступить от разума, не уклоняясь от веры, и наоборот. Но хотя поводом для такого рода дополнений послужили возражения теологического характера, в сочинении по логике они вполне уместны и естественны, и мы могли бы внести их, даже если бы на свете не было никаких священников, пожелавших затемнить истины веры надуманными тонкостями.

**ПЕРВОЕ РАССУЖДЕНИЕ,
В КОТОРОМ РАСКРЫВАЕТСЯ ЗАМЫСЕЛ
ЭТОЙ НОВОЙ «ЛОГИКИ»**

Ничто не заслуживает большего уважения, чем здравый смысл и способность безошибочно распознавать истину и ложь. Все прочие умственные способности имеют ограниченное применение, рассудительность же требуется на любом жизненном поприще, важна в любой деятельности. Не только в науках трудно отличить истину от лжи, но также и в большинстве обсуждаемых людьми вопросов, и в большинстве их дел. Почти везде есть разные пути: одни — истинные, другие — ложные, и выбор возлагается на разум. Те, кто избирает истинные пути, обладают правильным умом (*esprit juste*), у тех же, кто принимает неверные решения, неправильный ум (*esprit faux*). Таково первое, самое существенное различие, какое можно установить в умственных способностях людей.

Следовательно, прежде всего надо было бы приложить старания к тому, чтобы развить данную нам способность суждения, довести ее до наивысшего доступного нам совершенства. Именно этому мы должны были бы посвятить большую часть наших занятий. Разумом пользуются как инструментом приобретения познаний, а следовало бы, наоборот, познания использовать как инструмент совершенствования разума: ведь правильность ума неизмеримо важнее любых умозрительных знаний, которых мы можем достичь с помощью самых достоверных и самых основательных наук. Поэтому благоразумные люди должны предаваться научным занятиям лишь постольку, поскольку они могут служить названной цели, и видеть в них не применение сил своего ума, а только их испытание.

Если не ставить перед собой такой задачи, то изучение умозрительных наук, включая геометрию, астрономию и физику, превращается в пустую забаву, и тогда сомнительно, чтобы они заслуживали большего почтения, чем незнание всех этих предметов, у которого есть

по крайней мере то преимущество, что оно не требует столько трудов и не дает повода к нелепому тщеславию, часто сопутствующему бесплодным и бесполезным познаниям.

Речь идет не только о том, что в этих науках есть такие дебри, где трудно отыскать что-либо полезное,— по нашему убеждению, они и вовсе бесполезны, если заниматься ими ради них самих. Люди созданы не для того, чтобы проводить время, измеряя линии, исследуя соотношение углов и изучая различные движения материи. Ум их слишком велик, а жизнь слишком коротка и время слишком драгоценно, чтобы тратить его на столь незначительные предметы. Но они обязаны быть справедливыми, беспристрастными и разумными во всех своих рассуждениях, делах и поступках. Это главные качества, которые они должны в себе выработать и развивать.

Заботиться об этом тем более необходимо, что правильность суждений — на удивление редкое свойство. Повсюду встречаются лишь неправильные умы, почти неспособные отличить истину от лжи. Они толкуют обо всем вкривь и вкось; они довольствуются самыми слабыми доводами и хотят, чтобы ими довольствовались и другие; их сбивает с толку малейшая видимость; они постоянно впадают в излишества и в крайности; у них нет твердой уверенности в тех истинах, которые им известны, так как принять эти истины их заставляет случай, а не глубокие знания, или же, наоборот, они упрямо стоят на своем и не слушают ничего, что могло бы вывести их из заблуждения; они смело высказываются о том, чего они не знают, что им непонятно и чего, быть может, не понял еще ни один человек; они не ведают, что речи речам рознь, и судят об истине вещей не иначе, как по тону голоса: кто говорит гладко и с важностью, тот прав, а кто изъясняется не без труда или горячится, тот заблуждается, — это все, что им доступно.

Вот почему никакой вздор не бывает настолько пещосным, чтобы ни у кого не встретить одобрения. Всякий, кому придет охота дурачить народ, может быть уверен, что найдет людей, только того и ждущих, чтобы их одурачили, и для самых смехотворных нелепостей всегда сыщется ум, которому они будут под стать. Как посмотришь, скольким вскружили голову бредни астроло-

гии судеб¹ — ведь даже среди степенных людей иные воспринимают этот предмет всерьез, — ничему уже не станешь удивляться. Есть на небе созвездие, которое кому-то заблагорассудилось назвать Весами; оно так же похоже на весы, как и на ветряную мельницу. Весы — символ справедливости и беспристрастия; стало быть, родившиеся под этим созвездием будут справедливыми и беспристрастными. Есть в Зодиаке три других знака: Овен, Козерог, Телец; с таким же успехом они могли бы называться Слон, Носорог, Крокодил. Овен, козерог и телец — жвачные животные; стало быть, у того, кто принимает лекарство в период, когда Луна расположена под этими созвездиями, есть основания опасаться, как бы его желудок не изверг принятое снадобье. При всей пелепости подобных рассуждений находятся и те, кто их преподносит, и те, кому они кажутся вполне убедительными.

Эта неправильность ума порождает не только те заблуждения, которые проникают в науки. Она является причиной большей части ошибок, совершаемых нами в повседневной жизни: беспочвенных раздоров, безосновательных тяжб, скоропалительных решений, непродуманных начинаний. Все перечисленное редко имеет иной источник, помимо какой-нибудь погрешности или ошибки в суждении, так что исправить названный недостаток для нас важнее, чем какой-либо другой.

Но избавиться от него насколько желательно, настолько же и трудно, ибо успех здесь зависит от той меры ума, с какой мы появляемся на свет. Здравый смысл — не такое уж общее качество², как полагают. Существует неисчислимое множество грубых и тупых умов. Истину им не внушить — все исправление таких умов может состоять лишь в том, чтобы убедить их ограничиваться доступными им предметами и удерживаться от суждения о вещах, которые выше их понимания. Правда, немалая доля ложных суждений происходит все же не из тупости, а из торопливости ума и недостатка внимания, вследствие чего смело судят о том, что представляют себе очень смутно. Люди не питают особой любви к истине и чаще всего не дают себе труда отделять истинное от ложного. Душа их открыта для всевозможных речей и максим, которые они охотнее примут на веру, нежели станут разбирать; если они их не

понимают, то полагаются на других. Так они забивают себе голову темными, ложными, непонятными для них вещами и исходя из этого потом рассуждают, почти не отдавая себе отчета в своих словах и мыслях.

Этот недостаток отягощается тщеславием и самомнением. По общему убеждению, стыдно не знать и сомневаться, поэтому многие предпочитают высказываться и принимать решения наобум, лишь бы не сознаваться, что недостаточная осведомленность не позволяет им судить о том или ином предмете. Все мы исполнены невежества и заблуждений, однако же никакими силами не вырвать у людей признания, столь справедливого и столь сообразного с человеческим уделом: «Я неправ» или «Я этого не знаю».

Встречаются и другие, достаточно проникательные, чтобы обнаружить в человеческих познаниях много темного и недостоверного. Побуждаемые тщеславием иного рода, они, напротив, хотят показать, что им чуждо легкое верие толпы, и считают делом чести утверждать, будто вовсе не существует ничего достоверного; тем самым они избавляют себя от необходимости вникать во многие проблемы. На таком порочном основании они подвергают сомнению даже наиболее твердые истины, не исключая истин религии. Отсюда берет начало пирронизм, представляющий собой другую крайность человеческого ума, которая хотя и кажется противоположной легкомыслию тех, кто всему верит и обо всем судит, проистекает, однако, из того же источника, а именно из недостатка внимания. Ибо как одни не дают себе труда выявлять заблуждения, так другие не стремятся рассматривать истину с тем тщанием, какое необходимо, чтобы заметить ее очевидность. Достаточно малейшего проблеска, чтобы убедить первых в истинности положений совершенно ложных, а у вторых возбудить сомнения в самом достоверном. И именно недостаток прилежания приводит к столь различным последствиям.

Истинный разум ставит всё на свои места. Он велит сомневаться в том, что сомнительно, отвергать то, что ложно, и не кривя душой признавать очевидное; его не смущают вздорные доводы пирронистов, не способные сокрушить разумную уверенность в том, что истинно, даже в умах тех, кто их выдвигает. Никто еще не сомневался всерьез в существовании Земли, Солнца и Лу-

ны или в том, что целое больше части. Можно лживо заявлять, будто сомневаешься в подобных вещах, но нельзя заставить солгать свой разум. Так что пирронисты — это не секта людей, убежденных в своей правоте, а секта лжецов. Не случайно, излагая свои взгляды, они часто сами себе противоречат, ибо сердце у них не в ладах с языком. Это можно видеть у Монтеня, попытавшегося возродить в прошлом столетии пирронизм.

Академики, говорит он, утверждали, что одни представления более правдоподобны, чем другие, и тем отличались от пирронистов, не желавших это признавать; после чего он высказывается в пользу пирронистов в таких словах: *Точка зрения пирронистов — более решительная и вместе с тем более правдоподобная*³. Значит, все-таки есть представления более и менее правдоподобные. И он нисколько не шутил: эти слова вырвались у него нечаянно, они идут из глубины естества, которого не в силах заглушить лживые мнения.

Но беда в том, что, когда дело касается вещей не столь очевидных, люди, которым доставляет удовольствие во всем сомневаться, не обращают свой ум на то, что могло бы их убедить, а если и обращают, то не проявляют при этом подобающего усердия. Так, они нарочно подвергают сомнению истины религии, предпочитая оставаться во мраке: это состояние для них приятно и удобно, ибо оно позволяет им избавиться от угрызений совести и дать волю своим страстям.

Итак, коль скоро эти отклонения ума, которые кажутся противоположными — в первом случае с легкостью принимают на веру то, что темно и недостоверно, во втором сомневаются в ясном и достоверном, — имеют в действительности один источник, а именно отсутствие внимательности, потребной для распознавания истины, то совершенно очевидно, что и средство против них должно быть одно и что уберечь себя от этих отклонений мы сможем лишь тогда, когда будем обращать должное внимание на свои суждения и мысли. Это единственное условие, которое надо непременно соблюдать, чтобы не поддаваться обману. Ибо то, что говорили академики, — будто невозможно найти истину, не зная ее отличительных признаков, как невозможно было бы узнать при встрече разыскиваемого беглого раба, не имея оп примет, отличающих его от других людей, — не более чем

пустое познание. Чтобы отличить свет от мрака, не требуется никаких других признаков, кроме самого света; так и для того, чтобы распознать истину, не надобно никаких других признаков, кроме окружающего ее сияния, которое пленяет ум и убеждает его наперекор всему. Так что любые доводы этих философов столь же бессильны удержать душу, когда она проникается истиной и всецело ее приемлет, сколь бессильны они помешать видеть глазам, открытым для дневного света.

Но поскольку случается, что ум вводит в заблуждение ложные проблески, и поскольку многое познается путем долгого и нелегкого исследования, безусловно, было бы полезно руководиться определенными правилами, с тем чтобы облегчить разыскание истины и сделать это занятие более плодотворным. И такие правила, без сомнения, возможны. Ведь если люди иной раз заблуждаются, а иной раз бывают правы, если они порой умозаключают правильно, а порой неверно и способны признавать свои ошибки, то, разобравшись в собственных мыслях, они могут заметить, какому методу они следовали, когда пришли к правильному выводу, и где допустили ошибку, и таким образом составить себе правила, дабы впредь уже не попадать впросак.

За это, собственно, и берутся философы, не скупясь на обещания. По их словам, в соответствующем разделе философии, называемом логикой, они несут нам столько света, что могут рассеять в нашем уме самый густой мрак; они исправляют любые ошибки в наших рассуждениях и дают нам верные правила, которые прямым путем ведут нас к истине и без которых ее невозможно познать с полной достоверностью. Вот как расхваливают философы свои предписания. Если же мы посмотрим, как они исполняют их на деле — и в логике, и в других разделах философии, у нас будут всекие причины не верить этим обещаниям.

Но поскольку было бы неразумно отвергать все, что есть в логике полезного, из-за того что ее можно неправильно применять; поскольку немислимо, чтобы столь многие великие умы, с таким усердием трудившиеся над правилами умозаключения, не открыли ничего достойного внимания; поскольку, наконец, образованный человек должен, как это принято, хотя бы в общих чертах знать, что такое логика, — мы решили, что если бы мы выбра-

ли из нее то, что более всего содействует развитию способности суждения, это послужило бы на общую пользу. Таков был замысел нашего сочинения. Кроме того, мы изложили в своей «Логике» немало новых мыслей, появившихся у нас во время работы над нею; они составляют большую и, быть может, самую существенную ее часть.

Насколько нам известно, философы обычно ограничиваются тем, что дают образцы правильных и неправильных умозаключений. Нельзя сказать, что от этих образцов нет никакого проку: они подчас помогают найти ошибку в запутанном доказательстве или изложить свои мысли более убедительно. Однако не следует и переоценивать ту пользу, какую они способны принести. Ведь чаще всего мы ошибаемся не потому, что неправильно выводим следствия, а потому, что приходим к ложным суждениям, которые влекут за собой неверные заключения. От этого зла логика, по сути дела, еще не пыталась нас избавить. Оно-то и является главным предметом тех новых размышлений, которые читатели встретят в нашей книге повсюду.

Вместе с тем надо признаться, что мысли, названные здесь новыми, поскольку их не увидишь в обычных «Логиках», не все принадлежат автору настоящего труда. Часть из них заимствована из книг прославленного философа нынешнего столетия⁴, у которого мы находим столько же ясности ума, сколько путаницы обнаруживаем в голове у других. Некоторые мысли взяты из небольшого неопубликованного сочинения покойного господина Паскаля, озаглавленного «О геометрическом уме», а именно: то, что говорится в XII главе первой части⁵ о различии между определением имен и определением вещей, и пять правил, помещенных в четвертой части, где они изложены гораздо более пространно, чем у господина Паскаля.

Что же касается заимствований из обычных сочинений по логике, то здесь мы руководствовались следующим.

Мы решили включить в эту книгу все, что содержится полезного в других сочинениях: правила фигур, деление терминов и идей, некоторые мысли относительно предложений и т. д. Но есть в них и такие разделы, из которых, по нашему мнению, вряд ли можно извлечь ка-

кую-либо пользу,— например, категории и общие места. Ввиду того что они невелики по объему и являются доступными и традиционными, мы посчитали, что опускать их все же не следует и надо только упредить читателей, чтобы им не придавали слишком большого значения.

Больше сомнений вызвали такие довольно трудные и не представляющие практического интереса разделы, как обращение предложений и доказательство правил фигур. Но в конце концов их решено было оставить, поскольку и в самых трудностях, которые в них заключены, есть своя польза. Разумеется, если, преодолевая трудности, мы не открываем никаких новых истин, можно с полным основанием сказать: *Stultum est difficiles habere nugas*⁶, но трудностей, сопряженных с усвоением нового, избегать не следует, ибо мы должны учиться постигать непростые истины.

Есть желудки, способные переваривать только легкую и нежную пищу; точно так же иные умы способны усваивать лишь такие истины, которые не представляют трудности, да притом еще облачены в ризы красноречия. И то и другое — изнеженность, достойная порицания, а попросту говоря, слабость. Надо, чтобы ум научился доискиваться до истины, даже когда она глубоко спрятана и скрыта от нашего взора, и воздавать ей должное, в каком бы виде она ни представала. Кто не может бороться в себе неприятия и отвращения, легко вызываемых у всякого из нас теми топкостями, которые кажутся нам схоластическими, тот незаметно сужает свой умственный кругозор и мало-помалу утрачивает способность понимать такие вещи, для познания которых требуется связать несколько положений. И если какая-то истина следует из трех-четырёх принципов, так что ум должен охватить их единым взором, подобные люди чувствуют себя как бы ослепленными и в растерянности отступают. Тем самым они лишают себя многих полезных познаний, а это потеря немалая.

Умственные способности развивает или притупляет привычка. Служить их развитию — главное назначение математики и вообще всех трудных предметов и разделов вроде тех, о которых мы ведем речь. Ведь они дают уму известный простор и помогают ему выработать прилежание и уверенность в своих знаниях.

Вот отчего мы не стали опускать эти трудные разделы и даже изложили их так же подробно, как они излагаются в любой другой «Логике». Те, у кого это вызовет недовольство, смогут их пропустить: мы помещаем перед несколькими главами соответствующее предупреждение, чтобы читатели на нас не сетовали, — они прочтут эти главы, только если сами того пожелают.

Мы сохранили также искусственные термины, придуманные для того, чтобы легче было удерживать в памяти различные виды умозаключений. Нас не смущает, что некоторые испытывают отвращение к таким терминам — как если бы это были как-нибудь магические слова — и безжалостно осмеивают *bagoso* и *bagalirton*, усматривая в них педанство⁷. По нашему мнению, эти термины более безобидны, нежели подобные насмешки. Истинный разум и здравый смысл не позволяют осмеивать то, что ничуть не смешно. А в этих терминах нет решительно ничего смешного, если только их не окутывают тайной и не забывают, что они придуманы лишь затем, чтобы облегчить память. Вот если бы кто вздумал перенести их в обыкновенную речь и заявил, к примеру, что собирается построить доказательство в *бокардо* или *фелантоне*, это было бы и в самом деле смешно.

Иные видят педанство там, где его нет, и часто тот, кто уличает в этом грехе других, показывает себя сущим педантом. Педанство — порок ума, а не профессии⁸. Педанты рядятся в самые разные одеяния, они бывают любого звания и сословия. Выпячивать то, что не заслуживает внимания, выставлять свою ученость напоказ; бездумно нагромождать греческий и латынь; распалаться в спорах о порядке месяцев аттического календаря или об одежде македонян и в других пустых словопрениях подобного рода; обкрадывать автора и при этом еще осыпать его бранью; наносить величайшие оскорбления тем, кто расходится с нами в толковании отрывка из Светония или в объяснении этимологии слова, как если бы речь шла о религии и государстве; добиваться, чтобы все ополчились против человека, не питающего должного уважения к Цицерону, словно против какого-нибудь возмутителя общественного спокойствия, как это делал Скалигер в отношении Эразма⁹; заботиться о репутации древнего философа, как будто он приходится нам близким родственником, — вот что по праву можно

назвать педантством. Но какое же педантство в том, чтобы знать самому и разъяснять другим искусственные слова, придуманные изобретательными людьми единственно для облегчения памяти? Только употреблять их нужно, как мы уже сказали, с надлежащей осторожностью.

Нам остается объяснить, почему мы опустили многие вопросы, которые можно найти в обычных «Логиках», например, те, что разбираются в пролегоменах, универсалии а parte rei¹⁰, отношения и многое в этом роде. О таких вопросах, пожалуй, достаточно было бы сказать, что они относятся скорее к метафизике, нежели к логике. Но не это было для нас главным. Когда мы предполагали, что рассмотрение того или иного вопроса может быть полезным для развития способности суждения, мы не задумывались над тем, к какой науке он относится. Наши познания перемешаны, подобно литерам у типографа; каждый вправе по-своему приводить их в систему, в зависимости от поставленной им задачи, хотя выстраивать их при этом следует наиболее естественным образом. Если обсуждение какой-либо проблемы отвечает нашему замыслу, этого уже достаточно, чтобы не считать ее посторонней. Вот почему читатели найдут здесь немало вопросов из физики и этики, а из метафизики — почти столько, сколько их нужно знать. Правда, мы вовсе не утверждаем, что, излагая эти вопросы, мы ни у кого ничего не заимствовали. Логике принадлежит все, что ей служит. Поэтому смешны те затруднения, какие создают себе некоторые авторы, например, Рамус¹¹ и рамисты (люди, впрочем, весьма сведущие), прилагающие столько же усилий к тому, чтобы ограничить юрисдикцию каждой науки и пресечь посягательства одних наук на другие, сколько сил обычно тратят на то, чтобы установить границы королевств и определить круг полномочий парламентав.

Исключить подобные схоластические вопросы нас побуждало, опять-таки, не просто то, что они трудны и не представляют практического интереса, — мы ведь излагаем кое-какие вопросы такого рода. Решающим для нас было другое: мы рассудили, что если их не затрагивать, никто не будет в обиде, поскольку им не придают большого значения.

Ибо следует иметь в виду, что бесплодные вопросы, коими изобилуют философские сочинения, бывают раз-

ными. К иным пренебрежительно относятся даже те, кто их трактует. Иные же, наоборот, всеми признаны и уважаемы, их часто обсуждают в своих трудах люди, достойные уважения.

Нам думается, что не подобает оставлять без внимания широко распространенные и хорошо известные мнения, сколь бы ложными они ни представлялись. Эту дань вежливости или, вернее, справедливости мы должны отдавать не лжи — она того не заслуживает, — а людям, дабы им не пришлось отвергать то, что они считают важным, без предварительного исследования. Разумно ценой труда, потраченного на изучение этих вопросов, получить право ими пренебрегать.

Что же касается первых, то с ними можно обращаться более свободно, и те вопросы, которые мы сочли нужным опустить, принадлежат как раз к этому роду: они не в чести не только у людей, от них далеких, но даже и у тех, кто по долгу службы излагает их другим. Никто, слава Богу, не интересуется всерьез универсалиями *a parte rei*, мыслимыми сущими и вторичными интенциями¹², и, значит, у нас нет причин опасаться, что кто-то будет недоволен, обнаружив, что мы о них умолчали. К тому же подобные материи так мало подходят для перевода на французский язык, что они могли бы скорее обесславить схоластическую философию, нежели внушить уважение к ней.

Следует также предупредить, что мы позволили себе отступить от правил безусловно строгого метода и в четвертой части поместили многие вещи, которые можно было бы отнести ко второй и к третьей. Но сделано это намеренно, так как, по нашему мнению, полезно рассмотреть в одном месте все, что требуется для того, чтобы придать науке полноту, в чем и состоит главная задача метода, излагаемого в четвертой части. Потому мы и оставили аксиомы и доказательства для этой части книги.

Таков, в общих чертах, замысел нашей «Логики». Быть может, со всем тем ею воспользуются лишь немногие и мало кто почувствует, что она пошла ему впрок: ведь обычно, применяя правила, люди редко отдают себе в этом отчет. И все же мы льстим себя надеждой, что те, кто прочтет ее сколько-нибудь внимательно, почерпнут отсюда кое-какие познания, благодаря которым

их суждения станут более верными и более основательными, даже если они сами этого и не заметят. Так некоторые лекарства исцеляют недуги, придавая сил и укрепляя члены. Как бы то ни было, она по крайней мере не будет долго докучать своим читателям: всякий мало-мальски развитой человек сможет прочесть ее в одну неделю. И едва ли возможно, чтобы при таком разнообразии затронутых в ней вопросов кто-нибудь не нашел, чем вознаградить себя за труд ее прочтения.

**ВТОРОЕ РАССУЖДЕНИЕ,
В КОТОРОМ СОДЕРЖИТСЯ ОТВЕТ
НА ГЛАВНЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ,
ВЫДВИНУТЫЕ ПРОТИВ ЭТОЙ «ЛОГИКИ»**

Все, кто намеревается ознакомить публику со своими произведениями, должны быть готовы к тому, что у них будет столько же судей, сколько и читателей. И пусть это не покажется им несправедливым или тягостным, ибо, если они воистину бескорыстны, им надлежит отказаться от права собственности на сочинения, предаваемые гласности, и взирать на них с тем же безразличием, что и на чужие труды.

Единственное право, которое они могут законно сохранить за собой, — это право исправлять в них то, что окажется ошибочным, и тут суждения читателей способны сослужить хорошую службу: когда они справедливы, они всегда идут на пользу, а от несправедливых нет никакого вреда, поскольку с ними можно не считаться.

Но благоразумие иногда требует сообразоваться с такими суждениями, которые мы считаем несправедливыми, ибо если они не убеждают нас в том, что заключенные в них упреки имеют под собой основание, то по крайней мере показывают, что не все в нашем сочинении доступно уму читателей, высказавших эти упреки. И потому, если только это не повлечет за собой большего зла, без сомнения, лучше найти такую средину, чтобы были удовлетворены и те, кто отличается здравомыслием, и те, у кого не столь правильный ум. Ведь нельзя же рассчитывать на одних способных и понятливых читателей.

Поэтому желательно, чтобы первые издания книг воспринимались всего лишь как неоконченные опыты, которые авторы этих трудов предлагают вниманию просвещенных людей, дабы узнать их мнение, и которые они в дальнейшем, обдумывая разные взгляды, представленные в различных отзывах, будут дорабатывать, с тем чтобы довести свои сочинения до наивысшего доступного им совершенства.

Мы охотно проделали бы такую работу для второго издания этой «Логике», если бы нам было хорошо известно, что говорили по поводу первого. Но мы и так сделали все, что могли: многое добавили, многое убрали и исправили, прислушавшись к мнению читателей, соблаговоливших указать нам, в чем, с их точки зрения, нас можно упрекнуть.

Начнем с того, что в отношении языка мы почти во всем следовали советам двух лиц¹, взявших на себя труд отметить ошибки, вкрапившиеся в наше сочинение по недосмотру, и некоторые неудачные, на их взгляд, выражения. Мы позволяли себе не соглашаться с ними лишь в тех случаях, когда, справившись у других, находили поддержку, — тогда мы оставляли за собой свободу выбора.

Что касается самих обсуждаемых вопросов, то здесь мы внесли больше добавлений, нежели изменений и сокращений, так как были хуже осведомлены о том, что тут вызвало парекания. Правда, на нескольких общих возражениях, высказанных против нашей книги, мы просто не сочли нужным останавливаться, решив, что те, кто их выдвинул, удовлетворятся, когда мы приведем свои соображения относительно того, что они порицают. Поэтому нет смысла отвечать здесь на главные из этих возражений.

Некоторым не понравилось заглавие «Искусство мыслить»; они хотели бы, чтобы мы заменили его на «Искусство хорошо рассуждать». Но просим их принять во внимание, что логика призвана дать правила для всех действий ума — не только для суждений и умозаключений, но и для простых идей, и вряд ли можно было бы подобрать другое слово, которое обозначало бы все эти действия, а слово «мысль» их, несомненно, объемлет, потому что и простые идеи, и суждения, и умозаключения — всё это мысли. Правда, мы могли бы назвать на-

шу книгу «Искусство хорошо мыслить», но в таком до-
бавлении нет необходимости; ведь оно уже содержится
в слове «искусство», обозначающем способ хорошо ис-
полнять что-либо, как это отмечает сам Аристотель. По-
этому принято говорить просто «искусство писать крас-
ками», «искусство считать», ибо предполагается, что не
надобно никакого искусства для того, чтобы плохо пи-
сать красками или плохо считать.

Гораздо более существенное возражение было выска-
зано в связи с тем, что многие примеры в нашей «Логике»
взяты из других наук. Поскольку оно затрагивает
самый ее замысел и, таким образом, дает нам повод
разъяснить его, надо рассмотреть это возражение более
подробно. К чему, спрашивают иные, вся эта мешанина
из риторики, этики, физики, метафизики, геометрии? ²
Мы рассчитываем найти предписания логики, а нас
вдруг возносят в заоблачные выси самых отвлеченных
наук, не поинтересовавшись, изучали мы их или нет.
Разве не следовало бы, наоборот, исходить из того, что,
будь у нас такие познания, мы не пуждались бы в этой
«Логике»? И разве не лучше было бы преподавать нам ло-
гику в совсем простом виде, без всяких прибавлений,
так чтобы правила пояснялись на примере обыденных
вещей, а не обременялись столькими материями, ото-
двигающими сами предписания на второй план?

Однако рассуждающие подобным образом не приви-
мают в соображение, что для книги, пожалуй, самый
большой недостаток — если ее не читают, потому что
она может служить лишь тем, кто ее прочтет, и, следо-
вательно, все, что побуждает прочесть книгу, помогает
извлечь из нее пользу. Поэтому если бы мы их послуша-
лись и написали обычную сухую «Логiku», воспользо-
вавшись привычными примерами с «животным» и «ло-
шадью», то, сколь бы строгой и методической она ни
была, она разделила бы участь многих других, которых,
при всем их обилии, никто не читает. Ведь именно раз-
нообразие содержания придает нашей «Логике» живость,
благодаря чему она, быть может, не повергнет читателей
в такое уныние, как другие книги подобного рода.

Но главная цель, которую мы преследовали, обра-
щаясь за примерами к другим наукам, заключалась не
в том, чтобы привлечь к ней читателей, сделав ее более
занимательной по сравнению с обычными «Логиками».

Мы полагаем, что нам удалось изложить искусство логики самым естественным и самым удобным способом и, насколько это возможно, устранить помеху, превратившую его изучение в занятие почти что бесплодное.

Ибо, как показывает опыт, из тысячи молодых людей, изучающих логику, не наберется и десятка таких, кто спустя полгода после окончания курса вспомнит из нее хоть самую малость. А истинная причина этой столь распространенной беспамятности или небрежения кроется, по нашему мнению, в том, что, трактуя предметы, уже сами по себе весьма отвлеченные и очень далекие от практических нужд, логика вдобавок еще пользуется малоинтересными примерами, нигде больше не встречающимися, и оттого ум, которому стоит больших усилий обратиться на такие предметы, не находит здесь ничего, на чем бы он пожелал остановиться, и быстро теряет приобретенные им при этом идеи, так как они никогда не подновляются практикой.

Кроме того, поскольку из обычных примеров не видно, что это искусство можно применить к чему-то полезному, те, кто его изучает, замыкаются в пределах самой логики, хотя она существует лишь затем, чтобы служить инструментом для других наук. Так как они никогда не видели правильного применения логики, они никогда ее и не применяют и даже рады выбросить ее из головы как науку вздорную и бесполезную.

Вот мы и решили, что лучший способ устранить эту помеху — не отделять логику в такой степени, как это принято делать, от других наук, для которых она предназначается, и посредством примеров так связать ее с основательными знаниями, чтобы читатели нашли в ней не только правила, но и образцы их применения и могли судить об этих науках с помощью логики и удерживать в памяти логику с помощью этих наук.

Следовательно, многообразие содержания вовсе не отодвигает на второй план предписания логики; напротив, ничто так не способствует их осмыслению и лучшему запоминанию, потому что сами по себе они слишком отвлечены, чтобы произвести впечатление на ум, если их не связывают с чем-то более интересным и более осязательным.

Для вящей пользы мы не просто приводили примеры из разных наук, а выбирали самые важные положения,

те, что с наибольшим успехом могут служить правилами и пачалами для отыскания истины в других вопросах, коих мы не имели возможности обсудить.

Например, в отношении риторики мы убеждены, что в подборе нужных мыслей, выражений и всего, что украшает язык, она оказывает не столь уж большую помощь. Ум и без нее не испытывает недостатка в мыслях, опыт подсказывает выражения, а что до фигур и прикрас, то ими мы часто злоупотребляем. Поэтому вся задача состоит в том, чтобы избавиться от некоторых дурных манер письма и речи, в особенности от искусственного риторического стиля, слагающегося из ложного глубокомыслия, напыщенности и вычурных фигур, ибо стиль этот является самым большим пороком. Так вот, в нашей «Логике» изложено немало соображений, касающихся того, как распознавать эти недостатки и избегать их, — пожалуй, даже не меньше, чем в книгах, всецело им посвященных. В последней главе первой части³ показывается, в чем суть фигурального стиля и как его надо применять; при этом дается подлинный критерий, с помощью которого следует различать оправданные и неоправданные фигуры. Глава об общих местах послужит очищению речи от преизбытка банальностей. В разделе, где говорится о неправильных умозаключениях, к коим незаметно приводит красноречие⁴, мы призываем читателей никогда не обольщаться внешней красотой ложных мыслей и между прочим приводим одно из важнейших правил истинной риторики, которое больше, чем какое-либо другое, располагает ум к простой, естественной и разумной манере письма. Наконец, данный в той же главе⁵ совет стараться не возбуждать у собеседника злобы поможет избежать очень многих недостатков, тем более опасных, чем труднее их обнаружить.

Что касается этики, то основная тема нашего сочинения не позволяла нам углубляться в этот предмет. Но, думается, читатели отметят, что глава о ложных идеях блага и зла (в первой части) и глава о неправильных умозаключениях, допускаемых в повседневной жизни, весьма обширны и что в них отражена немалая доля человеческих заблуждений.

В метафизике нет вопросов более важных, чем происхождение наших идей, отличие идей души от телесных впечатлений, различие между душой и телом и доказа-

тельства бессмертия души, основанные на этом различии. Все это довольно широко обсуждается в первой и четвертой частях.

В разных местах нашей «Логике» мы приводим даже большую часть общих принципов физики, которые трудно свести воедино. Из того, что говорится здесь о тяжести, о чувственных качествах, о действиях, о чувствах, о притягивающих способностях, скрытых свойствах и субстанциальных формах⁶, можно почерпнуть достаточно знаний, чтобы изжить множество ложных идей, оставшихся в нашем уме от предубеждений детства.

Мы вовсе не думаем, что читателям нет нужды утруждать себя более обстоятельным изучением всех этих предметов, что им уже не надо обращаться к специальным сочинениям. Но те, кто не предназначает себя для теологии, которая требует досконального знания схоластической философии, являющейся как бы ее языком, могут довольствоваться более общим знакомством с перечисленными науками, — а таких людей большинство. И если в приведенных нами сведениях из этих наук они не пайдут всего, что им надлежит изучить, то можно, не погрешив против истины, сказать, что они пайдут здесь все, что им следует держать в памяти.

Возражение насчет того, что некоторые из приведенных нами примеров недоступны для начинающих, справедливо только в отношении примеров из геометрии. В остальных же сумеют разобраться все, кто наделен некоторой остротой ума, даже если они никогда не изучали философию. И может статься, эти примеры будут понятнее тем, у кого еще нет никаких предубеждений, нежели тем, кому уже вбили в голову максимы общераспространенной философии.

Что касается примеров из геометрии, то их действительно поймут не все, но в этом нет большой беды. Они, как правило, встречаются или в особых, частных рассуждениях, которые вполне можно пропустить, или там, где излагаются вещи, достаточно ясные сами по себе или достаточно проясненные другими примерами и потому не нуждающиеся в примерах из геометрии.

Если к тому же рассмотреть все те места, где мы их приводим, никто не станет отрицать, что трудно было бы подыскать другие столь же подходящие примеры, пото-

му что это единственная наука, доставляющая нам совершенно ясные идеи и неопровержимые положения.

Так, когда речь шла о взаимозаменяемых свойствах ⁷, было сказано, что в прямоугольном треугольнике квадрат гипотенузы равен сумме квадратов других сторон. Это положение ясно и достоверно для всех, кто его понимает; тем же, кому оно непонятно, надо просто допустить, что оно истинно, чтобы понять мысль, подкрепляемую этим примером.

А если бы мы решили воспользоваться наиболее распространенным примером и сослались на способность смеяться, которую рассматривают как отличительное свойство человека ⁸, мы высказали бы нечто довольно темное и далеко не бесспорное. Ибо если под словами «способность смеяться» разумеют способность делать гримасу, какую делают, когда смеются, то непонятно, почему же нельзя научить животных подражать этой гримасе, — а некоторые животные, возможно, даже умеют делать ее сами. Если же этими словами обозначается не только известная перемена в лице, но вместе и мысль, сопутствующая смеху и являющаяся его причиной, или, иначе говоря, если под способностью смеяться понимается способность смеяться осмысленно, тогда любые действия людей оказываются взаимозаменяемыми свойствами, потому что они не присущи никому, кроме человека, раз их связывают с мышлением. Так, нам придется признать, что ходить, пить, есть — всё это отличительные свойства человека, ибо только человек ходит, пьет, ест осмысленно. При таком подходе у нас не будет недостатка в примерах. Но те, кто приписывает животным мысли и потому вполне может приписать им смех, связанный с мыслью, сочтут эти примеры неубедительными, тогда как пример, которым мы воспользовались, будет убедителен для всех.

В другом месте ⁹ мы хотели показать, что есть телесные вещи, представляемые нами бестелесно, т. е. мыслимые без участия воображения. С этой целью мы привели пример тысячеугольника, который ясно мыслится умом, хотя никому не под силу вызвать в своем сознании отчетливый образ, представляющий его свойства. Мимоходом мы отметили одно из свойств этой фигуры, а именно что все ее углы в сумме равны 1996 прямым

углам. Ясно, что этот пример прекрасно подтверждает то, что мы хотели доказать.

Остается только ответить на более досадное для нас нареканье — по поводу того, что мы взяли у Аристотеля примеры неудачных определений и неправильных умозаключений, в чем некоторые усмотрели потаенное желание принизить этого философа.

Но они никогда не вынесли бы столь несправедливого суждения, если бы как следует подумали, чем надо руководствоваться, подбирая примеры ошибок, подобных тем, какие мы нашли у Аристотеля.

Прежде всего, опыт показывает, что от большинства примеров, к которым обычно прибегают, нет почти никакого проку: авторы руководств по логике выдумывают их сами, и ошибки в них настолько явны и грубы, что кажутся невероятными. Поэтому, чтобы читатели запомнили то, что говорится о логических ошибках, и могли их избегать, полезно брать подлинные примеры из сочинений какого-нибудь известного автора, репутация которого побуждает вдвойне остерегаться подобных оплошностей, допускаемых, как выясняется, и самыми великими людьми.

Далее, поскольку мы должны стремиться к тому, чтобы все выходящее из-под нашего пера приносило как можно больше пользы, надо стараться подбирать в качестве примеров такие ошибки, о которых не мешает составить представление; ведь было бы совершенно бесполезно обременять свою память всякими фантазиями Флада, ван Гельмонта и Парацельса¹⁰. Итак, лучше искать эти примеры у авторов столь знаменитых, что мы некоторым образом обязаны знать даже их оплошности.

И все это мы находим у Аристотеля. Ибо самый верный способ предостеречь от ошибки — показать, что от нее не уберется даже такой великий ум. Притом же философию Аристотеля принимали столь многие достойные люди, что необходимо знать и то, что в ней есть ошибочного. Так вот, поскольку мы полагали, что для тех, кто станет читать нашу книгу, будет весьма полезно усвоить, помимо всего прочего, различные положения его философии, но только не заблуждения, мы привели некоторые его суждения, чтобы можно было с ними ознакомиться, и заодно отметили изъяны, которые мы в них

обнаружили, дабы никто не усвоил скрывающихся в них заблуждений.

Итак, мы взяли эти примеры из книг Аристотеля вовсе не для того, чтобы его принизить, а наоборот, для того, чтобы по мере возможности воздать ему должное даже тогда, когда мы не разделяем его взглядов. Впрочем, совершенно очевидно, что мы порицаем его в вопросах незначительных и нисколько не затрагивающих самого существа его философии, коего мы отнюдь не опровергаем.

И если мы не привели здесь многих блестящих мыслей, которые встречаются в книгах Аристотеля повсюду, то единственно потому, что они были далеки от темы наших рассуждений. Но если бы нам представился случай, мы были бы рады это сделать и не преминули бы возвеличить его так, как он заслуживает. Ибо Аристотель воистину обладал широчайшим умом, способным обнаружить в изучаемых предметах множество различных связей и следствий. Потому-то он так верно описывает страсти во II книге «Риторике».

Много прекрасных мыслей содержится у него также в «Политике» и «Этиках», в «Проблемах» и в «Истории животных». И какую бы путаницу мы ни отмечали в «Аналитиках», следует признать, что оттуда взяты почти все известные правила логики. Так что ни у какого другого автора мы не заимствовали для этой «Логики» больше, чем у Аристотеля, ибо ему принадлежит основная часть предписаний.

Надо сказать, что наименее совершенное из его произведений, по-видимому, «Физика», которая долгие годы оставалась осужденной и запрещенной церковью, как это показал один сведущий человек в специальной книге¹¹. Другой важнейший ее недостаток заключается не в том, что она ложна, а, напротив, в том, что она слишком уж истинна и учит нас только тому, чего и так невозможно не знать. Ибо кто может сомневаться, что все вещи состоят из материи и определенной формы этой материи? Кто может сомневаться, что для того, чтобы материя приобрела новый способ [бытия] и новую форму, нужно, чтобы прежде она их не имела, т. е. пребывала в состоянии лишенности? Кто, наконец, усомнится в таких метафизических принципах: все зависит от формы; материя сама по себе ничего не производит; существ-

вует определенное место, определенные движения, качества, способности? Но только не видно, чтобы, узнав эти истины, мы открыли для себя что-то новое или сумели объяснить какое-либо действие природы.

А если бы нашлись люди, утверждающие, будто совершенно недопустимо выражать несогласие с Аристотелем, нетрудно было бы доказать им, что подобная щепетильность неоправданна.

Ибо если мы должны почитать некоторых философов, то лишь по двум причинам: либо ввиду того, что они были верны истине, либо ввиду того, что их взгляды разделяют другие.

С точки зрения истины надо оказывать им уважение, когда они правы, но истина отнюдь не обязывает уважать ложь, кто бы ее ни высказывал.

Что же касается согласия людей в одобрении какого-либо философа, то оно, безусловно, заслуживает некоторого уважения, и было бы неблагоразумно пытаться нарушить его, не проявляя при этом большой осмотрительности, ибо, нападая на то, что принято всеми, мы навлекаем на себя подозрение в самонадеянности, так как предполагаем в себе больше света [разума], чем в других.

Но если в оценке взглядов какого-либо автора все разделилось на два лагеря и если на той и на другой стороне есть люди небезызвестные, такая осторожность больше не требуется и любой волею открыто объявлять, что он одобряет и чего не одобряет в книгах, относительно которых просвещенные люди не пришли к согласию. Ведь тогда мы уже не просто ставим свое мнение выше мнения этого автора и тех, кто его разделяет, а присоединяемся к тем, кто в данном вопросе придерживается иных взглядов.

Именно в таком положении оказалась ныне философия Аристотеля. Судьба ее была изменчивой. Некогда всеми отвергаемая, впоследствии она удостоилась всеобщего признания, и теперь за ней осталась середина между этими двумя крайностями: одни ученые отстаивают ее, а другие, не менее известные, опровергают. Каждый день во Франции, Фландрии, Англии, Германии, Голландии свободно пишут в защиту и в опровержение философии Аристотеля; парижские лекции отличаются такой же свободой, как и печатные труды, и если высказаться

против Аристотеля, это ни у кого не вызовет возмущения. Знаменитейшие профессора сложили с себя рабскую обязанность слепо принимать на веру все, что они находят в его книгах. А некоторые из его воззрений отовсюду изгнаны. Ибо какой врач вздумал бы в наши дни утверждать, будто нервы отходят от сердца, как полагал Аристотель? ¹² Ведь анатомия со всей ясностью показала, что они берут начало в мозге, и еще святой Августин писал: *qui ex puncto cerebri et quasi centro sensus omnes quinarum distributione diffudit* ¹³. Какой философ стал бы повторять, что скорость падения тел, обладающих тяжестью, возрастает в той же пропорции, что и их вес? ¹⁴ Ведь каждый может уяснить себе ошибочность этого представления Аристотеля, бросив вниз с возвышенного места два значительно различающихся по весу предмета и убедившись, что разница в скорости их падения очень мала.

Все, что навязывается силой, как правило, бывает скоропреходящим, а крайности нам всегда навязывают. Мы обошлись бы с Аристотелем чересчур сурово, если бы стали осуждать у него все подряд, как это делалось прежде; с другой стороны, мы бы себя очень связали, если бы считали своим долгом соглашаться со всем, что бы он ни сказал, и принимать его философские взгляды за воплощение истины, как это, кажется, вздумали делать потом. Люди не могут долго терпеть подобное принуждение и мало-помалу отвоевывают себе естественное и разумное право одобрять то, что они считают истинным, и отвергать то, что представляется им ложным.

Ибо разум не находит странным, что его подчиняют авторитету в науках, кои трактуют о предметах, превосходящих его силы, и потому должны устремляться к янному свету, каковым может быть только свет божественного авторитета. Но, думается, у него есть все основания не мириться с тем, чтобы в науках человеческих, которые вменяют себе в заслугу, что они полагаются только на разум, его противоразумно ставили в рабскую зависимость от авторитета.

Исходя из этого принципа мы и судим о воззрениях философов — как древних, так и новых. У тех и других мы ценим одну только истину, не принимая, но и не отвергая никакого учение целиком.

Так что когда мы опровергаем какое-либо представление Аристотеля или кого-то другого, отсюда можно заключить, что в данном случае мы не разделяем мнение этого автора, но это вовсе не означает, будто мы не согласны с ним в других вопросах и тем более — будто мы питаем к нему неприязнь и хотим его принизить. Мы полагаем, что такая настроенность будет одобрена всеми, кто не чужд справедливости, и что в нашем труде читатели не найдут ни малейшего предубеждения против кого бы то ни было, а усмотрят лишь искреннее желание содействовать общему благу, насколько это позволяет книга подобного рода.

ЛОГИКА, ИЛИ ИСКУССТВО МЫСЛИТЬ

Логика есть искусство верно направлять разум в познании вещей, к коему прибегают как для того, чтобы обучиться этому самим, так и для того, чтобы обучить других. Это искусство составляют размышления людей о четырех видах действий своего ума: *представлении, суждении, умозаключении и упорядочении.*

Представлением (concevoir) называют простое созерцание вещей, которые представляются нашему уму, как, например, когда мы представляем себе (nous représentons) Солнце, Землю, дерево, круг, квадрат, мышление, бытие, не вынося о них никакого суждения. Форма же, в какой мы представляем себе эти вещи, называется *идеей.*

Суждением (juger) называют действие нашего ума, посредством которого он, соединяя различные идеи, утверждает об одной, что она есть другая, либо отрицает это, как, например, когда, обладая идеей Земли и идеей круглого, я утверждаю о Земле, что она есть круглая, либо отрицаю, что она такова.

Умозаключением (raisonner) называют действия нашего ума, посредством которых он образует суждение на основе нескольких других; например, составив суждения, что истинная добродетель должна быть посвящена Богу и что добродетель язычников не была посвящена Богу, отсюда заключают, что добродетель язычников не была истинной добродетелью.

Упорядочением (ordonner) мы называем здесь действия ума, посредством которых различные суждения и умозаключения относительно одного и того же предмета, например, относительно человеческого тела, располагают наиболее подходящим для познания этого предмета способом. Это называется также *методом.*

Все перечисленные действия производятся сами собой, и подчас они лучше получаются у тех, кто незнаком с правилами логики, нежели у тех, кто выучил правила.

Таким образом, искусство, о котором идет речь, состоит не в выяснении того, как надо производить указанные действия, — ибо способность к этим действиям нам дарует природа, наделяя нас разумом, — а в размышлениях над тем, что нас побуждает делать сама природа. Эти размышления служат нам для трех целей.

Во-первых, для того, чтобы мы могли удостовериться, что правильно пользуемся разумом, так как, рассматривая правила, мы спрашиваем себя, не случилось ли нам их нарушать.

Во-вторых, для того, чтобы легче было обнаружить и уяснить погрешность или ошибку в действиях нашего ума. Ибо нередко бывает, что благодаря одному естественному свету [разума] обнаруживают ложность того или иного умозаключения, однако не могут сказать, почему оно неверно. Так люди, несведущие в живописи, иногда чувствуют, что в картине есть изъян, будучи не в состоянии объяснить, что же производит на них неприятное впечатление.

В-третьих, для того, чтобы, размышляя над действиями нашего ума, мы глубже познали его природу. Такое познание, если при этом исследовать одно только умозрение, превосходит познание любых телесных вещей, ибо они неизмеримо ниже духовных.

Если бы наши размышления над своими мыслями имели отношение только к нам самим, достаточно было бы созерцать мысли сами по себе, не облекая их в слова и не пользуясь какими-либо иными знаками. Но так как мы можем сообщать свои мысли другим только с помощью внешних знаков и привычка эта настолько сильна, что, даже когда мы размышляем наедине с собой, вещи представляются нашему уму не иначе, как вместе со словами, в которые мы привыкли их облекать, говоря с другими людьми, то в логике необходимо рассматривать идеи, соединенные со словами, и слова, соединенные с идеями.

Из всего сказанного следует, что логика может быть разделена на четыре части — в соответствии с четырьмя видами действий нашего ума, над которыми мы размышляем.

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ, В КОТОРОЙ СОДЕРЖАТСЯ РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ ИДЕЯХ, ИЛИ О ПЕРВОМ ДЕЙСТВИИ УМА, НАЗЫВАЕМОМ ПРЕДСТАВЛЕНИЕМ

Так как мы способны познавать внешние предметы только через посредство имеющихся у нас идей, размышления над нашими идеями составляют, быть может, самое важное в логике, ибо на этом зиждется все остальное.

Эти размышления можно свести к пяти главным пунктам соответственно пяти принятым нами способам рассмотрения идей:

1. С точки зрения их природы и происхождения.
2. С точки зрения наиболее существенного различия в представляемых ими объектах.
3. С точки зрения их простоты либо сложности; здесь мы будем говорить о мысленном отвлечении и исключении.
4. С точки зрения их широты либо ограниченности, т. е. их общности, частности, единичности.
5. С точки зрения их ясности либо темноты, или отчетливости либо смутности.

Глава I

ОБ ИДЕЯХ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИХ ПРИРОДЫ И ПРОИСХОЖДЕНИЯ

Слово *идея* принадлежит к числу тех, которые настолько ясны, что их нельзя разъяснить с помощью других слов, потому что не существует слов более ясных и более простых.

Для того чтобы исключить неверное понимание его значения, можно единственно лишь отметить, что было бы неправильно относить его только к одному способу рассмотрения вещей, который состоит в обращении ума на образы, рисующиеся в нашем мозгу, и носит название воображения.

Ибо, как не раз замечает святой Августин, человек со времени грехопадения до такой степени привык

уделять внимание одним лишь телесным вещам, образы которых входят в наш мозг через чувства, что большинство людей полагают, будто они не могут помыслить вещь, если они не в состоянии ее вообразить, т. е. представить себе в каком-либо телесном образе, как будто у нас есть только один способ мыслить (*penser*) и представлять (*concevoir*)¹.

В действительности же, если мы станем размышлять над тем, что происходит в нашем уме, мы обнаружим, что очень многие вещи мыслятся нами без всякого телесного образа, и увидим разницу между воображенным и чистым разумением (*pure intellection*). Ибо когда я, например, воображаю треугольник, я не только мыслю его как фигуру, ограниченную тремя прямыми линиями, но и, более того, как бы вижу ее благодаря усилию и внутреннему сосредоточению своего ума; именно это и называется воображением. Если же я думаю о тысячеугольной фигуре, то я, правда, понимаю, что это фигура, имеющая тысячу сторон, точно так же как я понимаю, что треугольник — это фигура, имеющая только три стороны, но я не могу вообразить тысячу сторон этой фигуры или, так сказать, охватить их своим умственным взором.

Правда, из-за свойственной людям привычки, думая о телесных вещах, прибегать к помощи воображения, часто бывает, что, мысля тысячеугольник, смутно представляют себе некую фигуру; однако очевидно, что эта фигура, представляющаяся в воображении, вовсе не тысячеугольник, ибо она несколько не отличается от того, что я представил бы себе, если бы думал о фигуре, имеющей десять тысяч углов, и никак не может помочь мне выявить свойства, отличающие тысячеугольную фигуру от всякого другого многоугольника.

Итак, я не могу в собственном смысле слова вообразить тысячеугольную фигуру, поскольку образ ее, который я нарисовал бы в своем воображении, представлял бы мне одновременно любую другую фигуру с большим количеством углов; и тем не менее я способен помыслить ее очень ясно и отчетливо, поскольку я могу доказать все ее свойства, например то, что ее углы в сумме равны 1996 прямым углам. Следовательно, одно дело — воображать, и другое дело — мыслить (*concevoir*).

В этом мы окончательно убедимся, когда рассмотрим многие вещи, которые мы мыслим очень ясно, несмотря на то что они недоступны воображению. Что представляется нам яснее, чем сама наша мысль, когда мы о чем-то думаем? Однако же невозможно вообразить себе мысль, или нарисовать ее образ в своем мозгу. Да и нет также не могут иметь никакого образа; ведь у того, кто высказывает суждение, что Земля круглая, и у того, кто говорит, что она не круглая, в мозгу рисуется одно и то же, а именно Земля и круглость, по один добавляет к этому утверждение, каковое является действием его ума, которое он мыслит без всякого телесного образа, а другой — противоположное действие, отрицание, у которого тем более не может быть никакого образа.

Итак, когда мы говорим об идеях, мы называем этим именем не образы, рисующиеся в воображении, а все, что наличествует в нашем уме, когда мы можем сказать, что мыслим вещь, как бы мы ее ни мыслили.

Отсюда следует, что, если только мы понимаем то, что говорим, мы не можем выразить в словах ничего такого, из чего не явствовало бы, что в нас есть идея вещи, которую мы обозначаем этими словами, хотя идея эта бывает иногда более ясной и отчетливой, а иногда — более темной и смутной, как будет показано ниже². Ибо нельзя, не впадая в противоречие, утверждать, что мы знаем, что говорим, когда произносим слово, и что, произнося его, мы не мыслим ничего, кроме самого звука слова.

Это показывает ошибочность двух весьма опасных мнений, изложенных двумя современными философами.

Согласно первому из этих мнений, у нас нет никакой идеи Бога³. Но если бы у нас не было идеи Бога, тогда произнося имя «Бог», мы бы мыслили только эти три буквы — Б, о, г и французу оно говорило бы не больше, чем если бы он, не зная древнееврейского языка, зашел в синагогу и услышал слова «Адонай» и «Элога»⁴.

И тогда получалось бы, что те, кто именвал себя Богом, подобно Калигуле и Домициану, не проявили никакого нечестия, поскольку в этих буквах или в этих двух слогах — Deus нет ничего, что не могло бы быть отнесено к человеку, коль скоро с ними не связывают никакой идеи. Не обвиняют же в нечестии того голландца, который звался *Людовик Бог*⁵. Так в чем же заключа-

лось нечестие назвапных правителей, если не в том, что, оставляя за словом Deus по крайней мере часть обозначаемой им идеи, а именно идею высочайшего, всеми почитаемого существа, они присваивали себе это имя вместе с идеей?

И если бы у нас не было идеи Бога, на чем бы мы основывали все, что мы о нем говорим: что он един, вечен, всемогущ, всеблаг, всемудр? Ведь ничто из переносимого здесь не заключено в самом звуке *Бог*, а содержится лишь в нашей идее Бога, соединенной с этим звуком.

По этой причине мы и отказываем в имени «Бог» всем ложным божествам — не потому, чтобы к ним нельзя было отнести это слово, взятое материально (ведь относили же его к своим богам язычники), а потому, что имеющаяся у нас идея верховного существа, которую принято связывать со словом *Бог*, соответствует только одному, истинному Богу.

Второе из упомянутых ложных мнений, как его излагает один англичанин, следующее: *Рассуждение, возможно, представляет собой не что иное, как соединение и связывание имен при помощи слова есть. Отсюда следовало бы, что посредством разума мы вообще ничего не заключаем относительно природы вещей, а только судим об их наименованиях; иными словами, мы просто смотрим, хорошо или плохо мы соединяем имена вещей с точки зрения наших произвольных соглашений относительно их значения*⁶.

Далее этот автор прибавляет: *Если это так, как оно, возможно, и есть, то рассуждение будет зависеть от слов, слова — от воображения, а воображение, вполне возможно, зависит от движения телесных органов, и, таким образом, наша душа (mens) окажется не чем иным, как движением в некоторых частях обладающего органами тела.*

Эти слова, надо думать, содержат лишь возражение и далеки от мнения того, кто его выдвигает; но так как, истолкованные в утвердительном смысле, они сокрушали бы бессмертие души, важно показать, что они ложны, и сделать это нетрудно. Потому что соглашения, о которых говорит этот философ, свидетельствуют лишь о согласии людей считать определенные звуки знаками идей, имеющихся в нашем уме. Так что если бы мы не распо-

лагали, кроме имен, еще и идеями вещей, эти соглашения были бы невозможны, как невозможно посредством какого бы то ни было соглашения внушить слепому, что означают слова «красное», «зеленое», «синее», ибо, не имея этих идей, он не может соединить их с каким-либо звуком.

К тому же, поскольку разные народы дали различные имена даже самым ясным и простым вещам, таким, например, как объекты геометрии, они не могли бы делать одинаковые умозаключения относительно одних и тех же истин, если бы рассуждение было всего лишь соединением имен при помощи слова *есть*.

И так как из этого различия в словах видно, что арабы и французы, например, не согласились между собой придать звукам одни и те же значения, они не могли бы также сойтись в своих суждениях и умозаключениях, если бы их рассуждения зависели от подобного соглашения.

Наконец, когда говорят, что значение слов произвольно, в слове *произвольно* кроется двусмысленность. Действительно, такую-то идею соединяют с таким-то звуком, а не с другим совершенно произвольно, но сами идеи отнюдь не являются чем-то произвольным и не зависят от нашей фантазии, по крайней мере те из них, которые ясны и отчетливы. И это очевидно, ибо было бы смешно воображать, будто реальные действия могут зависеть от того, что совершенно произвольно. Так, когда некто путем рассуждения пришел к выводу, что железный вал, проходящий сквозь два мельничных жернова, мог бы вращаться, не вращая нижнего жернова, если бы он был круглым и проходил сквозь круглое отверстие в этом жернове, и что, вращаясь, он не мог бы не вращать верхний жернов, если бы имел квадратное сечение и был вставлен в квадратное отверстие жернова,— предполагаемое действие последовало с необходимостью. И значит, умозаключение этого человека отнюдь не было только соединением имен в соответствии с соглашением, всецело зависящим от человеческой фантазии, а представляло собой основательное, соответствующее действительности суждение о природе вещей, вынесенное благодаря рассмотрению имеющихся в уме идей, которые людям угодно было обозначить определенными именами.

Итак, ясно, что мы понимаем под словом «идея»; остается только сказать о происхождении идей.

Вопрос в том, происходят ли все наши идеи из чувств и следует ли считать истинной распространенную максиму: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*⁷.

Таково мнение одного признанного философа. Свою «Логикку» он начинает с предложения *Omnis idea ortum ducit a sensibus* — *Всякая идея берет начало в чувствах*⁸. Правда, он соглашается с тем, что не все наши идеи были в чувствах такими, каковы они в уме; однако он утверждает, что они были образованы из тех, которые прошли через чувства, либо путем сложения, как, например, когда из отдельных образов золота и горы формируют образ золотой горы; либо путем увеличения (*ampliation*) и уменьшения, как, например, когда из образа человека обычного роста формируют образ великана или пигмея; либо путем приспособления (*accomodation*) и соразмерения (*proportion*), как, например, когда из идеи увиденного дома формируют образ дома, какого никогда не видели. Так, говорит он, мы представляем себе Бога, который недоступен чувствам, в образе почтенного старца⁹.

По этой мысли, хотя не все наши идеи похожи на какое-то определенное тело, виденное нами или воздействовавшее на наши чувства, тем не менее все они телесны и не представляют нам ничего, что прежде не вошло бы в наши чувства, по крайней мере по частям. И следовательно, мы способны помыслить что бы то ни было только посредством образов, подобных тем, которые формируются в мозгу, когда мы видим или воображаем себе тела.

Но хотя это мнение разделяют многие схоластики, я не побоюсь сказать, что оно совершенно абсурдно и столь же противно религии, сколь и истинной философии. Ибо, если говорить лишь о ясном, нет ничего, что представлялось бы нам отчетливее, чем сама наша мысль, и нет такого положения, которое было бы для нас более ясным, чем это: *Я мыслю, следовательно, я существую*. Однако мы никак не могли бы быть уверены в истинности этого положения, если бы не имели отчетливого представления о том, что значит *быть* и что значит *мыслить*; и не надо требовать, чтобы мы разъяснили эти термины: они из

числа тех, которые понятны каждому, так что, если бы мы пожелали их разъяснить, мы бы их только затемнили. Если, таким образом, нельзя отрицать, что в нас есть идеи бытия и мышления, то я спрашиваю: через какие чувства они вошли? Светлые они или темные, если они вошли через зрение? Низкий или высокий у них звук, если они вошли через слух? Хорошо или дурно они пахнут, коль скоро они вошли через обоняние? Хороши или плохи на вкус, если мы обязаны ими вкусу? Холодные они или теплые, твердые или мягкие, если мы получили их от осязания? Если же мне скажут, что они были получены из других чувственных образов, пусть ответят, каковы эти другие чувственные образы, из которых будто бы получены идеи бытия и мышления, и как они могли быть образованы путем сложения, увеличения, уменьшения или приспособления. И если на это не сумеют дать разумный ответ, останется признать, что идеи бытия и мышления отнюдь не происходят из чувств и что наша душа способна формировать их сама, хотя она часто побуждается к этому какой-либо вещью, воздействующей на чувства. Так художника могут побудить написать картину обещанные за нее деньги, но ведь нельзя же сказать, что картина происходит от денег.

А то, что добавляют те же авторы, — будто наша идея Бога происходит из чувств, потому что мы представляем себе Бога в виде почтенного старца, — мысль, достойная лишь антропоморфистов. Она основана на смешении истинных идей о бестелесных вещах с ложными представлениями о них, которые возникают у нас в силу дурной привычки стараться все вообразить, тогда как в действительности пытаться вообразить то, что не телесно, так же абсурдно, как желать услышать цвета и увидеть звуки.

Чтобы опровергнуть эту мысль, надо только принять в соображение, что, не будь у нас другой идеи Бога, помимо идеи почтенного старца, составляемые нами суждения о Боге должны были бы казаться нам ложными всякий раз, когда они противоречили бы этой идее. Ибо мы склонны считать свои суждения ложными, когда ясно видим, что они противоречат нашим идеям вещей, и, таким образом, мы не могли бы с уверенностью утверждать, что Бог не имеет частей, что он бестелесен, везде-

сущ и невидим, поскольку все это никак не согласуется с идеей почтенного старца.

И если Бога иногда представляют себе в таком виде, это не означает, что именно такова должна быть наша идея о нем: ведь по этой логике выходит, что у нас нет другой идеи Святого Духа, кроме идеи голубя, раз он являлся в виде голубя, или что мы мыслим Бога только как звук, коль скоро звук имени «Бог» служит для того, чтобы вызывать в нас идею Бога.

Следовательно, неверно, что все наши идеи берут начало в чувствах; напротив, можно сказать, что ни одна идея в нашем уме не происходит из чувств — разве только окказионально, в том смысле, что движения, возникающие у нас в мозге (а только их и способны вызывать наши чувства), дают душе повод (occasion) образовывать различные идеи, которые она иначе бы не образовала, хотя в этих идеях почти никогда не бывает ничего похожего на то, что происходит в чувствах и в мозге, и к тому же есть очень много идей, которые не заключают в себе совершенно никакого телесного образа и не могут быть соотнесены с чувствами, так чтобы в этом не было явной нелепости.

Если же нам возразят, что вместе с идеей некоей бес-телесной вещи, например мысли, мы все-таки формируем какой-то телесный образ, хотя бы образ обозначающего ее звука, это не будет противоречить тому, что мы доказали. Ибо возникающий в нашем воображении образ звука *мысль* вовсе не является образом самой мысли; это всего только образ звука, и когда он появляется у нас в уме, мы думаем о мысли лишь постольку, поскольку душа, привыкшая, представляя себе этот звук, думать о мысли, одновременно формирует чисто духовную идею мысли, не имеющую никакого отношения к идее звука и связанную с ней только вследствие привычки. Это видно из того, что глухие, будучи лишены образов звуков, все же обладают идеями своих мыслей, по крайней мере тогда, когда они делают собственные мысли предметом размышления.

Глава II
ОБ ИДЕЯХ,
РАССМАТРИВАЕМЫХ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ
ИХ ОБЪЕКТОВ

Все, что мы мыслим, представляется нашему уму либо как вещь, либо как способ [бытия] вещи (*manière de chose*), либо как модифицированная вещь¹⁰.

Вещью я называю то, что мыслят как существующее само по себе и являющееся субъектом всего, что в нем мыслится. Это называют также субстанцией.

Способом [бытия] *вещи*, или *модусом*, или *атрибутом*, или *качеством* я называю то, что, будучи мыслимым в вещи как нечто, не обладающее самостоятельным существованием, определяет ее быть известным образом, благодаря чему ее называют такой-то.

Модифицированной вещью я называю субстанцию, когда она рассматривается как определенная известным способом, или модусом.

Это будет понятнее из примеров.

Когда я рассматриваю какое-либо тело, моя идея этого тела представляет мне вещь, или субстанцию, потому что я рассматриваю его как вещь, которая существует сама по себе и для того, чтобы существовать, не нуждается ни в каком субъекте¹¹.

Но когда я принимаю во внимание, что это тело — круглое, моя идея круглости представляет мне только способ бытия, или модус, каковой, в моем понимании, по самой своей природе не может существовать без тела, свойством которого является круглость.

И наконец, когда, соединяя модус с вещью, я рассматриваю круглое тело, эта идея представляет мне модифицированную вещь.

Имена, служащие для обозначения вещей, называются *существительными* или *абсолютными* — например, «Земля», «Солнце», «дух», «Бог».

Те имена, которые первично и прямо обозначают модусы и вследствие этого имеют некоторое отношение к субстанциям, также называются *существительными* и *абсолютными* — например, «твердость», «теплота», «справедливость», «благоразумие».

Имена, которые обозначают модифицированные вещи и указывают первично и прямо, хотя и более смутно, на

вещь и косвенно, хотя и более отчетливо, на модус, носят название *прилагательных* или *соозначающих* (*copnotatifs*) — например, «круглый», «твердый», «справедливый», «благоразумный».

Но следует заметить, что поскольку наш ум привык представлять себе вещи по большей части как модифицированные, ибо он почти всегда представляет их только через акциденции; или качества, воздействующие на наши чувства, он нередко разделяет саму субстанцию в ее сущности на две идеи, из которых одну рассматривает как субъект, а другую — как модус. Так, хотя все, что есть в Боге, — это и есть сам Бог, его мыслят как бесконечное сущее и рассматривают бесконечность как атрибут Бога, а сущее — как субъект этого атрибута. Подобным же образом человек часто рассматривается как субъект человечности, *habens humanitatem*, и, следовательно, как модифицированная вещь.

В таких случаях в качестве модуса берут сущностный атрибут, т. е. саму вещь, поскольку его мыслят как бы находящимся в субъекте.

Однако очень важно знать, что действительно есть модус и что лишь кажется таковым, ибо одна из главных причин наших заблуждений — смешение модусов с субстанциями и субстанций с модусами. Подлинный модус отличается тем, что без него можно ясно и отчетливо помыслить субстанцию, модусом которой он является, но невозможно, наоборот, ясно помыслить этот модус, не мысля в то же время его отношения к субстанции, модусом которой он является и без которой он по природе своей не может существовать.

Это не значит, что невозможно помыслить модус, не обращая явного внимания на его субъект. Но что понятие отношения к субстанции содержится, по крайней мере смутно, в понятии модуса, видно из того, что нельзя было бы отрицать это отношение, не уничтожая самой идеи модуса, тогда как, мысля две вещи и две субстанции, можно отрицать одну относительно другой, не уничтожая идей этих субстанций.

Например, я вполне могу помыслить благоразумие, не обращая явного внимания на человека, который благоразумен, но я не могу помыслить благоразумие, отрицая его отношение к человеку или какому-либо другому

наделенному умом существу, обладающему этой добродетелью.

И напротив, когда я рассматриваю все, что присуще протяженной субстанции, называемой телом, как-то: протяженность, фигуру, подвижность, делимость, и, с другой стороны, все, что присуще духу и мыслящей субстанции, как-то: мышление, сомнение, воспоминание, воление, рассуждение, то я могу отрицать относительно протяженной субстанции все, что входит в мое представление о мыслящей субстанции, и при этом весьма отчетливо мыслить протяженную субстанцию и все ее атрибуты, и наоборот, я могу отрицать относительно мыслящей субстанции все, что входит в мое представление о субстанции протяженной, и при этом весьма отчетливо мыслить все, что я полагаю в мыслящей субстанции.

Из этого видно, что мышление отнюдь не является модусом протяженной субстанции, ибо, отрицая относительно мышления протяженность и все сопутствующие ей свойства, мы тем не менее вполне можем его помыслить.

По поводу модусов заметим еще, что одни из них можно назвать внутренними, поскольку они мыслятся в субстанции, как, например, «круглый», «квадратный», а другие — внешними, поскольку они зависят от чего-то, что не находится в субстанции, как, например, «любимый», «видимый», «желаемый», — всё это имена, связанные с действиями других людей, в школьной логике они называются *внешними наименованиями*. Если же эти внешние модусы зависят от некоторого способа рассматривать вещи, их называют вторичными интенциями. Так, быть субъектом, быть атрибутом — вторичные интенции, потому что речь идет о двух способах мыслить вещи, обусловленных действиями ума, который связывает две идеи, утверждая одну относительно другой.

Заметим также, что есть модусы, которые могут быть названы субстанциальными, поскольку они представляют нам в действительности субстанции, приложенные к другим субстанциям в качестве модусов и способов [бытия], например: «одетый», «вооруженный».

Другие модусы могут быть названы реальными; это подлинные модусы, которые являются не субстанциями, а способами [бытия] субстанций.

И наконец, есть модусы, которые можно назвать от-

рицательными, поскольку они представляют нам субстанции вместе с отрицанием некоторого реального или субстанциального модуса.

Если объекты, представленные идеями, будь то идея субстанции или модуса, действительно таковы, какими они представлены, идеи называются истинными; в противном случае они ложны свойственным им образом, — это то, что схоластики называют мыслимыми сущими. Чаще всего это образуемые умом соединения двух таких идей, которые сами по себе реальны, но в действительности не соединены так, чтобы из них получилась одна идея. Например, идея золотой горы есть мыслимое сущее, потому что она составлена из двух идей — горы и золота, которые она представляет соединенными, хотя на самом деле они не таковы.

Глава III

О ДЕСЯТИ КАТЕГОРИЯХ АРИСТОТЕЛЯ

К рассмотрению идей с точки зрения их объектов можно отнести десять категорий Аристотеля, поскольку это не что иное, как различные классы, к которым этот философ сводит все объекты наших мыслей, охватывая первой категорией все субстанции, а девятью другими — все акциденции. Вот эти категории.

I. Субстанция, каковая является либо духовной, либо материальной и т. д.¹²

II. Количество. Когда части не соединены одна с другой, количество называется раздельным, как, например, число, а когда соединены — непрерывным. Непрерывное количество является либо последовательным (*successive*), как, например, время, движение, либо одновременным (*permanente*), что иначе называют пространством или протяжением в длину, ширину и глубину; одна длина образует линии, длина и ширина — поверхности, а все три вместе — тела.

III. Качество. Аристотель различает четыре вида качеств.

Первый — это *устойчивые свойства* (*habitudes*), т. е. состояния духа или тела, приобретаемые посредством повторяемых действий; таковы, например, знания, добродетели, пороки, искусность в живописи, в письме, в танцах.

Второй — *прирожденные способности*, такие, как способности души или тела, разум, воля, память, пять чувств, способность ходить.

Третий — *чувственные качества*, как-то: твердость, мягкость, тяжесть, холод, тепло, цвета, звуки, запахи, различные вкусовые качества.

Четвертый — вид (*forme*) и фигура, являющиеся внешним определением количества, например: быть круглым, быть квадратным, шарообразным, кубическим.

IV. Отношение, или связь одной вещи с другой, как, например, отношение отца и сына, хозяина и слуги, короля и подданного; отношение способности к объекту ее приложения, видения — к тому, что видимо; ко всему, что указывает на сравнение, как, например, «подобный», «равный», «большой», «меньший».

V. Действие — либо в себе самом, например, ходить, танцевать, познать, любить, либо вовне, например, бить, резать, ломать, освещать, нагревать.

VI. Претерпевание — быть битым, ломаемым, освещаемым, нагреваемым.

VII. Где, т. е. то, что отвечают на вопросы, касающиеся места, например, быть в Риме, в Париже, у себя в кабинете, в постели, в кресле.

VIII. Когда, т. е. то, что отвечают на вопросы, касающиеся времени, например: «Когда он жил?» — «Сто лет назад»; «Когда это произошло?» — «Вчера».

IX. Положение — сидеть, стоять, лежать, впереди, сзади, справа, слева.

X. Обладание, о котором говорится тогда, когда имеют на себе что-то, что служит одеждой, или украшением, или снаряжением, — быть одетым, быть украшенным венком, быть вооруженным.

Таковы десять категорий Аристотеля, которым придают столь большое значение, хотя, если сказать правду, они не представляют никакой ценности и не только не помогают развитию способности суждения, что является задачей истинной логики, но и нередко весьма тому мешают — по двум причинам, которые важно указать.

Первая состоит в том, что эти категории рассматривают как нечто коренящееся в разуме и в самой действительности, хотя они совершенно произвольны и основаны только на воображении человека, который был отнюдь не властен предписывать закон другим, ибо каж-

дый вправе распределить объекты своих мыслей иначе, соответственно своему образу философствования. И действительно, некоторые заключили всё, что рассматривается в мире согласно с новой философией, в следующее двуступище:

Mens, mensura, quies, motus, positura, figura
Sunt cum materia cunctarum exordia rerum¹³.

Иными словами, они убеждены, что всю природу можно объяснить, рассматривая в ней только эти семь вещей или модусов. 1. Mens — дух, или мыслящая субстанция. 2. Materia — тело, или протяженная субстанция. 3. Mensura — величина или малость каждой частицы материи. 4. Positura — их положение относительно друг друга. 5. Figura — их фигура. 6. Motus — их движение. 7. Quies — их покой, или наименьшее движение.

Вторая причина опасности, таящейся в изучении категорий, состоит в том, что оно порождает у людей привычку довольствоваться словами — воображать себе, будто они всё знают, когда им известны лишь произвольные имена вещей, не вызывающие в уме никакой ясной и отчетливой идеи, как это будет показано в другом месте.

Можно было бы сказать здесь еще об атрибутах луллистов — *благость, могущество, величие* и т. д.¹⁴ Но их представление, что, прилагая эти метафизические термины к чему угодно, они смогут всё объяснить, настолько нелепо, что его даже незачем опровергать.

Один современный автор с полным основанием сказал, что правила Аристотелевой логики служат лишь затем, чтобы доказать другому то, что уже знаешь сам, а искусство Луллия побуждает лишь бездумно разглагольствовать о том, чего не знаешь¹⁵. Неведение гораздо лучше такого лжезнания, дающего повод мнить, будто знаешь то, о чем не имеешь ни малейшего понятия. Как совершенно справедливо заметил святой Августин в своей книге «О пользе веры», подобное расположение ума весьма предосудительно по двум причинам. Во-первых, человек, бесосновательно убежденный, что он знает истину, становится неспособным ее воспринять. Во-вторых, эта самоуверенность и чрезмерная смелость не говорят о ясном уме. Opinari, duas ob res turpissimum est, quod discere non potest qui sibi jam se scire persuasit, et per se ipsa temeritas non bene affecti animi signum est¹⁶,

Ибо слово *opinari* в латинском языке первоначально означало такое состояние ума, когда легко соглашаются с тем, что недостоверно, и потому воображают, будто обладают знанием того, чего на самом деле не знают. Поэтому все философы были согласны с утверждением *Sapientem nihil opinari*, а Цицерон, признаваясь в этом пороке, назвал себя *magnus opinator*¹⁷.

Глава IV

ОБ ИДЕЯХ ВЕЩЕЙ И ИДЕЯХ ЗНАКОВ

Когда объект рассматривается сам по себе, в своем собственном бытии и наш умственный взор не обращается на то, что он может представлять, имеющаяся у нас идея этого объекта является идеей вещи, как, например, идея Земли, Солнца. Когда же некоторый объект рассматривают только в качестве представляющего какой-то другой объект, его идея является идеей знака и этот первый объект называют знаком. Так обычно смотрят на географические карты и на произведения живописи. Знак заключает в себе, таким образом, две идеи: идею вещи представляющей и идею вещи представляемой, и сущность его состоит в том, чтобы вызывать вторую посредством первой.

Можно произвести различные деления знаков, но мы удовлетворимся здесь тремя самыми необходимыми.

Первое. Есть достоверные знаки, называемые по-гречески *τεκμήρια*: например, дыхание — достоверный знак жизни животных; а есть знаки лишь вероятные, которые по-гречески называются *σημεία*¹⁸: например, бледность — только вероятный знак беременности у женщин.

Большая часть легковесных суждений происходит из того, что люди смешивают эти два вида знаков и приписывают некоторое действие какой-то определенной причине, хотя оно может быть вызвано также и другими причинами и, следовательно, служит только вероятным знаком этой причины.

Второе. Есть знаки, связанные с вещами; так, выражение лица, являющееся знаком душевных движений, связано с теми чувствами, которые оно обозначает; симптомы, знаки болезней, связаны с этими болезнями; или, если воспользоваться более высокими примерами, ковчег,

знак церкви, был связан с Ноем и его детьми, которые составляли истинную церковь того времени; наши материальные храмы, знаки верующих, часто связаны с верующими; голубь, образ Святого Духа, был связан со Святым Духом; омовение при крещении, символ духовного возрождения, связано с самим возрождением.

Есть также знаки, отделенные от вещей; например, жертвоприношения древнего закона и знаки принесенного в жертву Иисуса Христа были отделены от того, что они представляли.

Это деление знаков позволяет установить следующие максимы.

1. Никогда нельзя с определенностью заключать ни от наличия знака к наличию обозначаемой вещи, поскольку есть и знаки отсутствующих вещей, ни от наличия знака к отсутствию обозначаемой вещи, поскольку есть и знаки вещей наличествующих. Таким образом, о наличии или отсутствии обозначаемой вещи следует судить, исходя из особенности знака.

2. Хотя вещь в некотором состоянии не может быть знаком себя самой в том же состоянии, ибо всякий знак предполагает различие между представляющей вещью и той, которая ею представлена, однако вполне возможно, чтобы вещь в определенном состоянии представляла себя же в другом состоянии, — например, вполне возможно, чтобы человек в своей комнате представлял себя проповедующим; и таким образом, достаточно одного различия состояния между вещью обозначающей и вещью обозначаемой, т. е. одно и то же может быть в одном состоянии обозначающим, а в другом — обозначаемым.

3. Вполне возможно, чтобы одна и та же вещь одновременно скрывала и обнаруживала другую, и, следовательно, те, кто утверждал, будто *ничто не являет себя через то, что его скрывает*, выдвинули неосновательную максиму. Ведь одна и та же вещь, поскольку она может быть одновременно и вещью, и знаком, может как вещь скрывать то, что она обнаруживает как знак. Например, теплая зола скрывает очаг как вещь и обнаруживает его как знак. Образы, принимаемые ангелами, скрывали их как вещи и обнаруживали как знаки. Символы евхаристии скрывают тело Иисуса Христа как вещи и обнаруживают как символы.

4. Так как сущность знака состоит в том, чтобы вызывать в чувствах посредством вещи обозначающей идею вещи обозначаемой, можно сделать вывод, что пока есть (*subsiste*) это действие, т. е. пока вызывается эта двойная идея, есть и знак, даже если бы эта первая вещь была уничтожена в своем естестве. Так, например, неважно, чтобы цвета радуги, которые Бог выбрал в качестве знака того, что он больше не истребит род человеческий потопом, были реальными и настоящими, — лишь бы только наши чувства всегда получали одно и то же впечатление и оно служило к тому, чтобы мы думали о Божием завете.

Неважно также, чтобы хлеб евхаристии существовал в своем естестве, — лишь бы только в наших чувствах всегда вызывалась идея хлеба, дабы мы помышляли о том, каким образом тело Иисуса Христа есть пища наших душ и как объединены между собою верующие.

Третье деление знаков таково: есть знаки естественные, которые не зависят от человеческой фантазии, — например, изображение в зеркале является естественным знаком того, что оно представляет, — и есть знаки по учреждению и установлению, безотносительно к тому, имеют ли они какое-то отдаленное сходство с представляемой вещью или же вовсе с нею несходны. Так, слова суть учрежденные знаки мыслей, а характеры¹⁹ — слов. Когда мы будем говорить о предложениях, мы рассмотрим одну важную истину, касающуюся знаков, а именно что в некоторых случаях относительно знаков можно утверждать обозначаемые ими вещи²⁰.

Глава V

ОБ ИДЕЯХ,

РАССМАТРИВАЕМЫХ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ
ИХ СЛОЖНОСТИ ИЛИ ПРОСТОТЫ, —
ГДЕ ГОВОРИТСЯ О СПОСОБЕ ПОЗНАНИЯ
ПОСРЕДСТВОМ ОТВЛЕЧЕНИЯ,
ИЛИ ИСКЛЮЧЕНИЯ (PRÉCISION)²¹

Во II главе мы между прочим отметили, что можно рассматривать модус, не думая о субстанции, модусом которой он является. Это дает нам повод объяснить, что называют *мысленным отвлечением* (*abstraction d'esprit*).

Вследствие своей ограниченности ум наш способен в полной мере понять вещи сколько-нибудь сложные, только рассматривая их по частям и как бы в разных видах, какие они могут принимать. Это и есть то, что в общем можно назвать познанием посредством отвлечения.

Но так как вещи являются сложными различным образом и есть вещи, которые состоят из действительно отдельных частей, называемых составными частями, — например, человеческое тело, разные части числа, — то нетрудно понять, что ум может рассматривать одну часть, не рассматривая другой, поскольку он имеет дело с действительно отдельными частями; однако это не относится к тому, что называют *отвлечением*.

В вещах подобного рода настолько важно рассматривать отдельные части предпочтительно перед всем целым, что иначе нельзя достичь почти никакого ясного знания. Существует ли, к примеру, иной способ познания человеческого тела, кроме деления его на все его однородные и разнородные части и обозначения всех частей различными именами? На этом основана также вся арифметика. Ведь для того чтобы считать небольшие числа, нет нужды в искусстве, потому что ум способен охватить их целиком, и, следовательно, все искусство заключается в том, чтобы считать по частям, когда невозможно сосчитать все сразу, как невозможно, например, сколь бы изощренным умом мы ни обладали, перемножить два восьми- или девятизначных числа, если брать их целиком.

Второй вид познания по частям — тот, когда рассматривают модус, не принимая во внимание субстанцию, или же когда рассматривают два модуса, соединенных в одной субстанции, по отдельности. Именно так поступают геометры, которые сделали предметом своей науки тело, протяженное в длину, ширину и глубину. Чтобы лучше его изучить, они сначала рассматривают его только в одном измерении, а именно в длину, и дают ему название линии. Далее они рассматривают его в двух измерениях — в длину и в ширину и называют поверхностью. И затем, рассматривая все три измерения вместе — длину, ширину и глубину, они называют его трехмерной фигурой или телом.

Из этого видно, сколь смешон аргумент тех скептиков, которые хотят заставить нас сомневаться в достоверности геометрии, из-за того что она предполагает ли-

нии и поверхности, не существующие в природе. Ибо геометры вовсе не предполагают, что есть линии без ширины или поверхности без глубины; они предполагают лишь, что можно рассматривать длину, отвлекаясь от ширины, а это не подлежит сомнению — ведь, определяя, например, расстояние между двумя городами, измеряют только длину дорог, не глядя на их ширину.

Чем больше различных модусов мы способны выделить в вещах, тем глубже может познать наш ум эти вещи. Так, пока в движении не различали стремление к некоторому месту и само движение и, более того, разные части в одном и том же стремлении²², до тех пор и не могли найти вразумительного объяснения отражению и преломлению света. Между тем благодаря указанному различию эти явления удалось легко объяснить, как это можно видеть во II главе «Диоптрики» господина Декарта.

Третий способ мыслить вещи посредством отвлечения следующий: когда одна и та же вещь обладает разными атрибутами, думают об одном из них, не помышляя о другом, хотя бы различие между ними было чисто умозрительным. Делается это так. Если я, например, размышляю над тем фактом, что я мыслю и, следовательно, являюсь мыслящим я, то в своей идее мыслящего я я могу сосредоточиться на мыслящей вещи, не принимая во внимание, что это есть я, хотя во мне я и тот, кто мыслит, суть одно и то же. И таким образом, полученная мною идея мыслящей личности может представлять мне не только меня самого, но и все другие мыслящие личности. Точно так же, если, начертив на бумаге равнобедренный треугольник, я стану рассматривать его там, где он находится, со всеми определяющими его акциденциями, я буду обладать идеей одного-единственного треугольника. А если я отвлеку свой ум от рассмотрения всех его частных свойств и сосредоточусь на том, что это фигура, ограниченная тремя равными линиями, идея, которую я образу, с одной стороны, в более отчетливом виде представит мне равенство линий, а с другой — сможет представить мне все равнобедренные треугольники. Если же я пойду еще дальше и, пренебрегая равенством линий, буду принимать во внимание только то, что это фигура, ограниченная тремя прямыми линиями, я образу идею, которая может представлять треуголь-

ники любого рода. Если затем, пренебрегая числом линий, я буду учитывать только, что это плоская поверхность, ограниченная прямыми линиями, то идея, которую я образу, будет представлять мне все прямолинейные фигуры. И так, ступень за ступенью, я дойду до протяжения. Мы видим, что на всех уровнях этого отвлечения низшая ступень включает в себя высшую вместе с каким-либо частным определением, — например, я включает то, что мыслит, равносторонний треугольник включает треугольник, а треугольник — прямолинейную фигуру, — но высшая ступень, будучи менее определенной, способна представлять большее число объектов.

Наконец, очевидно, что посредством такого рода отвлечения идеи единичных вещей становятся общими (*communes*), а общие идеи — еще более общими. Перейдем теперь к тому, что мы должны сказать об идеях, рассматриваемых с точки зрения их общности (*universalité*) или частности.

Глава VI

ОБ ИДЕЯХ, РАССМАТРИВАЕМЫХ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

ИХ ОБЩНОСТИ (*GÉNÉRALITÉ*), ЧАСТНОСТИ И ЕДИНИЧНОСТИ

Хотя все существующее является единичным, благодаря только что описанному отвлечению все мы обладаем несколькими видами идей. Одни идеи представляют нам только одну вещь — такова, например, имеющаяся у каждого идея самого себя; другие же могут представлять многие вещи — так, например, когда кто-нибудь мыслит некоторый треугольник, принимая во внимание лишь то, что это фигура с тремя сторонами и тремя углами, образованная им идея может служить ему для того, чтобы мыслить все прочие треугольники.

Идеи, которые представляют только одну вещь, называют единичными или индивидуальными, а то, что они представляют, — *индивидуумами*. Идеи, которые представляют множество вещей, называются всеобщими (*universelles*), общими (*communes*), родовыми (*générales*)²³.

Имена, служащие для обозначения первых, называются собственными — *Сократ, Рим, Буцефал*, а те, что служат для обозначения последних, — общими и парича-

тельными, как, например, *человек, город, лошадь*. Как общие идеи, так и общие имена могут быть названы родовыми терминами.

Однако следует заметить, что имена являются родовыми двояким образом. Во-первых, они бывают *однозначными*, а именно когда они связаны с родовыми идеями так, что одно и то же слово не только подходит ко множеству вещей как звук, но и соединяется при этом с одной и той же идеей,— таковы только что приведенные слова: «человек», «город», «лошадь».

Во-вторых, они бывают *неоднозначными*, а именно когда один и тот же звук люди связали с различными идеями, так что один и тот же звук относится к нескольким вещам, соответствующим не одной и той же идее, а различным идеям, с которыми он оказывается соединенным в обычном употреблении. Например, французское слово сапог означает военное орудие, постановление церковного собора и род украшения²⁴, но при этом оно обозначает совершенно разные идеи.

Сама эта неоднозначная общность может быть двоякой. Различные идеи, соединенные с одним и тем же звуком, либо не имеют между собой никакой естественной связи, как, например, в слове сапог, либо определенным образом связаны друг с другом, как, например, когда слово, изначально соединенное с одной идеей, соединяют с другой идеей только потому, что она связана с первой отношением причины, действия, знака или подобия. Неоднозначные слова такого рода называются *аналогическими*. Например, слово *здоровый* применяют к живому существу, к воздуху и к пище. С этим словом изначально соединена идея здоровья, подходящая только к живому существу, однако с ним соединяют и другую, близкую к ней, идею, а именно: быть причиной здоровья, вследствие чего о воздухе и пище говорят, что они здоровые, так как они служат сохранению здоровья.

Но когда мы говорим здесь о родовых словах, мы имеем в виду однозначные слова, соединенные с общими и родовыми идеями.

У общих идей очень важно строго различать *содержание* (compréhension) и *объем* (étendue)²⁵.

Содержанием идеи я называю атрибуты, которые она в себе включает и которых от нее нельзя отторгнуть, не уничтожив ее самой. Например, содержанием идеи тре-

угольника включает протяженность, фигуру, три линии, три угла и равенство этих трех углов двум прямым и т. д.

Объемом идеи я называю субъекты, к которым эта идея подходит; их называют также низшими [субъектами] (*les inférieurs*) родового термина, который по отношению к ним называется высшим.

Например, идея треугольника вообще простирается на всевозможные виды треугольников.

Но хотя родовая идея простирается на все субъекты, к которым она подходит, т. е. на все низшие [субъекты], и общее имя обозначает все эти низшие [субъекты], однако между атрибутами, которые она содержит, и субъектами, на которые она простирается, существует та разница, что от нее нельзя оторгнуть ни единого атрибута, не уничтожив, как мы уже сказали, ее самой, тогда как в отношении объема ее можно сузить, прилагая ее лишь к какому-то одному из субъектов, к которым она подходит.

Такое ограничение (*restriction*), или сужение, родовой идеи в отношении объема может осуществляться двумя способами.

Во-первых, путем присоединения к ней другой, отчетливой и определенной идеи, как, например, когда к родовой идее треугольника я присоединяю идею наличия прямого угла, что сужает эту идею до одного-единственного вида треугольника, а именно прямоугольного треугольника.

Во-вторых, путем присоединения к ней одной только расплывчатой и неопределенной идеи части, как, например, когда я говорю: «некоторый треугольник». В этом случае общий термин становится частным, так как он простирается теперь лишь на часть субъектов, на которые он простирался прежде, причем остается неопределенным, какова эта часть, до которой сужают первоначальную идею.

Глава VII

О ПЯТИ РАЗНОВИДНОСТЯХ ОБЩИХ ИДЕЙ:
РОДАХ, ВИДАХ, ВИДОВЫХ ОТЛИЧИЯХ,
СОБСТВЕННЫХ ПРИЗНАКАХ,
СЛУЧАЙНЫХ ПРИЗНАКАХ

Сказанное в предыдущих главах дает нам возможность вкратце описать пять универсалий, рассматриваемых в школьной логике²⁶.

Когда общие идеи представляют нам свои объекты как вещи и обозначаются терминами, называемыми существительными или абсолютными, их называют *родами* или же *видами*.

О родах

Родами их называют, когда они настолько общи, что простираются на другие идеи, также общие. Так, например, четырехугольник служит родом по отношению к параллелограмму и трапеции; субстанция — род по отношению к протяженной субстанции, называемой телом, и мыслящей субстанции, называемой духом.

О виде

Те общие идеи, которые подчинены одной, более общей идее, называются видами; например, параллелограмм и трапеция — виды четырехугольника, тело и дух — виды субстанции.

Таким образом, одна и та же идея может быть родом в сравнении с идеями, на которые она простирается, и видом в сравнении с другой, более общей идеей. Например, тело является родом по отношению к одушевленному и неодушевленному телу и видом по отношению к субстанции; четырехугольник, будучи родом по отношению к параллелограмму и трапеции, является видом по отношению к фигуре.

Но есть и другое понятие вида; оно соответствует лишь тем идеям, которые не могут быть родами. Это тот случай, когда идея имеет под собой только индивидуумы и единичные вещи: например, круг имеет под собой толь-

ко единичные круги, ибо все они принадлежат к одному виду. Такую идею называют последним видом, *species infima*.

Есть также и род, который никоим образом не может быть видом, а именно высший из всех родов, и неважно, является ли таковым бытие или субстанция; этот вопрос относится скорее к метафизике, нежели к логике.

Я сказал, что общие идеи, представляющие нам свои объекты как вещи, называются родами либо видами, ибо нет необходимости в том, чтобы объекты этих идей действительно были вещами и субстанциями, — достаточно, чтобы мы рассматривали их как вещи, т. е. если это модусы, соотносили их не с субстанциями, а с другими идеями модусов, более или менее общими по сравнению с ними. Так, например, фигура, которая есть лишь модус по отношению к телу, обладающему фигурой, является родом по отношению к криволинейным и прямолинейным фигурам.

И наоборот, если идеи представляют нам объекты как модифицированные вещи и обозначаются прилагательными, или соозначающими терминами, и если их связывают с субстанциями, которые эти соозначающие термины обозначают прямо, но смутно, то независимо от того, обозначают ли данные соозначающие термины сущностные атрибуты, которые в действительности суть не что иное, как сама вещь, или же они обозначают подлинные модусы, эти идеи называют не видами или родами, а либо *видовыми отличиями*, либо *собственными признаками*, либо *случайными признаками*.

Их называют *видовыми отличиями*, когда объект этих идей — сущностный атрибут, отделяющий один вид от другого, например, «протяженный», «обладающий весом», «разумный».

Их называют *собственными признаками*, когда их объект — атрибут, который в действительности принадлежит к сущности вещи, но не является первым атрибутом, рассматриваемым в этой сущности, а только сопутствует первому, как, например, «делимый», «бессмертный», «восприимчивый к знанию».

Их называют *общими случайными признаками*, когда их объект — подлинный модус, который можно отделить, по крайней мере мысленно, от вещи, случайным призна-

ком коей он именуется, не упичтожив в нашем уме идею данной вещи; например, «круглый», «твердый», «справедливый», «благоразумный». Все это надо изложить подробнее.

О видовом отличии

Когда род имеет два вида, идея каждого вида необходимо должна содержать в себе нечто, что не содержится в идее рода. Иначе, если бы каждая из этих двух идей содержала только то, что заключено в роде, это и был бы род, а так как род подходит к каждому виду, то каждый вид подходил бы к другому. Таким образом, первый существенный атрибут, который содержится во всяком виде сверх того, что заключает в себе род, называется видовым отличием, а наша идея этого атрибута есть общая идея, ибо одна и та же идея может представлять нам данное отличие везде, где мы его находим, т. е. во всех низших [субъектах] данного вида.

Пример. Тело и дух суть два вида субстанции. Следовательно, необходимо, чтобы в идее тела было нечто сверх того, что есть в идее субстанции, и точно так же — в идее духа. Первое, что мы видим сверх этого в теле, — протяженность, а в духе — мышление. Таким образом, видовым отличием тела будет протяженность, а духа — мышление; иными словами, тело — протяженная субстанция, а дух — мыслящая.

Из этого явствует, во-первых, что видовое отличие имеет отношение как к роду, который оно делит на части, так и к виду, который оно полагает и образует, составляя основную часть того, что заключено в идее вида с точки зрения содержания. Отсюда следует, что всякий вид может быть назван или одним словом — например, «дух», «тело», или сочетанием двух слов, а именно обозначающего род и обозначающего видовое отличие, что называют определением, — например, «мыслящая субстанция», «протяженная субстанция».

Во-вторых, из этого явствует, что, поскольку видовое отличие полагает вид и отделяет его от других видов, оно должно иметь тот же объем, что и вид, и, таким образом, необходимо, чтобы они сказывались друг о друге, например: «Все, что мыслит, есть дух» и «Все, что есть дух, мыслит».

Однако довольно часто бывает, что в вещах не обнаруживается никакого атрибута, который был бы присущ (convenne) всему данному виду и только данному виду; тогда соединяют несколько атрибутов, совокупность которых содержится только в этом виде, составляя его отличие. Так, платоники, считавшие демонов, как и человека, разумными живыми существами, не признавали видовое отличие «разумный» взаимозаменяемым по отношению к «человеку»²⁷ и поэтому добавляли к нему другое — «смертный»; это последнее не является взаимозаменяемым по отношению к «человеку», поскольку оно присуще и животным, но оба вместе присущи только человеку. То же самое мы делаем при образовании идей большей части животных.

Наконец, надо заметить, что нет необходимости в том, чтобы оба видовых отличия, которые делают род на части, всегда были положительными, — достаточно, чтобы положительным было одно из них. Например, два человека отличны друг от друга, если у одного есть поща, а у другого нет, хотя бы тот, у кого нет пощи, не обладал ничем таким, чего не было бы у другого. Иги, например, человек в общем отличается от зверя тем, что человек есть животное, наделенное умом, *animal mente praeditum*, а зверь есть просто животное, *animal merum*. Ибо идея зверя в общем не включает в себе ничего положительного, чего не было бы в человеке; с ней соединяют лишь отрицание того, что есть в человеке, а именно ума. Так что все различие между идеей животного и идеей зверя состоит в том, что идея животного не включает в своем содержании мышления, но и не исключает его и даже имеет его в своем объеме, поскольку оно присуще мыслящему животному, тогда как идея зверя исключает его из своего содержания и, таким образом, не подходит к мыслящему животному.

О собственном признаке

Если мы нашли отличие, полагающее вид, т. е. основной сущностный атрибут, отделяющий его от всех других видов, и при ближайшем рассмотрении сущности данного вида находим еще какой-то атрибут, который необходимо связан с первым и, следовательно, присущ всему этому виду и только этому виду, *omni et soli*, мы называем

его свойством (*propriété*) п, так как он обозначен соотвечающим термином, относим его к виду в качестве собственного признака. А поскольку он присущ также всем низшим [субъектам] данного вида и одна и та же идея его, однажды образованная, может представлять это свойство везде, где его обнаруживают, собственный признак рассматривается как четвертый из общих и всеобщих терминов.

Пример. Иметь прямой угол — сущностное видовое отличие прямоугольного треугольника. А так как необходимым сопутствующим признаком прямого угла является то, что квадрат противолежащей стороны равен квадратам двух сторон, его заключающих, то равенство этих квадратов рассматривается как свойство прямоугольного треугольника, которое присуще всем прямоугольным треугольникам и только им одним.

Но иногда выражение «собственный признак» употребляли в более широком смысле и различали четыре вида собственных признаков²⁸.

1-й — тот, который мы сейчас описали: *quod convenit omni, et soli, et semper*²⁹; например, собственным признаком всякого круга и только круга, причем постоянным признаком, служит равенство линий, проведенных от центра к окружности.

2-й — *quod convenit omni, sed non soli*³⁰; так, мы говорим, что собственный признак протяжения — быть делимым, ибо всякое протяжение можно разделить на части, хотя длительность, число и сила тоже делимы.

3-й — *quod convenit soli, sed non omni*³¹; например, только человек может быть врачом или философом, хотя не все люди являются таковыми.

4-й — *quod convenit omni et soli, sed non semper*³²; сюда относят, к примеру, поседение, *canescere*, что присуще всем людям и единственно лишь людям, но только в старости.

О случайном признаке

Как мы уже сказали во II главе, модусом называют то, что по природе своей может существовать только в субстанции и не связано необходимым образом с идеей вещи, так что вполне можно помыслить вещь, не мысля модус, как, например, вполне можно помыслить человека, не мысля его благоразумным, но нельзя помыслить благо-

разумие, не мысля в то же время человека или какое-нибудь другое наделенное умом существо, отличающееся благоразумием.

Так вот, когда соединяют смутную и неопределенную идею субстанции и отчетливую идею какого-либо модуса, эта последняя способна представлять все вещи, в которых есть данный модус, например, идея благоразумного — всех благоразумных людей, идея круглого — все круглые тела; эта идея, выраженная соотначающим термином — *благоразумный, круглый*, и составляет пятую универсалию, получившую название случайного признака, поскольку она не существенна для вещи, к которой ее относят. Ибо если бы она была для нее существенной, она являлась бы видовым отличием или собственным признаком.

Но здесь следует отметить, что, когда рассматривают две субстанции вместе, можно, как мы уже сказали, принять одну из них за модус другой. Так, одетый человек может рассматриваться как некое целое, состоящее из самого человека и его одежды; но быть одетым — по отношению к этому человеку, как его рассматривают, только модус, или способ бытия, хотя его одежды относятся к субстанциям. Поэтому «быть одетым» — это только пятая универсалия.

Мы привели более чем достаточно сведений о пяти универсалиях, о которых столь пространно рассуждают схоластики. Ибо немного пользы знать, что есть роды, виды, видовые отличия, собственные и случайные признаки, но важно распознавать истинные роды вещей, истинные виды каждого рода, их истинные отличия и свойства, а также случайные признаки, которые к ним подходят. На это мы сможем пролить некоторый свет в следующих главах, но прежде скажем о сложных терминах.

Глава VIII

О СЛОЖНЫХ ТЕРМИНАХ; ОБ ИХ ОБЩНОСТИ И ЧАСТНОСТИ

Иногда к термину присоединяют какие-то другие термины и они образуют в нашем уме совокупную идею, относительно которой можно утверждать или отрицать то, чего мы не могли бы утверждать или отрицать относительно каждого из этих терминов в отдельности. К при-

меру, *благоразумный человек; прозрачное тело; Александр, сын Филиппа* — сложные (complexes) термины.

Такое прибавление иногда делается посредством относительного местоимения, например: *тело, которое прозрачно; Александр, который был сыном Филиппа; папа, который является наместником Иисуса Христа.*

Можно даже сказать, что, если это относительное местоимение и не всегда выражено, оно всегда так или иначе подразумевается, потому что при желании его могут выразить, не изменив предложения.

Ибо все равно, сказать ли «прозрачное тело» или «тело, которое прозрачно».

В сложных терминах примечательно еще то, что прибавление к термину бывает двух видов: первый можно назвать *описанием* (explication), второй — *ограничением* (détermination).

Прибавление следует называть *описанием*, когда в нем всего лишь развертывается то, что было заключено в содержании идеи, выраженной первым термином, или по крайней мере то, что подходит к ней как один из ее случайных признаков, если только это подходит к ней в общем и во всем ее объеме, как, например, если я говорю: *человек, который есть животное, наделенное разумом, или человек, который по природе своей стремится обрести счастье, или человек, который смертен.* Подобные прибавления — не более чем описания, потому что они не вносят никаких изменений в идею, выражаемую словом «человек» и не сужают ее так, чтобы она обозначала только часть людей, а всего лишь указывают на то, что подходит ко всем людям.

Все прибавления, какие делают к именам, отчетливо обозначающим индивидуум, относятся к этому виду, например: *Париж, который является самым большим городом Европы; Юлий Цезарь, который был величайшим в мире полководцем; Аристотель, князь философов; Людовик XV, король Франции.* Ведь отчетливо выраженные индивидуальные термины всегда берутся во всем своем объеме, так как они предельно ограничены.

Другой вид прибавления, который можно назвать *ограничением*, — тот, когда прибавляемое к родовому слову сужает его значение и оно уже не берется как родовое слово во всем его объеме, а обозначает только часть этого объема, как, например, если я говорю: *прозрачные те-*

ла, ученые люди, разумное животное. Эти прибавления представляют собой не описания, а ограничения, ибо они сужают объем первого термина так, что слово «тело» обозначает уже только часть тел, слово «человек» — только часть людей, «животное» — часть животных.

Такие прибавления иногда делают родовое слово индивидуальным, а именно когда к нему прибавляют индивидуальные обстоятельства. Например, когда я говорю *нынешний папа*, это ограничивает родовое слово «папа» до одного-единственного человека — Бенедикта XIV.

Кроме названных, можно выделить еще два вида сложных терминов: одни являются сложными в выражении, другие — по смыслу.

Первые суть те, в которых прибавление выражено; таковы все термины, приведенные выше в качестве примеров.

Вторые — те, в которых один из терминов не выражен, а только подразумевается. Например, когда мы, находясь во Франции, говорим *король*, это термин, сложный по смыслу, потому что, произнося слово «король», мы держим в уме не только родовую идею, соответствующую этому слову, — мы присоединяем к ней мысленно идею Людовика XV, нынешнего короля Франции. В обыденной речи встречается очень много терминов, сложных по смыслу; примером может служить слово *господин*³³, как оно употребляется в каждом семействе.

Есть даже слова, сложные в выражении относительно какой-то одной вещи и одновременно сложные по смыслу относительно других вещей. Например, когда говорят *князь философ*, это термин, сложный в выражении, поскольку слово «князь» ограничено словом «философ»; но по отношению к Аристотелю, называемому так в школах, он является сложным лишь по смыслу, поскольку идея Аристотеля лишь подразумевается: она не выражена никаким звуком, который бы ее вызывал.

Все созначающие термины, или прилагательные, суть либо части сложного термина — когда существительное, к которому они относятся, выражено, либо термины, сложные по смыслу, — когда оно подразумевается. Потому что, как было сказано во II главе, созначающие термины прямо, хотя и более смутно, обозначают субъект и косвенно, хотя и более отчетливо, — форму, или модус. И таким образом, этот субъект есть только весьма общая

и весьма смутная идея, иногда некоего существа, иногда какого-то тела, обычно ограниченная соединенной с нею идеей формы; например, *album* означает вещь, обладающую белизной, что ограничивает смутную идею вещи так, что она представляет только те вещи, которые обладают этим качеством.

Но что еще примечательно в сложных терминах — это то, что среди них есть термины, в действительности ограниченные до одного индивидуума и все же сохраняющие известную неоднозначную общность, которой можно дать название «неоднозначность вследствие заблуждения»; ибо, пребывая в согласии относительно того, что некоторый термин обозначает одну-единственную вещь, люди, не зная толком, какова же в действительности эта единственная вещь, применяют его одни — к одному, другие — к другому, так что подобные термины необходимо дополнительно ограничивать или различными обстоятельствами, или самым ходом рассуждения, с тем чтобы уточнить их значение.

Так, слово *истинная религия*³⁴ обозначает одну-единственную религию, а именно католическую, ибо только она является истинной. Но оттого что каждый народ и каждая секта истинной признают только свою религию, это слово в устах людей весьма многозначно, хотя и вследствие заблуждения. И если мы читаем у историка, что некий государь был ревнителем истинной религии, мы не можем сказать, что он под этим понимает, если не знаем, какую религию он исповедовал. Ведь если он протестант, это означало бы протестантскую религию; если бы так говорил о своем правителе араб-магометанин, это означало бы магометанство; и мы не могли бы сделать вывод, что речь идет о католической религии, если бы не знали, что этот историк был католиком.

Сложные термины, неоднозначные вследствие заблуждения, — это в основном те, что заключают в себе качества, о которых судят не чувства, а один лишь разум и относительно которых люди легко расходятся во мнениях.

Если я, к примеру, говорю: «В армию Мария набирали людей ростом не менее шести футов», то сложный термин «человек ростом не менее шести футов» не может быть неоднозначным вследствие заблуждения, так как трудно измерить людям рост, чтобы узнать, достигают ли они шести футов. Но если бы сказали, что надо на-

бирать только храбрых людей, термин «храбрые люди» уже мог бы быть неоднозначным вследствие заблуждения, т. е. его могли бы применять к людям, которых считали бы храбрыми, но которые не были бы такими на деле.

Термины, выражающие сравнение, также нередко бывают неоднозначными вследствие заблуждения: *самый крупный геометр Парижа, самый ученый человек, самый искусный, самый богатый*. Хотя подобные термины ограничены индивидуальными обстоятельствами — ведь только один человек является самым крупным геометром Парижа, — тем не менее такое слово легко может быть применено к нескольким лицам, несмотря на то что в действительности оно подходит только к одному человеку; ибо вполне естественно, что мнения у людей могут разделиться и каждый назовет подобным именем того, кто, на его взгляд, обладает превосходством над другими.

Слова *точка зрения автора, учение автора о таком-то предмете* тоже из этого числа, в особенности когда автор не настолько ясен, чтобы не возникало споров о том, каково было его мнение. Подобные споры, как мы видим, каждодневно ведут философы по поводу мнений Аристотеля, и каждый тянет его на свою сторону. Ибо, хотя у Аристотеля была одна-единственная точка зрения по тому или иному вопросу, понимается она по-разному, и поэтому слова *мнение Аристотеля* неоднозначны вследствие заблуждения; ведь каждый называет мнением Аристотеля то, что он сам приписывает за его подлинное мнение, и, таким образом, поскольку один понимает одно, а другой — другое, слова «мнение Аристотеля по такому-то вопросу», сколь бы индивидуальными они ни были сами по себе, могут относиться ко многим вещам, а именно ко всем тем различным мнениям, которые ему приписали, и в устах каждого человека они будут обозначать то, что представляется ему мнением названного философа.

Но чтобы лучше понять, в чем состоит неоднозначность терминов, которые мы назвали неоднозначными вследствие заблуждения, надо отметить, что эти слова — созначающие или явно, или по смыслу³⁵. А в созначающих словах, как мы уже сказали, должно принимать во внимание субъект, выраженный прямо, по смутно, и форму, или модус, выраженную хотя и косвенно, но от-

четливо. Например, «белое» смутно обозначает тело и отчетливо — белизну; «мнение Аристотеля» смутно обозначает какое-то мнение, какую-то мысль, какое-то учение и отчетливо — отношение этой мысли к Аристотелю, коему она приписывается.

Так вот, когда соозначающие слова оказываются неоднозначными, это обусловлено не самой формой, или модусом, которая в силу своей отчетливости неизменна. Причиной этому и не смутность субъекта, когда он остается смутным. Ведь, к примеру, слово *князь философ* не может быть неоднозначным, пока идею князя философов не приложат к какому-либо ясно мыслимому индивидууму. Неоднозначность обусловлена единственно тем, что ум вместо смутного субъекта часто подставляет отчетливый и определенный субъект, к которому он относит форму и модус. Ибо, расходясь во мнениях, люди могут приписать какое-то качество разным лицам и затем именовать их обозначающим это качество словом, которое, как они полагают, к ним подходит; так, например, прежде под князем философов разумели Платона, а ныне разумеют Аристотеля.

Слово «истинная религия», если оно не соединено с отчетливой идеей какой-либо частной религии и обозначаемая им идея остается смутной, отнюдь не многозначно, так как оно обозначает только то, что действительно представляет собой истинную религию. Но когда ум соединяет эту идею истинной религии с отчетливой идеей определенного, ясно мыслимого культа, это слово становится весьма многозначным и обозначает у каждого народа тот культ, который он принимает за истинный.

То же и со словами *мнение такого-то философа относительно такого-то предмета*. Если с ними связывают одну лишь общую идею, они только в общем обозначают учение, изложенное этим философом относительно данного предмета, например, то, что утверждал Аристотель о природе нашей души: *id quod sensit talis scriptor*³⁶. И когда это *id*, т. е. это «учение», не прилагается к какой-либо отчетливой идее и обозначаемая им идея остается смутной, рассматриваемые слова несколько не многозначны; но когда вместо этого смутного *id*, этого смутно мыслимого учения, ум подставляет какое-либо определенное учение, какой-либо определенный субъект, тогда, поскольку подставляемые идеи могут быть различ-

ными, данный термин оказывается неоднозначным. Так, «мнение Аристотеля относительно природы нашей души» — слово, имеющее разные значения в устах Помпонаци, утверждающего, что Аристотель считал душу смертной³⁷, и в устах некоторых других толкователей этого философа, напротив, утверждающих, что подобно своим учителям, Платону и Сократу, он считал ее бессмертной. Поэтому слова такого рода нередко могут обозначать вещь, к которой данная форма, косвенно выраженная, не подходит. К примеру, если предположить, что Филипп на самом деле не был отцом Александра, как это хотел внушить сам Александр³⁸, то слово *сын Филиппа*, которое обозначает в общем того, кто рожден Филиппом, примененное вследствие заблуждения к Александру, будет обозначать человека, на самом деле не являющегося сыном Филиппа.

Слово *смысл Писания*, примененное еретиком к заблуждению, противоречащему Писанию, будет обозначать в его устах это заблуждение, которое он почтет за смысл Писания и соответственно назовет смыслом Писания. Поэтому кальвинисты не становятся в большей мере католиками от своих уверений, что они следуют только слову Божию. Ибо выражение *слово Божие* обозначает в их устах все те заблуждения, которые они ошибочно считают словом Божиим.

Глава IX

О ЯСНОСТИ И ОТЧЕТЛИВОСТИ ИДЕЙ И ОБ ИХ ТЕМНОТЕ И СМУТНОСТИ (CONFUSION)

В идее мы можем отличать ясность от отчетливости и темноту от смутности. Ибо можно сказать, что идея нам ясна, когда она производит на нас сильное впечатление, хотя бы она и не была отчетливой. Например, идея боли производит на нас очень сильное впечатление и поэтому может быть названа ясной, и тем не менее она весьма смутна, так как она представляет нам боль находящейся в пораненной руке, хотя на самом деле боль находится лишь в нашем уме.

Но в то же время можно сказать, что всякая идея отчетлива постольку, поскольку она ясна, и что темнота

идей происходит лишь от их смутности; например, в случае боли само ощущение, которое мы испытываем, ясно и отчетливо, а то, что смутно, — а именно будто это ощущение находится у нас в руке, — для нас отнюдь не ясно.

Итак, мы будем рассматривать ясность и отчетливость идей как одно и то же. Нам очень важно разобраться, почему одни идеи ясны, а другие темны.

Но это лучше всего показать на примерах, поэтому мы перечислим основные как из наших ясных и отчетливых, так и из смутных и темных идей.

Имеющаяся у каждого идея самого себя как мыслящей вещи весьма ясна; ясны также идеи всего, что неразрывно связано с мышлением, как-то: суждение, умозаключение, сомнение, воление, желание, чувствование, воображение.

Мы обладаем, далее, очень ясными идеями протяженной субстанции и того, что ей присуще, как-то: фигура, движение, покой. Ибо, хотя мы способны вообразить, что не существует никакого тела и никакой фигуры, чего мы не в состоянии вообразить в отношении мыслящей субстанции, доколе мы мыслим, мы, однако, не можем утаить от себя, что ясно мыслим протяженность и фигуру.

Столь же ясно мыслим мы бытие, существование, длительность, порядок, число, если только мы полагаем, что длительность всякой вещи есть модус, или способ, каким мы рассматриваем эту вещь постольку, поскольку она продолжает существовать, и что подобным же образом порядок и число в действительности не отличаются от упорядоченных и счислимых вещей³⁹.

Все приведенные сейчас идеи настолько ясны, что, когда мы не довольствуемся теми идеями, которые образуются у нас сами собой, и пытаемся их разъяснить, мы их часто, наоборот, затемняем.

Можно также сказать, что идея Бога, которой мы обладаем в этой жизни, в известном смысле ясна, хотя она темна в другом смысле и весьма несовершенна.

Она ясна, потому что ее достаточно, чтобы мы могли усмотреть в Боге большое число атрибутов, относительно которых мы уверены, что они присущи одному лишь Богу; однако она темна в сравнении с той идеей Бога, какой обладают блаженные на небесах, и несовершенна в том смысле, что наш ум по причине своей конечности

способен мыслить бескопечный объект лишь весьма несовершенным образом. Но совершенство и ясность идеи — это разные свойства. Идея совершенна, когда она представляет нам все, что есть в ее объекте; ясна же она, когда представляет нам столько признаков объекта, что мы можем помыслить его ясно и отчетливо.

К смутным и темным идеям относятся имеющиеся у нас идеи чувственных качеств: цветов, звуков, запахов, вкусов, холода, тепла, тяжести и т. д., наших влечений, голода, жажды, телесной боли и т. д.⁴⁰ А смутны они по следующей причине.

Так как прежде, чем мы стали взрослыми, все мы были детьми и на нас воздействовали внешние предметы, вызывавшие у нас в душе через впечатления, которые они оставляли в нашем теле, различные ощущения, душа заметила, что эти ощущения не зависят от ее воли, а возникают в ней только по поводу (à l'occasion de) определенных тел: например, ощущение тепла появляется у нее вблизи огня. Но она не удовольствовалась заключением о существовании вонне чего-то, что служит причиной этих ощущений (в чем она не ошиблась бы), а возомнила, будто в предметах есть нечто совершенно подобное ее ощущениям, или идеям, по поводу этих предметов. Исходя из этого, она образовала соответствующие идеи, перенесла ощущения тепла, цвета и т. п. в самые вещи, находящиеся вонне. Так появились наши идеи чувственных качеств — темные и смутные, ибо душа прибавила эти ложные суждения к тому, что ей внушила природа.

И так как идеи чувственных качеств не даны нам от природы, а являются произвольными, с ними поступили весьма своеобразно. Хотя тепло и жжение суть только два ощущения — более слабое и более сильное, тепло поместили в огонь и стали говорить, что в огне есть тепло, а жжение, или боль, которую испытывают, когда подходят к огню слишком близко, в огонь не поместили и никто не говорит, что в огне есть боль.

Но если люди поняли, что боль не находится в огне, обжигающем руку, то, может быть, они ошибаются и полагают, что она находится в руке, обжигаемой огнем; ведь если вдуматься, она находится лишь в духе, хотя и возникает по поводу того, что происходит в руке, ибо телесная боль есть нечто иное, как чувство отвращения,

испытываемое душой к некоему движению, противоположному природному устройству ее тела.

Это признавали не только некоторые древние философы, например киренаики⁴¹, но также и святой Августин в разных местах своих сочинений. Боли, называемые телесными, говорит он в XIV книге «Града Божия», гл. XV, испытывает не тело, но душа, пребывающая в теле, а тело только служит их причиной: *Dolores qui dicuntur carnis, animae sunt in carne, et ex carne*. Ибо, прибавляет он, боль тела есть не что иное, как огорчение души из-за своего тела и ее сопротивление тому, что происходит в теле, так же как боль души, называемая тоской, есть сопротивление души тому, что совершается вопреки нашей воле: *Dolor carnis tantummodo offensio est animae ex carne, et quaedam ab ejus passione dissensio, sicut animae dolor, quae tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus, quae nobis nolentibus acciderunt*.

В VII книге толкований на «Бытие», гл. XIX, болью названо отвращение, которое испытывает душа, видя, что деятельности, посредством коей она управляет телом, препятствует случившееся в нем расстройство: *Cum afflictiones corporis moleste sentit (anima) actionem suam qua illi regendo adest, turbato ejus temperamento impediri offenditur, et haec offensio dolor vocatur*⁴².

И действительно, что боль, называемая телесной, находится в душе, а не в теле, видно из того, что вещи, которые причиняют нам боль, когда мы о них думаем, не вызывают у нас никакой боли, когда наш ум поглощен чем-то другим. Примером может служить тот калмыцкий пресвитер, о котором говорит святой Августин в XIV книге «Града Божия», гл. XXIV: при желании он становился до такой степени бесчувственным, что был как мертвый и ничего не чувствовал не только когда его щипали или кололи, но даже когда его жгли огнем: *qui quando ei placebat ad imitatas quasi lamentantis hominis voces, ita se auferebat a sensibus, et jacebat simillimus mortuo, ut non solum vellicantes atque pungentes minime sentiret, sed aliquando etiam igne ureretur admoto, sine ullo doloris sensu, nisi postmodum ex vulnere*⁴³.

В добавление к сказанному надо заметить, что не само по себе опасное положение руки и не движение, вызываемое в ней жжением, служат причиной того, что душа чувствует боль, — нужно, чтобы это движение сообще-

лось в мозг через посредство тончайших ниточек, которые, словно в трубках, заключены в червах, протянутых наподобие тоненьких веревочек от мозга к руке и к другим частям тела, так что нельзя затронуть эти тончайшие ниточки, не затронув и ту часть мозга, где они берут начало. Вот отчего если какая-нибудь преграда помешает тому, чтобы эти ниточки нервов сообщили свое движение в мозг, как это бывает при параличе, то человек может видеть, как ему режут и жгут руку, и не чувствовать боли. И наоборот, хотя это кажется весьма странным, можно чувствовать то, что называют болью в руке, не имея руки, как очень часто бывает с теми, у кого отнята рука. Ведь ниточки нервов, тянувшиеся от руки к мозгу, будучи приведены в движение каким-то течением, направленным к локтю, где они оканчиваются, если рука отнята по локоть, могут раздражать (tíger) ту часть мозга, с которой они связаны, точно так же, как они раздражали ее, когда тянулись до кисти, — так конец веревки можно привести в движение, дергая ее за другой конец или за середину⁴⁴. Поэтому душа в подобных случаях чувствует такую же боль, как и при наличии руки, ибо она направляет свое внимание на то место, откуда обыкновенно исходило это движение в мозге, — так видимое в зеркале кажется нам находящимся в том месте, где оно находилось бы, если бы мы видели его через посредство прямых лучей, ибо мы обычно видим вещи именно таким образом.

Отсюда ясно, что душа, отделенная от тела, вполне может испытывать муки в огне ада или чистилища, чувствуя такую же боль, какую чувствует человек, когда его жгут, ибо даже тогда, когда она пребывала в теле, боль от жжения находилась в ней самой, а не в теле и была не чем иным, как печальной мыслью, которая возникла в ней по поводу того, что происходило в теле, с коим ее соединил Бог. Почему же мы не можем помыслить, что Бог установил такое соответствие между определенной частью материи и духом, что движение этой материи служит поводом к тому, чтобы в духе возникали огорчительные мысли, как это и происходит с нашей душой при телесной боли?

Но вернемся к смутным идеям. Идея тяжести, которая кажется такой ясной, не менее смутна, чем другие названные выше идеи. Дети, видя, что камни и другие

предметы падают вниз, лишь только их выпускают из рук, образовали идею падающего предмета, каковая идея естественна и истинна, и, сверх того, идею некоей причины этого падения, также истинную. Но поскольку они не видели ничего, кроме камня, и от их взора было скрыто, что его толкает, они сделали поспешный вывод, что того, чего они не видят, не существует и, значит, камень падает сам по себе, благодаря заключенному в нем внутреннему началу, без посредства какой-либо другой вещи, толкающей его вниз⁴⁵. С этой смутной идеей, порожденной одним только заблуждением, они и связали имена «тяжесть» и «вес».

При этом они вынесли совершенно разные суждения о вещах, относительно которых должны были рассуждать одинаково. Ибо они наблюдали не только камни, движущиеся вниз, по направлению к земле, но и соломинки,двигающиеся по направлению к янтарию, и куски железа или стали,двигающиеся по направлению к магниту. Следовательно, у них было такое же основание приписать соломинкам или железу свойство устремляться к янтарию или магниту, что и камням — свойство устремляться к земле. Однако они этого не сделали, а приписали янтарию свойство притягивать соломинки, а магниту — свойство притягивать железо и назвали их притягивающими способностями, как будто они не могли бы приписать земле свойство притягивать тела, обладающие весом. Но, как бы то ни было, эти притягивающие способности, равно как и тяжесть, порождены только ложным умозаключением, в силу которого стали думать, будто железо должно притягивать магнит, раз не видно ничего, что толкало бы магнит к железу, хотя невозможно себе представить, чтобы одно тело могло притягивать другое, если бы само притягивающее тело не приходило в движение и если бы притягиваемое тело не было с ним как-то соединено.

К ложным суждениям нашего детства следует отнести и ту идею, которая представляет нам твердые и тяжелые предметы более материальными и более плотными, нежели вещи легкие и воздушные; так, мы думаем, будто в ларце, полном золота, материи больше, чем в том, который заполнен одним воздухом. Идея эта возникла оттого, что в детстве мы судили обо всех внешних вещах исключительно по их воздействию на наши чувства, и, таким образом, поскольку твердые и тяжелые тела действовали

на нас гораздо сильнее, чем тела легкие и воздушные, мы вообразили, будто они содержат в себе больше материи, между тем как разум должен был подсказать нам, что, коль скоро всякая частица материи всегда занимает лишь свое место, равное пространство всегда заполнено одинаковым количеством материи⁴⁶.

Так что в сосуде объемом в кубический фут, когда он наполнен золотом, содержится не больше материи, нежели тогда, когда он заполнен воздухом, и, более того, будучи заполнен воздухом, он содержит в некотором смысле даже больше плотной материи — по причине, которую нам пришлось бы слишком долго объяснять.

Можно сказать, что именно такое представление породило все сумасбродные мнения тех, кто вообразил, будто наша душа есть или тончайший воздух, состоящий из атомов (у Демокрита и Эпикура), или воспламененный воздух (у стоиков), или частица небесного света (у древних манихеев и даже у нашего современника Флада), или легкое веяние (у социниан). Ведь никому из этих людей и в голову бы не пришло, что камень, дерево, грязь способны мыслить, и поэтому Цицерон, который, подобно стоикам, утверждает, что наша душа есть тончайший огонь, в то же время отвергает как несносный вздор представление, будто она состоит из земли или из грубого воздуха: *Quid enim, obsecro te, terra-ne tibi aut hoc nebuloso, aut caliginoso coelo, sata aut concreta esse videtur tanta vis memoria?*⁴⁷ Однако все они убеждены, что, утончая материю, они сделают ее менее вещественной, менее грубой и менее телесной и в конце концов она станет способной к мышлению, — смехотворное представление, ибо одна материя является более тонкой, чем другая, только в том смысле, что, будучи разделена на более мелкие и более подвижные частицы, она, с одной стороны, оказывает меньшее сопротивление другим телам, а с другой — легче проникает в их поры. Но, разделенная или не разделенная, подвижная или не подвижная, она не перестает быть материей и не становится ни менее телесной, ни более способной к мышлению; ибо невозможно вообразить, чтобы существовала какая-либо связь между движением или формой материи, тонкой ли или грубой, и мышлением и чтобы материя, которая не мыслила, когда она пребывала в состоянии покоя, как, например, земля, или в состоянии умеренного движения,

как, например, вода, могла достичь самосознания, если бы ее сильнее взрыхлили или же вскипятили лишних три-четыре раза.

Все это можно было бы изложить гораздо более пространно, но сказанного достаточно, чтобы стали понятны все прочие смутные идеи, так как почти все они образованы подобно тем, о которых мы здесь говорили.

Против этого зла есть только одно средство — отрешиться от предубеждений детства и основывать свое мнение относительно любого предмета, доступного нашему разуму, не на том суждении, какое мы вынесли о нем когда-то, а на том, какое мы выносим теперь. Таким образом мы ограничим себя нашими естественными идеями. От смутных же идей мы оставим только то, что содержится в них ясного, например, что в огне есть нечто, вызывающее у нас ощущение тепла, что все предметы, обладающие тяжестью, движутся вниз, побуждаемые какой-то причиной; и мы не будем делать никаких выводов относительно того, почему огонь вызывает у нас ощущение тепла или какова причина падения камня, если у нас нет ясных доказательств, доставляющих такое знание.

Глава X

НЕКОТОРЫЕ ПРИМЕРЫ СМУТНЫХ И ТЕМНЫХ ИДЕЙ, ВЗЯТЫЕ ИЗ ОБЛАСТИ ЭТИКИ

В предыдущей главе мы привели различные примеры смутных идей, которые можно также назвать ложными — по причине, нами указанной; но поскольку все они взяты из физики, бесполезно будет присовокупить к этим примерам некоторые другие, из области этики, ибо ложные идеи, образуемые людьми о благе и зле, представляют неизмеримо большую опасность.

Ложную или истинную, ясную или темную идею составит человек о тяжести, о чувственных качествах, о действиях, о чувствах — от этого он не будет счастливее или несчастнее; и если это сделает его немного более или немного менее ученым, то ни более порядочным, ни более порочным человеком он от этого стать не может. Какого бы мнения мы ни придерживались относительно всех этих вещей, они пребудут для нас неизменными;

их бытие не зависит от нашего знания, а наша жизнь не зависит от познания их бытия. Поэтому нам позволительно надеяться, что мы познаем их в иной жизни, и во всем, что касается мирового порядка, уповать на благость и мудрость того, кто управляет миром.

Но никто не может воздержаться от суждений о хорошем и дурном, ибо на основе таких суждений должно избирать для себя образ действий, подчинять определенным правилам свои поступки, предуготовляя себе вечное блаженство или вечные муки. А так как ложные идеи о хорошем и дурном служат источником превратных суждений, то неизмеримо важнее было бы прилагать усилия к тому, чтобы распознавать их и исправлять, нежели к тому, чтобы пересматривать те идеи, которые мы вследствие поспешных суждений или предубеждений нашего детства образуем о явлениях природы, составляющих предмет одного лишь бесплодного умозрения.

Чтобы выявить все ложные идеи о благе и зле, потребовалось бы написать целую «Этику», мы же хотим привести лишь несколько примеров, дабы показать, каким образом люди их составляют, соединяя различные идеи, в действительности не связанные друг с другом, и создавая тем самым пустые призраки, которыми они нищенски пробавляются всю свою жизнь.

Человек находит в себе идею счастья и несчастья, и эта идея, пока она остается общей,— не ложная и не смутная; он обладает идеями ничтожества, величия, низости, совершенства; он стремится к счастью и бежит несчастий, восхищается совершенством и презирает нищету.

Но прародительский грех, отчуждающий его от Бога, в коем он только и мог бы обрести свое подлинное счастье и с коим он должен был бы связать самую идею счастья, понуждает его соединять эту идею с бесчисленным множеством таких вещей, в которых он жаждет обрести утраченное блаженство; потому он и составил себе неисчислимое множество ложных и темных идей, возмнив, будто все то, чего он алчет, способно его осчастливить, а то, что ему не по нраву, делает его несчастным. После грехопадения человек утратил также истинное величие и истинное совершенство, и чтобы не возненавидеть себя, ему приходится воображать себя не таким, каков он есть

в действительности: он должен избегать всякой мысли о собственной ничтожности и убогости и включать в свою идею о себе самом много такого, что совершенно с нею не связано, дабы она представляла более величественной и возвышенной.

Первое и главное, на что устремлено вожделение, — это чувственное наслаждение, доставляемое некоторыми внешними предметами, и как только душа замечает, что такого рода наслаждение, столь для нее желанное, исходит от определенных вещей, она тотчас соединяет с ними идею блага, а с тем, что лишает ее наслаждения, — идею зла. Далее, видя, что богатство и могущество, как правило, дают людям возможность завладеть предметами вожделения, она принимает их за великие блага и почитает людей богатых и знатных счастливыми, а бедных — несчастными, коль скоро они этих благ лишены.

А поскольку в счастье есть известное превосходство, душа никогда не разделяет эти две идеи и непременно находит величие во всех тех, кого она признает счастливыми, и ничтожество — в тех, кого она считает бедными и несчастными. По этой причине к бедным питают презрение, а богатых окружают почетом. Подобные суждения столь несправедливы и ложны, что по мнению святого Фомы именно это почитание богатых и преклонение перед ними так сурово осуждает святой апостол Иаков, когда он воспрещает предоставлять богатым в церковных собраниях более высокие места, нежели бедным⁴⁸. Ибо его слова не могут быть поняты буквально, как воспрещение возлагать известные внешние обязанности не на бедных, а на богатых, потому что установленный в миру порядок, коего религия отнюдь не нарушает, допускает определенные предпочтения, с которыми считались и сами святые. Значит, они, по-видимому, должны быть отнесены к тому внутреннему предпочтению, из-за которого бедных представляют себе как бы стоящими гораздо ниже богатых, а богатых возносят на недосягаемую высоту.

Но хотя такие идеи и проистекающие из них суждения ложны и неразумны, они, однако же, общи всем людям: ведь их порождает вожделение, коим осквернен всякий человек. Поэтому люди не только составляют подобные идеи о богатых, но и передают свои чувства восхищения и преклонения перед ними другим, так что бо-

гатых воображают себе не только наслаждающимися всевозможной роскошью и всевозможными благами, связанными с их положением, но и окруженными ореолом всех тех лестных суждений о них, которые люди усваивают из повседневных разговоров с другими или же выносят сами, исходя из собственного опыта.

Именно этот призрак, эта представляющаяся воображению картина всех почитателей сильных мира сего, столпившихся вокруг их трона и взирающих на них с боязнью, благоговением и сознанием своей незначительности, становится идолом честолюбцев, во имя которого они трудятся всю свою жизнь и подвергают себя стольким опасностям ⁴⁹.

Чтобы стало ясно, что именно к этому они стремятся, именно в этом находят упоение, предположим, что на свете есть только один человек, наделенный разумом, а все остальные существа с человеческим обликом — только статуи, способные двигаться. Так вот, если этот единственный разумный человек, зная, что все эти статуи, внешне ему подобные, полностью лишены разума и мыслей, откроет секрет, с помощью каких пружин можно заставить их двигаться и оказывать ему все те услуги, которые оказывают люди, нетрудно себе представить, что его подчас будут забавлять различные движения, какие он сможет сообщать этим статуям, однако почести, которые они станут воздавать ему по его соизволению, конечно же, не доставят ему никакого удовольствия и не будут льстить его самолюбию. Ему не принесут радости их поклонны; они ему даже наскучат, как скоро наскучат и сами марионетки, и он ограничится тем, что будет принимать от них лишь самые необходимые услуги, не требуя от них большего.

Стало быть, для честолюбцев заманчиво не просто внешнее повиновение людей безотносительно к их мыслям; они хотят повелевать людьми, а не автоматами, им приятно видеть чувства страха, почтения и преклонения, которые они возбуждают в других.

Это показывает, что идея, завладевшая ими, столь же суежна и несостоятельна, сколь и идея, движущая теми, кого называют тицеславными, т. е. теми, кто жадеп до похвал, одобрительных восклицаний, хвалебных речей, званий и прочего в том же роде. Разпятыя они лишь в тех чувствах и суждениях, какие им лестно вызывать,

ибо если тщеславные люди хотят, чтобы другие испытывали к ним чувства любви и уважения за их ученость, красноречие, искусность, доброту, то честолюбивые стремятся вызвать чувства страха, почтения, приниженности перед их величием и внушить соответствующие идеи, так чтобы все представляли их грозными, могущественными, возвышающимися над простыми смертными. Таким образом, и первые и вторые полагают свое счастье в мыслях других, но только мысли предпочитают разные.

Подобные пустые призраки, порожденные ложными суждениями, очень часто подвигают людей на величайшие предприятия и становятся главной целью всей их жизни.

Столь ценная людьми доблесть, побуждающая тех, что слывут храбрецами, без боязни устремляться навстречу величайшим опасностям, часто бывает следствием того, что ум их находится во власти пустых и обманчивых образов. Немногие вонстипу не дорожат жизнью, и те, кто, кажется, с таким бесстрашием встречает смерть лицом к лицу, бросаясь на прорыв или отбивая натиск врага, трепещут так же, как и другие, и часто даже больше других, когда она настигает их в постели. А то великодушные, какое они порой проявляют, объясняется тем, что они живо представляют себе, с одной стороны, насмешки, ожидающие трусов, а с другой — похвалы, достающиеся храбрецам, и этот двойкий призрак, завладевший ими, отворачивает их от мыслей об опасности и смерти.

По этой причине те, у кого больше оснований думать, что они у всех на виду, и кого больше беспокоит, какого мнения о них другие, обнаруживают больше храбрости и великодушия. Так, офицеры обыкновенно мужественнее солдат, дворяне мужественнее людей иного звания: они более чувствительны ко всему, что касается чести, ибо в этом отношении им есть что терять и приобретать. Одни и те же ратные труды, говорил великий полководец, для солдата тяжелее, чем для генерала, потому что на генерала смотрит вся армия, и это его ободряет, тогда как солдату придает мужества только надежда получить скудное вознаграждение и заслужить скромную славу хорошего солдата, часто не распространяющуюся за пределы его роты.

Какую цель преследуют люди, которые строят себе роскошные дома, далеко не соответствующие их положению

нию в обществе и состоянию? Им нужно не просто удобство; все это непомерное великолепие не столько служит им, сколько мешает, и ясно, что если бы они были одни на свете или же знали, что, увидев их дома, все станут относиться к ним с презрением, они никогда не взяли бы на себя такой труд. Стало быть, они хлопочут, имея в виду людей, и притом людей, их одобряющих. Они воображают, что всякий, кто окинет взглядом их дворцы, будет восхищен и почувствует к ним уважение; и вот они представляют себя посреди своих дворцов в окружении толпы людей, которые смотрят на них снизу вверх, почитая их знатными, могущественными, счастливыми, щедрыми. Эта-то идея и руководит ими, заставляя идти на такие траты и вваливать на себя все эти заботы.

Как вы думаете, для чего, выезжая в карете, берут с собой столько лакеев? Вовсе не для того, чтобы пользоваться их услугами, — ведь они скорее стесняются, — а с единственной целью дать понять каждому встречному, что это проезжает чрезвычайно важная особа; мысль о том впечатлении, какое производит на людей столь роскошная карета, льстит тщеславию ее владельца.

Точно так же если разобраться, чем же, собственно, привлекательны все звания, должности и профессии, пользующиеся почетом, мы увидим, что они часто дают людям случай вообразить себе чувства почитания, благоговения, страха и восхищения, которые они внушают другим, и это скрашивает сопряженные с ними труды и тяготы.

И напротив, одиночество томительно для большинства людей оттого, что, не видя других, они не могут знать их суждений и мыслей. Сердце их пребывает пустым и алчущим, будучи лишено этой повседневной пищи и не находя в себе самом, чем себя наполнить. Недаром философы-язычники считали жизнь в одиночестве невыносимой; они прямо говорили, что их мудрец не мог бы обладать всеми телесными и духовными благами, если бы он постоянно жил один и ему некому было бы поведать о своем счастье⁵⁰. Только христианская религия делает одиночество отрадным, ибо, призывая нас отринути суетные идеи, она указывает нам предметы, которые достойны занимать ум и наполнять сердце и не требуют общения с другими людьми.

Надо, однако, заметить, что люди стремятся не просто узнать мысли и мнения других, — они пользаются ими, чтобы возвеличить и возвысить себя в собственных глазах, связывая со своей идеей о себе самих и включая в нее все эти чужие идеи. Глубоко заблуждаясь, они воображают, будто они и впрямь стали значительнее от того, что у них большой дом и ими восхищается много народу, хотя внешние предметы и мысли других людей ничего им не прибавляют и они остаются такими же ничтожными и жалкими, как и были.

Это объясняет, почему для людей приятны многие вещи, в которых, казалось бы, нет ничего, что могло бы их развлечь и прійтись им по душе. В подобных случаях они испытывают удовольствие оттого, что составленная ими идея о себе самих предстает более внушительной из-за какого-нибудь ничего не значащего обстоятельства, которое к ней присоединяется.

Нам доставляет удовольствие рассказывать об опасностях, коим мы подвергались, потому что из этих злоключений каждый выносит представление о себе самом как о человеке благоразумном или же снискавшем особое благоволение Божие. Мы охотно говорим о недугах, от которых нам удалось исцелиться, потому что мы представляем себе достаточно крепкими, чтобы сопротивляться тяжелым болезням.

Мы стараемся одержать верх во всем, даже в азартных играх, где не нужно никакого умения, и даже тогда, когда играем не для выигрыша. Оттого что к своей идее самих себя мы присоединяем идею счастливого челсвека, нам кажется, что судьба остановила на нас свой выбор и что она благосклонна к нам за наши достоинства. Это мнимое счастье мы даже рассматриваем как некое постоянное свойство, дающее право и впредь рассчитывать на удачу. Поэтому есть люди, с которыми игроки садятся играть в паре охотнее, чем с другими, что уж и вовсе смешно, ибо мы, конечно, можем сказать, что человек был счастлив до определенного момента, но вероятность быть счастливым в следующий момент у него несколько не больше, чем у людей, которые были всех несчастнее.

Таким образом, у тех, кого влечет только мпрское, ум обращен лишь на пустые призраки, и те, что слынут самими разумными, так же как и прочие, питаются одними иллюзиями и грезами. Лишь о тех, кто посвятил жизнь

и дела свои вечному, можно сказать, что они обрели подлинную цель, великую и неизменную. Что же до всех остальных, то они прельщаются суетой и ничтожеством и пребывают в плену лжи и обмана.

Глава XI

О ДРУГОЙ ПРИЧИНЕ ПУТАНИЦЫ (CONFUSION) В НАШИХ МЫСЛЯХ И РАССУЖДЕНИЯХ, СОСТОЯЩЕЙ В ТОМ, ЧТО МЫ СВЯЗЫВАЕМ ИХ СО СЛОВАМИ

Как мы уже сказали, вследствие необходимости использовать внешние знаки, для того чтобы нас понимали, мы связываем наши идеи со словами так, что нередко принимаем во внимание скорее слова, а не вещи. Это одна из самых распространенных причин путаницы в наших мыслях и рассуждениях⁵¹.

Ибо следует заметить, что, хотя у людей часто бывают разные идеи об одних и тех же вещах, они обозначают эти идеи при помощи одних и тех же слов; так, например, идея о добродетели, имеющаяся у философа-язычника, не совпадает с идеей теолога, и, однако, они выражают свою идею посредством одного и того же слова.

Далее, одни и те же люди в разном возрасте смотрят на одни и те же вещи по-разному, но они всегда объединяют свои идеи этих вещей под одним именем; поэтому, когда они произносят или слышат это имя, они легко сбиваются, связывая с ним то одну идею, то другую. Например, когда человек стал сознавать, что в нем есть некое начало, благодаря которому он питается и растет, он назвал его *душой* и распространил эту идею на то, что он обнаружил подобного в животных и даже в растениях. Увидев, далее, что он мыслит, он назвал именем *душа* также и заключенное в нем мыслящее начало. Таким образом, из-за этого сходства идей он принял за одно и то же то, что мыслит, и то, благодаря чему питается и растет тело. Точно так же слово «жизнь» распространили на то, что служит причиной действий животного, и на то, что является в нас причиной мышления, а это две совершенно разные вещи.

Равным образом весьма двусмысленны слова *чувства* и *ощущения*, даже когда ими обозначают одно из пяти

телесных чувств. Когда мы пользуемся своими чувствами, например, когда мы что-то видим, в нас обычно происходит следующее. Во-первых, в органах нашего тела, например, в глазе и в мозге, вызываются определенные движения. Во-вторых, эти движения дают душе повод представить себе (*concevoir*) нечто; например, после того как отражение солнечного света каплями дождя вызывает движение в глазе, в душе возникают идеи красного, синего и оранжевого. В-третьих, мы составляем суждение о том, что видим, например, о радуге, к которой мы относим эти цвета и которая представляется нам имеющей определенные размеры и определенную форму и находящейся на определенном расстоянии. Первое из того, что мы перечислили, находится единственно лишь в теле. Последующее возникает только в душе, хотя и по поводу того, что происходит в теле. Но тем не менее под одним словом — *чувство*, *ощущение*, *зрение*, *слух* и т. п. мы понимаем и то, и другое, и третье, хотя это далеко не одно и то же. Когда говорят, что глаз видит, а ухо слышит, это можно понимать только в смысле движения в телесном органе, ибо каждому ясно, что глаз отнюдь не воспринимает воздействующих на него предметов и не выносит о них суждений. И наоборот, мы говорим, что не видели человека, который был у нас перед глазами, если мы этого не сознавали. Слово *видеть* обозначает в данном случае мысль, формирующуюся в душе вслед за тем, что происходит в глазе и мозге. Соответственно этому значению слова «видеть» видит не тело, а душа, как утверждал Платон, а после него Цицерон в следующих словах: *Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea quae videmus. Neque enim est ullus sensus in corpore. Viae quasi quaedam sunt ad oculos, ad aures, ad nares, a sede animi perforatae. Itaque saepe aut cogitatione, aut aliqua vi morbi impediti apertis atque integris et oculis et auribus, nec videmus, nec audimus; ut facile intelligi possit, animum et videre et audire, non eas partes quae quasi fenestrae sunt animi*⁵². Наконец, когда говорят, что чувства ошибаются, как, например, когда мы видим палку в воде переломленной или когда нам кажется, будто солнце имеет в диаметре не более двух футов, то словами «чувства», «зрение», «слух» и т. д. обозначают последнее из того, что мы называли, а именно суждения, прибавляемые нашей душой к вос-

приятням, которые возникают в ней по поводу движений, происходящих в органах тела. Ибо не может быть ошибки или лжи ни во всем том, что происходит в телесном органе, ни в самом восприятии нашей души, которое есть лишь простое схватывание (*appréhension*),— всякая ошибка проистекает, без сомнения, лишь из того, что мы неверно судим, заключая, например, что солнце имеет в диаметре всего два фута, так как по причине его удаленности образ, формирующийся в глубине глаза, приблизительно равен по величине тому, который сформировался бы там от предмета диаметром в два фута, находящегося на расстоянии, более соответствующем нашему обычному способу видения. Но поскольку мы выносим это суждение с детства и так к нему привыкли, что почти безотчетно составляем его в тот самый момент, когда видим солнце, мы приписываем его зрению и говорим, что мы видим предметы маленькими или большими в зависимости от того, на большем или на меньшем расстоянии от нас они находятся, хотя в действительности об их величине судит ум, а не глаз.

Любой язык изобилует подобными словами, которые звучат одинаково, но являются знаками совершенно разных идей.

Однако следует заметить, что, когда неоднозначное слово обозначает две такие вещи, которые не имеют между собой никакой связи и которых люди никогда не смешивают, оно едва ли может ввести кого-нибудь в заблуждение и послужить причиной какой-либо ошибки; так, например, тот, в ком есть хоть немного здравого смысла, не будет обманут неоднозначностью слова *овен*, обозначающего животное и знак Зодиака. Если же неоднозначность проистекает из ошибки, состоящей в том, что люди по небрежности смешали различные идеи, как, например, в слове «душа», преодолеть это заблуждение нелегко. Ведь мы предполагаем, что те, кто ввел в употребление подобные слова, хорошо понимали их смысл, и поэтому часто произносим их, не задумываясь, является ли идея, которую мы с ними связываем, ясной и отчетливой. Мы даже приписываем тому, что обозначаем при помощи одного и то же имени, такие признаки, которые относятся к идеям совершенно несовместимых вещей, не замечая, что смешиваем две разные вещи, называя их одним и тем же именем.

Глава XII

О СРЕДСТВЕ ПРОТИВ ПУТАНИЦЫ,
ВОЗНИКАЮЩЕЙ В НАШИХ МЫСЛЯХ И РАССУЖДЕНИЯХ
ОТ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ (CONFUSION) СЛОВ,—
ГДЕ ГОВОРИТСЯ О НЕОБХОДИМОСТИ
И ПОЛЕЗНОСТИ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ИМЕН,
КОТОРЫМИ МЫ ПОЛЬЗУЕМСЯ,
И О РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ ОПРЕДЕЛЕНИЕМ
ВЕЩЕЙ И ОПРЕДЕЛЕНИЕМ ИМЕН

Лучший способ избежать неопределенности слов, употребляемых в обычных языках, состоит в том, чтобы создать новый язык и пользоваться новыми словами, представляющими только те идеи, с которыми мы хотим их связать. Но для этого нет необходимости вводить новые звуки, поскольку можно использовать те, которые уже находятся в употреблении: мы можем рассматривать их так, как если бы у них не было никакого значения, и придавать им то значение, какое пожелаем, обозначая другими, простыми и однозначными, словами идею, к которой мы хотим их применить. Например, если я хочу доказать, что наша душа бессмертна, то слово «душа», будучи, как показано выше, неоднозначным, может легко внести в мои рассуждения путаницу. Чтобы этого избежать, я буду рассматривать слово «душа» так, как если бы это был звук, которому еще не придали никакого смысла, и стану применять его единственно к тому, что является в нас мыслящим началом, предупредив: *Я называю душой то, что является в нас мыслящим началом.*

Это и есть определение имени, *definitio nominis*, которое геометры применяют с такой пользой; его нужно отличать от определения вещи, *definitio rei*.

В определении вещи — например: *Человек есть разумное животное; время есть мера движения* — за определяемым термином — человек, время — оставляют его обычную идею, о которой утверждают, что в ней содержатся другие идеи — *разумное животное, мера движения*. В определении имени, как мы уже сказали, напротив, рассматривают всего только звук, делая этот звук знаком идеи, обозначаемой другими словами.

Не следует, далее, смешивать то определение имени, о котором мы ведем речь, с тем, о котором говорят неко-

торые философы, понимающие под определением разъяснение того, что означает слово в обычном употреблении или согласно своей этимологии. Об этом мы будем говорить в другом месте⁵³. Здесь же мы рассматриваем только те случаи, когда дающий определение, напротив, хочет, чтобы определяемое слово брали в особом значении, дабы могли правильно понять его мысль, и не думает о том, употребляют ли его другие в таком же смысле.

Отсюда следует, во-первых, что определения имен произвольны, а определения вещей — нет. Ибо всякий звук по природе своей может обозначать любую идею, и поэтому мне позволительно для своего частного употребления, при условии что я предуведомлю других, обозначить тем или иным звуком строго определенную вещь, не смешивая ее ни с какой другой. Совершенно иначе обстоит дело с определениями вещей. Ведь от нашей воли не зависит, чтобы идеи содержали то, что нам хотелось бы, и если мы, желая их определить, включаем в них нечто такое, что в них не содержится, мы с необходимостью впадаем в заблуждение.

Приведу пример одного и другого определения. Если, лишив слово *параллелограмм* его прежнего значения, я применяю его для обозначения треугольника, это вполне допустимо и я не совершаю этим никакой ошибки, при условии что я употребляю данное слово только в таком смысле; и я могу сказать, что параллелограмм имеет три угла, равные двум прямым. Но если, оставив за этим словом его обычное значение и идею, т. е. обозначая им фигуру с параллельными сторонами, я сказал бы, что параллелограмм есть фигура, образованная тремя линиями, это определение относилось бы уже к определениям вещей и было бы совершенно ложным, так как невозможно, чтобы у фигуры, образованной тремя линиями, были параллельные стороны.

Во-вторых, отсюда следует, что определения имен не могут оспариваться, именно потому, что они произвольны. Ибо мы не можем отрицать, что человек установил для звука то самое значение, какое он, по его утверждению, для него установил, или что, уведомив нас, что он будет понимать под этим звуком, он употребляет его именно в таком значении; что же касается определений вещей, то их мы часто вправе оспаривать, поскольку они, как показано выше, могут быть ложными.

В-третьих, отсюда следует, что всякое определение имени, коль скоро его невозможно оспаривать, может быть принято в качестве начала, тогда как определения вещей никоим образом не могут служить началами: они представляют собой, в сущности говоря, положения,— а всякое положение может быть опровергнуто тем, кто найдет в нем неясность, и, следовательно, они, равно как и другие положения, нуждаются в доказательстве и не должны предполагаться истинными, если только они не ясны сами по себе, как, например, аксиомы.

Однако мое утверждение, что определение имени может быть принято в качестве начала, надо пояснить. Это верно лишь постольку, поскольку нельзя оспаривать, что обозначенная идея может быть названа тем именем, которое она получила; но это не дает основания заключать что-либо в пользу этой идеи или полагать, что, раз у нее есть имя, она обозначает нечто реальное. Ибо я могу, например, определить слово *химера* так: «Я называю химерой то, что содержит в себе противоречие», однако отсюда вовсе не будет следовать, что химера есть нечто существующее в действительности. Точно так же если какой-нибудь философ скажет мне: «Я называю тяжестью внутреннее начало, заставляющее камень падать на землю без всякого внешнего толчка»,— я не буду оспаривать это определение, а напротив, охотно его приму, поскольку оно дает мне возможность понять, что хочет сказать мой собеседник, но я стану отрицать, что начало, подразумеваемое им под словом «тяжесть», есть нечто существующее в действительности, ибо в камне нет такого начала.

Я решил это разъяснить, так как в общераспространенной философии в отношении определения допускаются две большие ошибки. Первая заключается в смешении определения вещи с определением имени и в приписывании первому того, что относится только к последнему. Ибо, измыслив сотню определений — не имен, а вещей,— совершенно ложных и отнюдь не выражающих истинной природы вещей и наших естественных идей о них, философы хотят, чтобы эти определения рассматривались как начала, коих никто не должен оспаривать, и если кто-нибудь их опровергает,— а их, безусловно, можно опровергнуть,— они заявляют, что он не заслуживает того, чтобы вести с ним спор.

Вторая ошибка состоит в том, что философы почти никогда не прибегают к определениям, с тем чтобы, закрепив имена за ясно обозначенными идеями, устранили в них неясность; и так как они оставляют имена неопределенными, большая часть их споров — это всего только споры о словах. Вдобавок они используют то, что содержится в смутных идеях ясного и истинного, для обоснования того, что есть в них темного и ложного; это было бы легко заметить, если бы они определили имена⁵⁴. Так, философы обычно думают, что не может быть ничего более ясного, как то, что огонь теплый и что камень обладает тяжестью; отрицать это, считают они, было бы безумием. И в самом деле, пока у них не определены имена, они сумеют убедить в этом каждого; если же мы заставим их дать определения, мы сразу же увидим, будет ли то, чего, по их мнению, нельзя отрицать, ясным или темным. Ибо следует спросить у них, что они понимают под словами «теплый» и «обладающий тяжестью». И если они ответят, что под «теплым» они понимают единственно то, что вызывает в нас ощущение тепла, а под «обладающим тяжестью» — то, что, лишившись опоры, падает вниз, тогда они правы: только безумец станет отрицать, что огонь теплый и что камень обладает тяжестью. Но если они понимают под «теплым» то, в чем есть некое качество, подобное тому, какое мы воображаем, когда ощущаем тепло, а под «обладающим тяжестью» — тело, в котором есть внутреннее начало, заставляющее его двигаться к центру без какого-либо толчка извне, то говорить, что в этом смысле огонь не является теплым и камень не обладает тяжестью, значит отрицать отнюдь не ясное положение, а весьма темное, если не сказать — совершенно ложное; и они сами вынуждены будут с этим согласиться, ибо, хотя и ясно, что огонь, воздействуя на наше тело, вызывает у нас ощущение тепла, но отнюдь не ясно, что в огне есть нечто подобное тому, что мы ощущаем, находясь вблизи огня; хотя и ясно, что камень, выпущенный из рук, летит вниз, отнюдь не ясно, что он падает сам по себе, без всякого внешнего толчка.

Итак, определения имен весьма полезны, поскольку с их помощью поясняют, о чем идет речь, дабы люди не спорили понапрасну о словах, которые один понимает так, а другой — иначе, как это часто бывает даже и в повседневных разговорах,

Кроме того, они полезны еще в одном отношении. Нередко, чтобы вызвать отчетливую идею какой-либо вещи, надо употребить для ее обозначения большое количество слов. Но постоянно повторять эти слова, выстраивая их в длинный ряд, было бы докучным, в особенности в ученых трудах. Поэтому, указав на некоторую вещь посредством всех этих слов, вызванную таким образом идею связывают с каким-то одним словом, заменяющим все другие. Так, уяснив, что есть числа, которые делятся на два без остатка, данное свойство с целью избежать частого повторения всех этих слов обозначают одним именем, предупреждая: «Я называю всякое число, которое делится на два без остатка, четным числом». Из этого видно, что, пользуясь словом, которому дали определение, надо всякий раз мысленно подставлять определение на место того, что было определено, и держать это определение в уме, так чтобы, слыша, к примеру, слова «четное число», мы понимали, что имеется в виду число, которое делится на два без остатка, и эти две вещи были в нашем мышлении столь нераздельны, что при упоминании одной ум сразу же связывал бы с ней другую. Ибо те, кто определяет термины, как, например, геометры, делающие это с великой тщательностью, хотят только сократить рассуждение, которое от частых описательных выражений стало бы утомительным: *ne assidue circumloquendo moras faciamus*⁵⁵, как говорил святой Августин. При этом идеям вещей, о которых они рассуждают, не наносится никакого ущерба; ведь они рассчитывают, что ум добавит полное определение к терминам, употребляемым лишь затем, чтобы избежать затруднения, происходящего от обилия слов.

Глава XIII

ВАЖНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ, КАСАЮЩИЕСЯ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ИМЕН

Разъяснив, что такое определения имен и сколь они полезны и необходимы, важно сделать несколько замечаний о том, как их правильно применять.

Первое. Не следует стремиться к тому, чтобы дать определение каждому слову, так как во многих случаях от этого не было бы никакой пользы, да это и невозмож-

но. Я говорю, что во многих случаях от определенных имен не было бы никакой пользы. Ведь если у людей есть отчетливая идея некоторой вещи и все, кто понимает данный язык, услышав соответствующее слово, образуют одну и ту же идею, определять это слово нет смысла, поскольку цель определения уже достигнута: слово связано с ясной и отчетливой идеей. Это бывает тогда, когда речь идет о самых простых вещах, относительно которых все имеют одну и ту же идею, так что обозначающие их слова понимаются одинаково всеми, кто ими пользуется. Если же люди иногда и примешивают к идеям подобных вещей что-то темное, их внимание всегда направлено в основном на то, что в них ясно; и таким образом, у тех, кто обозначает этими словами ясную идею, нет причин бояться, что их не поймут. Таковы слова *бытие, мышление, протяжение, равенство, длительность*, или *время*, и тому подобные. Ибо, хотя некоторые и затемняют идею времени различными суждениями о нем, которые они называют определениями, — как, например, что время есть мера движения с точки зрения предшествования и следования, — сами они, однако, не вспоминают о своих определениях, когда слышат что-либо касающееся времени, и не мыслят при этом ничего другого, кроме того, что естественно мыслят все остальные. Так, ученые и невежды представляют себе одно и то же, и с одинаковой легкостью, когда им говорят, что лошадь проходит одно лье быстрее черепахи.

Я утверждаю, далее, что невозможно определить все слова. Ведь для того, чтобы определить слово, нужны другие слова, обозначающие идею, с которой мы хотим его связать, а если бы мы захотели определить, в свою очередь, и те слова, которыми мы воспользовались бы для разъяснения этого слова, потребовались бы другие слова, и так до бесконечности. Следовательно, мы необходимо должны остановиться на некоторых первичных (*primitifs*) терминах, не подлежащих определению. Определять больше, чем нужно, было бы столь же неразумно, сколь и пренебрегать определениями, потому что и то и другое привело бы к неясности, которой стремятся избежать.

Второе. Не следует менять уже принятые определения, если они не дают повода для возражений; ибо нам легче понять слово тогда, когда оно в соответствии с принятым,

по крайней мере среди ученых, употреблением связывается с некоторой идеей, нежели тогда, когда его нужно заново связывать с идеей, отделяя от какой-то другой идеи, с которой его привыкли соединять. Поэтому было бы ошибкой менять определения, принятые у математиков, за исключением тех случаев, когда в них есть какая-либо неясность и они обозначают идею недостаточно четко, как, например, определение угла и пропорции у Евклида.

Третье. Когда необходимо определить слово, надо по возможности сообразоваться с его обычным употреблением, а не придавать ему смысл, далекий от того, какой оно приобрело, и уж тем более — противоречащий его этимологии, как, например, если бы кто сказал: «Я называю параллелограммом фигуру, ограниченную тремя линиями»; надо взять за правило оставлять за двусмысленными словами только одно из их значений. Так, «тепло» означает в обычном употреблении и наше ощущение, и воображаемое качество огня, совершенно подобное тому, что мы ощущаем. Чтобы избежать двусмысленности, я могу применять слово «тепло» лишь к одной из этих идей, отделив его от другой, например, если я скажу: «Я называю теплом ощущение, которое возникает у меня, когда я приближаюсь к огню»; причине же этого ощущения я дам либо совсем другое имя, например «жар», либо то же самое имя с каким-нибудь добавленным, которое будет ограничивать его и отличать от тепла как ощущения, — например «тепло в возможности».

Это замечание важно потому, что люди с трудом отделяют от слова идею, с которой они его однажды связали; под влиянием прежней идеи, постоянно приходящей им на память, они легко забывают ту новую идею, которую вы хотите у них вызвать, определяя это слово, так что легче было бы приучить их к слову, вообще ничего не обозначающему, сказав, например: «Я называю *бара* фигуру, ограниченную тремя линиями», нежели заставить их отделить от слова *параллелограмм* идею фигуры с попарно параллельными сторонами и обозначить им фигуру, стороны которой не могут быть параллельными.

Подобную ошибку совершили химики⁵⁶: ради собственного удовольствия они без всякого проку изменили имена у большей части изучаемых ими веществ, на-

звав их именами, уже обозначающими другие вещи, не имеющие в действительности никакого отношения к тем новым идеям, с которыми их связывают. Это даже послужило основанием для смехотворных заключений — таких, например, какое сделал тот человек, который, воображая, что чума — это болезнь, причиняемая Сатурном, утверждал, будто зачумленных можно излечить, повесив им на шею кусочек свинца, называемого у химиков «Сатурном», с вырезанным на нем названием дня недели — субботы, которая также носит имя Сатурна, и символом, коим пользуются астрономы для обозначения этой планеты; как будто произвольно и безосновательно установленная связь между свинцом и планетой Сатурн, между названной планетой, днем недели субботой и знаком, обозначающим эту планету, может иметь реальные следствия и в самом деле излечивать болезни.

Но самое нетерпимое в языке химиков — это профанация святых тайн религии, копии они прикрывают своими мнимыми секретами. Некоторые из них дошли до такого нечестия, что относят сказанное в Писании об истинных христианах — что они избранный род, царственное священство, святой народ, люди, которых Бог взял к себе в удел и призвал из тьмы в свой чудный свет⁵⁷, — к химическому братству Розы и креста, члены которого мнят себя мудрецами, кои достигли блаженного бессмертия, отыскав способ с помощью философского камня удерживать свою душу в теле, ибо, говорят они, не существует тела, менее подверженного изменениям и разрушению, нежели золото⁵⁸.

Эти измышления, как и многие другие подобного же рода, можно найти в принадлежащем господину Гассенди исследовании философии Флада⁵⁹. Они показывают, что нет худшего направления ума, чем у этих нарочито темных писателей, воображавших себе, что самые безосновательные, чтобы не сказать — самые ложные и нечестивые, мысли сойдут за великие тайны, если облечь их в выражения, непонятные для обыкновенных людей.

Глава XIV

ОБ ОПРЕДЕЛЕНИЯХ ИМЕН ДРУГОГО РОДА,
ПОСРЕДСТВОМ КОТОРЫХ УКАЗЫВАЮТ,
ЧТО́ ОНИ ОБОЗНАЧАЮТ
В ОБЫЧНОМ УПОТРЕБЛЕНИИ

Все, что мы сказали об определениих имен, относится лишь к тем случаям, когда определяют слова, которыми пользуются для особых целей; такие определения являются свободными и произвольными, ибо каждому человеку позволительно для выражения идеи воспользоваться тем звуком, какой ему понравится, лишь бы только он предупредил, что́ означает у него этот звук. Но так как, будучи хозяевами своего языка, люди не властны распоряжаться языком других, каждый вправе составить свой собственный словарь, однако никто не имеет права навязывать его другим или же истолковывать то, что они говорят, согласно тем особым значениям, которые он придал различным словам. Поэтому, когда мы не просто уведомляем других, в каком смысле мы понимаем то или иное слово, а намерены разъяснить его общепринятый смысл, предлагаемые нами определения отнюдь не являются произвольными и независимыми, а должны представлять если не истину вещей, то истину употребления слов. И если эти определения не отражают действительного употребления слов, т. е. не соединяют со звуками тех самых идей, которые обычно связывают с ними те, кто ими пользуется, их следует считать ложными. Это показывает также, что подобные определения отнюдь не являются неоспоримыми; недаром же изо дня в день ведутся споры относительно обычного значения слов.

Такого рода определения слов находятся как будто в ведении грамматиков,— ведь именно из таких определений состоят словари, для того и предназначенные, чтобы разъяснять, какие идеи люди условились связывать с теми или иными знаками. Однако по этому поводу можно сделать немало важных замечаний, предостерегающих от неправильных суждений.

Первое и основное из них следующее: мы часто учитываем не все значение слова, ипаче говоря, слова нередко обозначают больше, чем мы полагаем, и когда мы хотим разъяснить их значение, мы только частично вос-

производим то впечатление, какое они оставляют в уме.

Когда говорят, что звук, произносимый или же записанный, что-то обозначает, под этим разумеют, что, воздействуя на слух или на зрение, он вызывает в нашем уме связанную с ним идею. Но часто бывает, что слово, помимо основной идеи, рассматриваемой как собственное значение данного слова, вызывает еще и несколько других идей, которые можно назвать добавочными (*accessoires*). Этим идеям не уделяют никакого внимания, несмотря на то что они тоже производят на ум определенное впечатление.

К примеру, человеку говорят: «Вы солгали». Если рассматривать только основное значение приведенного выражения, это то же самое, как если бы ему сказали: «У вас в мыслях противоположное тому, что вы говорите». Однако помимо своего основного значения эти слова в обычном употреблении влекут за собой идею презрения и обиды и внушают мысль, что человек, который их произносит, не боится нанести нам оскорбление, и это делает их обидными и оскорбительными.

Иногда добавочные идеи не связаны со словами в общепринятом употреблении, а соединяются с ними только людьми, произносящими эти слова. Таковы идеи, вызываемые тоном голоса, выражением лица, жестами и другими естественными знаками, связывающими с нашими словами множество идей, которые вносят в их значение различные оттенки, изменяют его, что-то от него убавляют или, наоборот, прибавляют к нему что-то особенное, отражая чувства, суждения и мнения говорящего.

Поэтому если тот, кто сказал, что мы должны сообразовать тон своего голоса с ушами людей, которые нас слушают⁶⁰, подразумевал под этим всего лишь, что надо говорить достаточно громко, чтобы нас услышали, он упустил из виду важное свойство голоса, ибо тон значит порой не меньше, чем сами слова. Бывает голос для наставлений, голос для лести, голос для порицания. Часто хотят, чтобы слова не просто дошли до ушей того, к кому обращаются, а задели и уязвили его; и никто не счел бы подобающим, если бы лакей, которого бранят, быть может, слишком громко, ответил: «Сударь, говорите потише, я вас прекрасно слышу», поскольку тон является частью внушения и необходим для образования в уме той идеи, которую в нем хотят запечатлеть⁶¹.

Иногда же добавочные идеи связаны с самими словами, так как они вызываются у слушающих почти всегда, кто бы эти слова ни произносил. Поэтому среди выражений, обозначающих, казалось бы, одно и то же, одни оскорбительны, другие лестны, одни скромны, другие бесстыдны, одни пристойны, другие неприличны; ибо, кроме основной идеи, которая их объединяет, люди связывают с ними другие идеи, вносящие в их значение различные оттенки.

Это замечание помогает выявить одну ошибку, которую довольно часто совершают люди, сетующие на высказанные им упреки: они подменяют существительные прилагательными, так что если их обвинили в неведении или во лжи, они говорят, что их назвали невежественными или лживыми, хотя для такого утверждения у них нет оснований, поскольку эти слова обозначают далеко не одно и то же. Прилагательные «невежественный» и «лживый», указывая на известный недостаток, несут в себе еще идею презрения, тогда как слова «неведение» и «ложь» обозначают вещь такой, какова она есть, без колкости, но и без всякого смягчения. Можно было бы подыскать другие слова, которые, обозначая то же самое, заключали бы в себе вдобавок и смягчающую идею и свидетельствовали бы, что того, к кому обращают эти упреки, намерены щадить. Именно такие выражения выбирают умные и сдержанные люди, если только у них нет причины быть более резкими.

Из этого замечания можно также уяснить различие между простым и фигуральным стилем и понять, почему одни и те же мысли кажутся нам гораздо более живыми, когда они выражены с помощью какой-нибудь фигуры, нежели тогда, когда они заключены в совсем простые выражения. Это связано с тем, что фигуральные выражения обозначают, помимо основной вещи, душевное движение и страсть говорящего и запечатлевают в уме идею того и другого, тогда как простое выражение обозначает одну только голую истину.

Например, если бы полустигшие Вергилия: *Usque adeone mori miserum est!*⁶² — было выражено просто, без этой фигуры — *Non est usque adeo mori miserum*⁶³, — оно, несомненно, обладало бы гораздо меньшей силой. И объясняется это тем, что первое выражение обозначает намного больше, чем второе. Оно не только передает ту

мысль, что смерть — не столь великое зло, как полагают, но и представляет идею человека, который противится смерти и без страха смотрит ей в лицо, — образ, гораздо более живой, нежели сама мысль, с которой он соединен. Неудивительно, что он действует на нас сильнее, ибо душа просвещается образами истин, но тронуть ее способны только образы душевных движений.

Si vis me flere, dolendum est
Primum ipse tibi ⁶⁴.

Но так как с помощью фигурального стиля мы обычно не только обозначаем определенные вещи, но и выражаем чувства, с которыми мы думаем и говорим о них, из этого можно сделать вывод, как его надлежит применять и к каким предметам он подходит. Совершенно очевидно, что смешно пользоваться им тогда, когда речь идет о чисто умозрительных предметах, созерцаемых спокойным взором и не вызывающих в душе никаких движений. Ибо фигуры выражают движения нашей души, и поэтому те движения, которые обнаруживают, когда говорят о предметах, не приводящих душу в волнение, суть движения противоестественные и представляют собой подобие судорог. Вот почему нам так неприятны те проповедники, которые обо всем говорят с восклицаниями и у которых философские рассуждения вызывают не меньшее волнение, чем самые потрясающие и самые важные для спасения истины.

И наоборот, когда рассматриваемый нами предмет должен был бы нас взволновать, сухая, холодная и бесстрастная речь выдает определенный недостаток. Ведь это недостаток — быть равнодушным к тому, что должно затрагивать наши чувства.

Таким образом, коль скоро божественные истины возвещаются не просто затем, чтобы их знали, а затем, чтобы их принимали с любовью и благоговением, благородная, возвышенная и образная манера, в какой их излагали святые отцы, без сомнения, подходит к ним гораздо больше, нежели простой, лишенный всяких фигур стиль схоластиков, потому что она не только позволяет поведать нам эти истины, но и передает чувства любви и благоговения, с коими говорили о них отцы. Она вносит в наш ум образ этого святого

состояния души и может весьма способствовать тому, чтобы вызвать у нас подобное же состояние, между тем как простой схоластический стиль, выражающий только голую истину, в меньшей степени способен пробудить в душе чувства почитания и любви, кои должно испытывать в отношении христианских истин, и это делает его не только менее подходящим для такой цели, но и менее приятным, ибо удовольствие души состоит скорее в том, чтобы питать чувства, нежели в том, чтобы приобретать познания.

Наконец, исходя из этого же замечания, можно решить известный вопрос древних философов: существуют ли непристойные слова — и опровергнуть доводы стоиков, утверждавших, что можно пользоваться и такими выражениями, которые обычно признаются позорными и бесстыдными.

Они утверждают, говорит Цицерон в письме, написанном по этому поводу, будто вовсе не существует ни скверных, ни позорных слов⁶⁵. Ибо низость, рассуждают они, либо исходит от самих вещей, либо заключена в словах. Но она не исходит от самих вещей, поскольку их можно обозначить другими словами, которые не считаются непристойными. Нет ее и в словах, если рассматривать их просто как звуки, поскольку, как показывает Цицерон, часто бывает, что один и тот же звук, обозначающий разные вещи, признается непристойным в одном значении, но не считается таковым в другом.

Однако все это не более чем пустое изощрение. Дело в том, что философы не уделили должного внимания тем добавочным идеям, которые ум присоединяет к основным идеям вещей. Ибо отсюда явствует, что одна и та же вещь может быть пристойно обозначена одним звуком и непристойно — другим, если один из этих звуков прибавляет к ней еще какую-то идею, прикрывающую ее низость, а другой, напротив, представляет ее уму без всякого стыда. Так, слова «прелюбодеяние», «кровосмешение», «мерзкий грех» не являются низкими, хотя они и представляют крайне низкие поступки; ибо они представляют их под покровом ужаса, так что на них смотрят только как на преступления и эти слова обозначают скорее преступное в этих действиях, нежели сами действия. Но есть

и другие слова, которые обозначают их, не внушая ужаса, и представляют их скорее приятными, нежели преступными, соединяя с ними даже идею бесстыдства и дерзости. Эти слова и называют низкими и непристойными.

Так же обстоит дело с известными оборотами речи, посредством которых пристойно обозначают действия хотя и естественные, но свидетельствующие об оскверненности природы. Эти обороты пристойны, потому что они обозначают не просто подобные вещи, но вместе и отношение к ним того, кто изъясняется таким образом и своей сдержанностью показывает, что смотрит на них с огорчением и, сколь возможно, скрывает их от других и от самого себя. А те, кто говорил бы о них иначе, обнаруживали бы, что им доставляет удовольствие рассматривать вещи такого рода, и поскольку удовольствие это дурного свойства, неудивительно, что слова, которые запечатлевают эту идею, признаются неблагопристойными.

Поэтому иногда бывает, что одно и то же слово признается в одно время пристойным, а в другое — постыдным. Это вынудило еврейских богословов написать на полях в некоторых местах Библии древнееврейские слова, чтобы те, кто будет ее читать, произносили их взамен слов, употребленных в Писании. Ибо эти последние в те времена, когда ими пользовались пророки, не были непристойными, потому что они были связаны с некоторой идеей, побуждающей отпоситься к подобным вещам с надлежащей скромностью и стыдливостью, но в дальнейшем эта идея была от них отделена и с ними соединили другую идею — бесстыдства и дерзости, так что они стали постыдными. И не без оснований раввины, дабы не оскорблять ум этой порочной идеей, желают, чтобы, читая Библию, произносили другие слова, хотя они и оставляют текст ее без изменений.

Таким образом, слабый довод привел в свое оправдание тот автор, который, невзирая на свой священный сан, требовавший от него безукоризненной скромности, употребил малопристойное слово, а когда это вызвало справедливые нарекания, сослался на то, что святые отцы свободно пользовались словом *lupanar* и что в их сочинениях часто встречаются слова те-

retrix, leno⁶⁶ и другие, которые вряд ли были бы терпимы в нашем языке. Ведь именно свобода, с какой святые отцы пользовались этими словами, должна была навести его на мысль, что тогда они не считались непристойными, или, иначе говоря, с ними еще не соединяли идею дерзости, делающую их низкими, и он был неправ, полагая, что ему дозволено употреблять слова, признаваемые в нашем языке непристойными, ибо слова эти в действительности не равнозначны тем, которыми пользовались отцы, поскольку, кроме объединяющей их основной идеи, они заключают в себе также и образ порочного состояния души, в котором есть что-то от распущенности и бесстыдства.

Итак, коль скоро эти добавочные идеи так важны и вносят так много оттенков в основные значения слов, было бы полезно, чтобы составители словарей отмечали их и уведомяли, к примеру, о словах оскорбительных, учтивых, резких, пристойных, непристойных; а еще лучше, если бы они совсем исключили эти последние, потому что нам, конечно же, лучше их и вовсе не знать.

Глава XV

ОБ ИДЕЯХ, ПРИБАВЛЯЕМЫХ УМОМ К ТЕМ, КОТОРЫЕ СОСТАВЛЯЮТ ТОЧНОЕ ЗНАЧЕНИЕ СЛОВ

Добавочными можно также считать идеи другого рода, которые ум по каким-либо соображениям прибавляет к точному значению терминов. Часто бывает, что, помыслив соответствующее слову точное значение, ум не останавливается на нем, если оно является слишком смутным и общим, а простирает свой взор дальше, чтобы рассмотреть еще другие атрибуты и другие стороны представившегося ему предмета и, таким образом, помыслить его посредством более отчетливых идей.

Так бывает, в частности, при употреблении указательных местоимений, когда вместо имени пользуются местоимением среднего рода — *hoc*, *это*. Ясно, что *это* означает «эта вещь» и что *hoc* означает *haec res*, *hoc negotium*⁶⁷. А слово «вещь», *res*, обозначает весьма общий и весьма смутный атрибут всякого предмета; ведь оно неприменимо только к «ничто».

Но указательное местоимение *hoc* не просто обозначает вещь саму по себе, а представляет ее как наличную, и потому ум обычно не останавливается на этом единственном атрибуте — «вещь», а присоединяет к нему некоторые другие, отчетливо мыслимые атрибуты. Например, когда посредством слова *это* указывают на алмаз, ум не довольствуется тем, чтобы рассматривать алмаз как наличную вещь, а прибавляет к идее наличной вещи идеи твердого и сверкающего тела такой-то формы.

Все эти идеи, как первая и основная, так и те, которые ум к ней прибавляет, вызываются словом *hoc*, примененным к алмазу. Однако оно вызывает их различным образом: идея атрибута «наличная вещь» вызывается как собственное значение слова, другие же — как идеи, которые мыслятся умом связанными и отождествленными с первой и основной идеей, но не составляют точного значения местоимения *hoc*. Поэтому в соответствии с тем, что термин *hoc* употребляют применительно к различным предметам, различны и добавления. Если я говорю *hoc*, указывая на алмаз, данный термин всегда будет означать: *эта вещь*, но ум дополнит эту идею и добавит: «которая есть алмаз, т. е. твердое и сверкающее тело», а если это вино, ум прибавит идеи жидкого состояния, вкуса и цвета вина; так же и с другими вещами.

Таким образом, нужно строго отличать подобные прибавляемые идеи от идей обозначаемых; ибо, хотя они содержатся в одном и том же уме, они неравносильны, и ум, прибавляя эти более отчетливые идеи, вместе с тем понимает, что термин *hoc* сам по себе обозначает только смутную идею, которая, хотя она и соединена с более отчетливыми идеями, всегда остается смутной.

Исходя из этого, можно разоблачить одну известную уловку протестантских священников, на которой они основывают главный аргумент в пользу своего толкования образа евхаристии, и не следует удивляться тому, что мы воспользуемся здесь этим замечанием, чтобы прояснить их аргумент, поскольку он относится скорее к логике, чем к теологии.

Они утверждают, что в речении Иисуса Христа *Сие есть тело мое*⁶⁸ слово *сие* обозначает хлеб. Но

хлеб, говорят они, не может действительно быть телом Иисуса Христа; следовательно, речение Христа не означает *Сие есть действительно тело мое*.

Наша задача не в том, чтобы рассмотреть здесь меньшую посылку и показать ее ложность,— это уже сделано в другом месте⁶⁹; речь идет только о большей посылке, в которой утверждается, что слово *сие* обозначает хлеб. А на это мы должны сказать, что, согласно установленному нами принципу, слово *хлеб*, обозначающее отчетливую идею, не есть в точности то, что соответствует термину *нос*, обозначающему только смутную идею наличной вещи, но совершенно справедливо, что, поскольку Иисус Христос, произнося это слово, обратил внимание своих апостолов на хлеб, который он держал в руках, они, вероятно, прибавили к смутной идее *наличной вещи*, обозначаемой термином *нос*, отчетливую идею хлеба, каковая лишь вызывалась, а не составляла точное значение этого термина.

Неразличение идей вызываемых и идей в точности обозначаемых — единственная причина возникшего у этих священников затруднения. Они всеми силами пытаются доказать, что, поскольку Христос указывал на хлеб, и апостолы видели хлеб, и их внимание было обращено на него словом *нос*, они не могли не помыслить хлеб. Мы согласны с тем, что апостолы явпо мыслили хлеб и что у них было основание мыслить его. Чтобы это доказать, не нужно прилагать столько усилий; вопрос не в том, мыслили ли они хлеб,— вопрос в том, как они его мыслили.

А на это мы ответим, что если апостолы мыслили хлеб, т. е. если у них в уме содержалась отчетливая идея хлеба, то это была не идея, обозначаемая словом *нос*,— что невозможно, ибо данный термин всегда будет обозначать одну лишь смутную идею,— а идея, прибавленная к этой смутной идее и вызванная в силу обстоятельств.

В дальнейшем читатели уяснят для себя важность этого замечания. Здесь же нужно добавить следующее: отмеченное различие столь несомненно, что, когда пытаются доказать, что слово *сие* обозначает хлеб, его как раз и устанавливают. *Сие*,— говорит один священник, последним обсуждавший этот вопрос,— *означает не просто «эта наличная вещь», но «эта наличная*

вещь, которая, как вам известно, есть хлеб»⁷⁰. Он не видит, что в данном предложении слова *которая, как вам известно, есть хлеб* именно прибавлены к слову *наличная вещь* в виде придаточного предложения, а не обозначены в точности словом *наличная вещь*, так как субъект предложения не означает всего предложения целиком, и, следовательно, в предложении, имеющем тот же смысл: *Сие, что, как вам известно, есть хлеб*, — слово «хлеб» именно прибавлено к слову *сие*, а не обозначено им.

Но разве важно, скажут эти священники, чтобы слово *сие* в точности обозначало хлеб? Ведь апостолы действительно подумали, что вещь, которую Христос назвал *сие*, есть хлеб.

Да, это важно, и вот почему: слово *сие*, само по себе обозначающее не более как точную идею *наличной вещи*, хотя и ограниченную до хлеба посредством отчетливых идей, прибавленных к ней апостолами, всегда может быть подвергнуто иному ограничению — тогда оно окажется связанным с другими идеями, а ум может не заметить замены предмета. Когда Иисус Христос сказал: «*Сие* есть тело мое», апостолам нужно было только отбросить добавление, которое они сделали к этому слову посредством отчетливых идей хлеба. Удерживая в уме ту же самую идею *наличной вещи*, они, после того как Иисус Христос произнес свои слова, подумали: «Эта *наличная вещь* теперь есть тело Иисуса Христа» и, таким образом, связали слово *сие*, которое они посредством придаточного предложения связывали с хлебом, теперь уже с атрибутом «тело Иисуса Христа». Отбросив прибавленные идеи, апостолы не изменили идею, в точности обозначаемую словом *сие*, а просто подумали: «Это есть тело Иисуса Христа». Вот и вся тайна этого предложения; ее порождает не темнота слов, а замена, произведенная Иисусом Христом, у которого субъект *сие* был подвергнут двум различным ограничениям, как мы это разъясним в гл. XII второй части, когда будем говорить о единстве вследствие смешения субъектов.

ВТОРАЯ ЧАСТЬ ЛОГИКИ, В КОТОРОЙ СОДЕРЖАТСЯ РАЗМЫШЛЕНИЯ ЛЮДЕЙ О СВОИХ СУЖДЕНИЯХ

Глава I

О СЛОВАХ В СООТНЕСЕНИИ С ПРЕДЛОЖЕНИЯМИ

Поскольку мы намереваемся изложить здесь различные замечания людей относительно своих суждений, а суждения — это предложения, состоящие из разных частей, начать следует с описания этих частей. Главными из них являются имена, местоимения, глаголы.

Пустое занятие — разбирать, грамматике или логике надлежит их рассматривать; коротко говоря, все, что отвечает цели какого-либо искусства, к нему и относится, независимо от того, составляет ли это знание особенность данного искусства или же им пользуются и другие искусства и науки.

Так вот, коль скоро логика ставит своей целью научить людей *правильно мыслить*, без сомнения, полезно будет ознакомить читателей с различным употреблением звуков, которыми обозначают идеи и которые в силу приобретенной умом привычки связываются с идеями столь тесно, что одно не мыслится без другого: идея вещи вызывает идею звука, а идея звука — идею вещи.

По этому поводу в общем можно сказать, что слова суть отчетливые и членораздельные звуки, которые люди сделали знаками, чтобы обозначить то, что происходит у них в уме.

А так как то, что происходит в уме, сводится, как мы уже сказали, к представлению, суждению, умозаключению и упорядочению, то слова служат для обозначения всех перечисленных действий. Для этой цели придумали три главных вида слов, о которых мы и будем здесь говорить: имена, местоимения и глаголы; два последних вида слов заменяют имена, но только различным образом. Это необходимо изложить более подробно.

Имена

Как мы уже сказали, предметы наших мыслей суть либо вещи, либо способы [бытия] вещей. Слова, которые служат для обозначения тех и других, называются *именами*.

Те, что обозначают вещи, называются *именами существительными*, например: *земля, солнце*. Те, что обозначают способы [бытия], одновременно указывая на субъект, которому они присущи, называются *именами прилагательными*, например: *хороший, справедливый, круглый*.

Поэтому, когда посредством производимого умом отвлечения способы [бытия] мыслят, не связывая их с каким-то определенным субъектом, то, поскольку при этом они существуют в уме в некотором смысле сами по себе, они выражаются существительным, например: *мудрость, белизна, цвет*.

И наоборот, когда то, что само по себе есть субстанция и вещь, мыслится в связи с некоторым субъектом, слова, обозначающие его в таком качестве, становятся прилагательными, например: *человеческий, плотский*. Освобождая подобные прилагательные, образованные от имен субстанций, от связи с субъектом, их снова превращают в существительные; так, образовав от существительного *человек* прилагательное *человечный*, от прилагательного *человечный* затем образуют существительное *человечность*.

Есть имена, которые считаются в грамматике существительными, но в действительности являются прилагательными, поскольку они обозначают способ [бытия], или модус, субъекта, например: *король, философ, врач*. Существительными их считают потому, что они относятся только к одному субъекту и этот единственный субъект всегда подразумевается, так что выражать его нет необходимости.

По той же причине и слова *красное, белое* и т. д. в действительности являются прилагательными¹, ибо в них обозначено отношение [к субъекту]; существительное, к которому они относятся, не выражено потому, что это общее существительное, заключающее в себе все субъекты этих модусов и являющееся в своей общности единственным. Так, *красное* — это всякая красная вещь, *белое* — всякая

белая вещь; или, как говорят в геометрии, это какая угодно красная вещь.

Таким образом, прилагательные имеют, по существу, два значения: отчетливое, а именно значение модуса, или способа [бытия], и смутное, а именно значение субъекта. Но хотя значение модуса более отчетливо, оно, однако, является косвенным, и наоборот, значение субъекта, хотя оно и смутно, является прямым. Слово *белое*, *candidum*, косвенно, хотя и отчетливо, обозначает *белизну*.

Местоимения

Местоимения употребляют вместо имен, чтобы избежать их докучливого повторения. Однако не следует полагать, будто, занимая место имен, они производят на ум то же самое впечатление. Это совершенно неверно; напротив, они избавляют от скуки повторения лишь потому, что представляют имена только смутным образом. Имена как бы открывают вещи уму, местоимения же представляют их завуалированными, хотя ум и сознает, что они обозначают те же самые вещи, которые обозначены именами. Вот почему вполне допустимо соединять имя и местоимение: *Tu Phaedria, Ecce ego Joannes*².

О различных видах местоимений

Так как люди решили, что называть самих себя по имени часто нет необходимости и что это было бы обременительным, они ввели местоимение первого лица, чтобы ставить его на место имени говорящего: *Ego, я*.

Чтобы избавить себя от необходимости называть того, с кем говорят, они сочли удобным обозначить его словом, получившим название местоимения второго лица: *ты* или *вы*.

А чтобы не повторять имена других людей и предметов, о которых ведут речь, придумали местоимения третьего лица: *ille, illa, illud*³. Среди них есть местоимения, как бы перстом указывающие на ту вещь, о которой идет речь; поэтому их называют указательными: *hic, iste, тот, тот*.

Есть также местоимение, называемое возвратным, поскольку оно обозначает отношение вещи к себе самой. Это местоимение *sui, sibi, себя*: *Катон убил себя*.

Общим для всех местоимений является то, что они, как мы уже сказали, смутно обозначают имя, которое они заменяют. Но у местоимений среднего рода *illud*, *hoc*, когда они употребляются в абсолютном смысле, т. е. когда имя не выражено, есть одна особенность. Местоимения других родов — *hic*, *haec*, *ille*, *illa* могут относиться и почти всегда относятся к отчетливым идеям, которые они, однако, обозначают лишь смутно: *illum expirantem flammam*, т. е. *illum Ajaxem*; *His ego pes metas rerum*, *pes tempora roman*, т. е. *Romanis*⁴. Местоимение среднего рода, наоборот, всегда относится к общему и смутному имени: *hoc erat in votis*, т. е. *haec res*, *hoc negotium erat in votis*; *hoc erat alma parens*⁵ и т. д. Таким образом, местоимению среднего рода присуща двойкая смутность, а именно смутность самого местоимения, значение которого всегда расплывчато, и смутность слова *negotium*, *вещь*, которое является столь же общим и столь же смутным.

Об относительном местоимении

Есть еще другое местоимение, называемое относительным: *qui*, *quae*, *quod*, *что*, *кто*, *который*, *каковой*, *каковая*.

У относительного местоимения есть и общее с другими местоимениями, и своя особенность.

Общее заключается в том, что оно замещает имя и вызывает смутную идею этого имени.

Особенность же — в том, что предложение, в которое оно входит, может быть частью субъекта или атрибута другого предложения, образуя одно из тех добавочных, или придаточных, предложений, о которых ниже будет сказано более подробно: *Бог, который благ*; *мир, который зрим*.

Я предполагаю, что, когда речь идет о предложениях, читателям понятны термины «субъект» и «атрибут», хотя они пока еще не разъяснены; ведь они настолько распространены, что их обычно понимают и не изучавшие логики. Тем же, кто их не поймет, надо будет обратиться к той главе, где раскрывается их смысл⁶.

Исходя из сказанного, можно решить вопрос, каков точный смысл слова *что*, когда оно следует за глаго-

лом и кажется ни к чему не относящимся: *Иоанн ответил, что он не Христос*⁷. *Пилат сказал, что он не видит в Иисусе Христе никакой вины*⁸.

Некоторые делают из него наречие, так же как и из слова *quod*, которое латиняне иногда понимают в том же смысле, какой имеет наше французское *что*, хотя это бывает редко: *Non tibi objicio quod hominem spoliasti*, — говорит Цицерон⁹.

Но в действительности слово *что*, *quod*, является не чем иным, как относительным местоимением, ибо оно сохраняет его смысл.

Так, в предложении *Иоанн ответил, что он не Христос* это *что* сохраняет назначение связывать другое предложение — [он] *не Христос* с атрибутом, заключенным в слове *ответил*, которое означает *fuit respondens*¹⁰.

Другое назначение относительного местоимения, состоящее в том, чтобы заменять имя и относиться к нему, здесь, действительно, далеко не так очевидно; поэтому некоторые ученые утверждают, будто слово *что* в подобных случаях не имеет такого назначения. И все же можно сказать, что оно его также сохраняет. Ибо, говоря *Иоанн ответил*, подразумевают, что *он дал ответ*, и *что* относится именно к этой смутной идее ответа. Точно так же, когда Цицерон говорит: *Non tibi objicio quod hominem spoliasti*, — *quod* относится к смутной идее *чего-то*, в чем обвиняют, вызываемой словом *objicio*. И это *нечто*, в чем обвиняют, мыслимое сначала смутно, затем определяется посредством придаточного предложения, присоединяемого с помощью *quod*: *quod hominem spoliasti*.

То же самое можно отметить в следующих предложениях: *Я предполагаю, что вы будете благоразумны; Я вам говорю, что вы неправы*. Слово *я говорю* вызывает сначала смутное представление о *чем-то сказанном*, и к *чему-то сказанному* я и отношу *что*. *Я говорю*, что означает *Я говорю нечто, а именно*. И точно так же тот, кто говорит *Я предполагаю*, выражает смутную идею *чего-то предполагаемого*. Ибо *я предполагаю* означает *я делаю предположение*; к этой идее *чего-то предполагаемого* я и отношу *что*. *Я предполагаю*, что означает *Я делаю предположение, а именно*,

К местоимениям можно причислить греческий артикль \acute{o} , η , $\tau\acute{o}$, когда он ставится не до, а после имени. $\tau\acute{o}\upsilon\tau\acute{o}$ $\epsilon\sigma\tau\acute{i}$ $\tau\acute{o}$ $\sigma\acute{o}\mu\alpha$ $\mu\omicron\upsilon$ $\tau\acute{o}$ $\acute{\upsilon}\lambda\epsilon\rho$ $\acute{\upsilon}\mu\tilde{\omega}\nu$ $\delta\acute{i}\delta\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, — говорит святой Лука¹¹. Ибо это $\tau\acute{o}$, le ¹² представляет уму тело, $\sigma\acute{o}\mu\alpha$, смутным образом. Следовательно, оно выполняет функцию местоимения.

Единственное различие между артиклем в таком употреблении и относительным местоимением состоит в том, что, хотя артикль заменяет собой имя, он соединяет следующий за ним атрибут с предшествующим именем в одном и том же предложении, а относительное местоимение образует вместе со следующим за ним атрибутом отдельное предложение, хотя и соединенное с первым: \acute{o} $\delta\acute{i}\delta\omicron\tau\alpha\iota$, *quod datur*, т. е. *quod est datum*¹³.

Такое употребление артикля обнаруживает неосновательность замечания одного протестантского священника¹⁴ по поводу того, как надо переводить эти слова из Евангелия святого Луки в связи с тем, что в греческом тексте стоит не относительное местоимение, а артикль: *Это тело мое, за вас предаваемое*, а не «которое за вас предается», $\tau\acute{o}$ $\acute{\upsilon}\lambda\epsilon\rho$ $\acute{\upsilon}\mu\tilde{\omega}\nu$ $\delta\acute{i}\delta\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, а не \acute{o} $\acute{\upsilon}\lambda\epsilon\rho$ $\acute{\upsilon}\mu\tilde{\omega}\nu$ $\delta\acute{i}\delta\omicron\tau\alpha\iota$. Он утверждает, что совершенно необходимо, дабы выразить значение артикля, переводить этот текст так: *Сие есть тело мое, тело мое, за вас предаваемое* или *тело, за вас предаваемое* — и что неправильно переводить его словами *Сие есть тело мое, которое за вас предается*.

Но это утверждение основано лишь на том, что упомянутый автор не вполне уяснил истинную природу относительного местоимения и артикля. Ибо несомненно, что, как относительное местоимение *qui*, *quae*, *quod*, заменяя имя, представляет его только смутным образом,

так же и артикль \acute{o} , η , $\tau\acute{o}$ лишь смутно представляет имя, к которому он относится. И поскольку это смутное представление нужно для того, чтобы не повторять одно и то же имя в отчетливом виде, что было бы докучно, постольку переводить артикль явным повторением одного и того же слова — *Сие есть тело мое, тело мое, за вас предаваемое* — значит не принимать во внимание

назначение артикля, так как он поставлен лишь затем, чтобы избежать этого повторения. А перевод при помощи относительного местоимения — *Сие есть тело мое, которое за вас предается* сохраняет существенное свойство артикля — представлять имя только смутно и не воздействовать на ум дважды посредством одного и того же образа. Не удается сохранить лишь другое его свойство, которое может показаться менее существенным: артикль заменяет имя так, что присоединяемое к нему прилагательное не образует нового предложения — τὸ ὑλὲρ ὑμῶν δίδόμενον, тогда как относительное местоимение qui, quae, quod делит предложение на более обособленные части и становится субъектом нового предложения: ὁ ὑλὲρ ὑμῶν δίδεται. Таким образом, ни один из двух переводов: *Сие есть тело мое, которое за вас предается*; *Сие есть тело мое, тело мое, за вас предаваемое* — не является вполне совершенным, поскольку в одном смутное значение артикля меняется на отчетливое значение, противоречащее его природе, а в другом, сохраняющем это смутное значение, относительное местоимение делит на два предложения то, что при наличии артикля составляет одно предложение. Но раз мы должны выбирать между этими двумя переводами, мы не вправе, выбрав один, оуждать другой, как это делает упомянутый автор.

Глава II

О ГЛАГОЛЕ

То, что мы сказали здесь об именах и местоимениях, заимствовано из небольшой книги, вышедшей несколько лет назад под заглавием «Общая грамматика»¹⁵; исключения составляют несколько вопросов, изложенных нами иначе. Что же касается глагола, о котором трактуется в XIII главе, то я просто перепису сказанное автором этой книги, поскольку я считаю, что к этому нечего добавить. Люди, говорит он, испытывали не меньшую потребность в словах, обозначающих утверждение, каковое является для нас основным способом мышления, нежели в словах, обозначающих предметы наших мыслей.

Именно в этом и состоит суть того, что называют *глаголом*: глагол представляет собой не что иное, как *слово, основное назначение которого — обозначать утверждение*, т. е. указывать на то, что речь, где употребляется это слово, есть речь человека, который не только мыслит вещи, но и судит о них и утверждает их. Этим глагол отличается от некоторых имен, также обозначающих утверждение, таких, как, например, *affirmans, affirmatio*¹⁶, ибо они обозначают утверждение лишь постольку, поскольку оно становится для нас предметом мысли, и, таким образом, указывают не на то, что пользующийся этими словами что-то утверждает, а лишь на то, что он мыслит утверждение.

Я сказал, что *основное назначение глагола — обозначать утверждение*, так как ниже будет показано, что им пользуются и затем, чтобы обозначить другие движения нашей души: желание, просьбу, приказание и т. д. Но при этом меняются окончания и наклонение глагола; мы же в настоящей главе рассматриваем глагол лишь с точки зрения его основного значения — того, какое он имеет в изъявительном наклонении. Из вышесказанного можно заключить, что глагол сам по себе не должен был бы иметь никакого другого назначения, кроме указания на связь, которую мы устанавливаем в уме между двумя терминами предложения. Но только глагол *быть*, называемый субстантивным, сохраняет эту простоту, да и то лишь в третьем лице настоящего времени — *ест* и только в некоторых случаях. Ибо, следуя естественной склонности сокращать свои выражения, люди, как правило, передают одним и тем же словом, помимо утверждения, и другие значения.

I. Они соединяют с утверждением значение некоторого атрибута, так что два слова образуют предложение, как, например, когда я говорю: *Petrus vivit*, Петр живет; ибо слово *vivit* включает в себе само утверждение и, сверх того, атрибут *быть живущим* и, таким образом, все равно, сказать ли *Петр живет* или *Петр есть живущий*. Отсюда проистекает большое разнообразие глаголов в каждом языке; а если бы довольствовались тем, чтобы придать глаголу общее значение утверждения, не соединяя с утверждением никакого частного атрибута, тогда в каждом языке нужен был бы один-

единственный глагол — тот, который называют субстантивным.

II. В некоторых случаях с утверждением соединяют субъект предложения, так что два слова или даже одно могут образовать целое предложение. Два слова — когда я, например, говорю: *sum homo*, потому что *sum*, обозначая утверждение, включает и значение местоимения *ego*, которое служит субъектом этого предложения и во французском языке никогда не опускается: *Я есть человек*. Одно слово — когда я, например, говорю: *Vivo, sedeo*¹⁷. Ибо эти глаголы, как мы уже сказали, заключают в себе утверждение и атрибут, а в первом лице — еще и субъект: *Я есть живущий, Я есть сидящий*. Отсюда произошло различие лиц, имеющееся обычно у всех глаголов.

III. С утверждением соединяют также указание на время, по отношению к которому нечто утверждается, так что одно слово, например *coenasti*¹⁸, означает, что я утверждаю относительно того, с кем я говорю, действие «ужинать», имея в виду не настоящее время, а прошедшее; отсюда произошло различие времен, которое также обыкновенно является общим для всех глаголов.

Различие этих значений, соединяемых с одним и тем же словом, помешало многим людям, весьма сведущим, понять природу глагола, потому что они рассматривали глагол не с точки зрения того, что для него существенно, т. е. утверждения, а с точки зрения этих случайных для него связей.

Так, Аристотель, остановившись на третьем из значений, прибавляемых к тому, которое является для глагола существенным, определяет глагол как *vox significans cum tempore* — слово, обозначающее в связи со временем¹⁹.

Другие, как, например, Буксторф²⁰, прибавив к этому существенному значению второе значение, определяли глагол как *vox, flexilis cum tempore et persona* — слово, имеющее различные окончания в зависимости от времени и лица.

Некоторые же, остановившись на первом из прибавляемых значений, а именно на значении атрибута, приняв во внимание, что атрибуты, которые люди соединяют с утверждением в одном и том же слове, обыч-

но представляют собой действие или претерпевание, сочли, что сущность глагола — в том, чтобы *обозначать действие или претерпевание*.

И наконец, Юлий Цезарь Скалигер решил, что в своей книге, посвященной основам латинского языка²¹, он раскрывает тайну, когда говорит, что деление вещей *in permanentes et fluentes* — на пребывающие и происходящие есть подлинный источник деления на имена и глаголы, ибо имена обозначают пребывающее, а глаголы — происходящее.

Однако нетрудно увидеть, что все эти определения ложны и отнюдь не выражают истинной природы глагола.

Первые два определения показывают это достаточно ясно, так как в них говорится не о том, что обозначает глагол, а лишь о том, как он обозначает: *cum tempore*, *cum persona*.

Последние два еще хуже, ибо им присущи два самых больших порока, какие только могут быть у определений, а именно: они подходят не ко всему определяемому и не только к определяемому — *neque omni, neque soli*.

Потому что есть глаголы, не обозначающие ни действия, ни претерпевания, ни чего-либо происходящего, например: *existit, quiescit, friget, alget, tepet, calet, albet, viret, claret*²² и т. д.

И есть слова, которые не являются глаголами, но обозначают действие и претерпевание и даже нечто происходящее, в соответствии с определением Скалигера. Ибо несомненно, что причастия — это настоящие имена, но, однако, причастия глаголов действительного залога обозначают действие, а причастия глаголов страдательного залога — претерпевание, так же как и сами глаголы, от которых они образованы, и нет никаких оснований утверждать, что *fluens* не обозначает нечто происходящее, равно как и *fluit*.

Вдобавок против двух первых определений глагола можно возразить, что причастия также обозначают в связи со временем, поскольку есть причастия настоящего, прошедшего и будущего времени, особенно в греческом языке. И те, кто не без основания полагает, что звательный падеж [причастия] — это настоящее второе лицо, в особенности когда он имеет окончание, отличное

от окончания именительного падежа, найдут, что в этом отношении между причастием и глаголом нет существенного различия.

Таким образом, причастие не является глаголом именно потому, что оно не обозначает *утверждения*. Отсюда следует, что в отличие от глагола, собственный признак которого составляет способность образовывать предложение, причастие может образовать предложение, только если прибавить к нему глагол, или, иными словами, восстановить то, что убрали, заменив глагол на причастие. В самом деле, почему *Petrus vivit*, *Петр живет*, — предложение, а *Petrus vivens*, *живущий Петр*, — нет, если вы не прибавите к этому *est*: *Petrus est vivens*, *Петр есть живущий*, — почему, если не по той причине, что утверждение, заключенное в слове *vivit*, было изъято, чтобы образовать из него причастие *vivens*? Это показывает, что именно от того, содержится ли в слове утверждение, зависит, является ли оно глаголом.

Попутно заметим еще, что неопределенная форма глагола, которая очень часто бывает именем, как, например, когда говорят *le boire*, *le manger*²³, в этих случаях отличается от причастий тем, что причастия суть имена прилагательные, а неопределенная форма глагола есть имя существительное, образованное от такого прилагательного путем отвлечения, подобно тому как от *candidus* образуется *color* и от *белого* — *белизна*. Так, глагол *rubet* означает *есть красный*, включая в себе вместе и утверждение и атрибут; причастие *rubens* обозначает просто красное без утверждения, а *rubere*²⁴, взятое как имя, обозначает *красноту*.

Таким образом, не подлежит сомнению, что, если принимать во внимание только то, что является для глагола существенным, единственно истинное определение — следующее: *vox*, *significans affirmationem* — слово, обозначающее утверждение. Ибо мы не могли бы найти ни такого слова, которое, обозначая утверждение, не было бы глаголом, ни такого глагола, который не обозначал бы утверждения, по крайней мере в изъявительном наклонении. И несомненно, что, если бы мы придумали глагол, который бы всегда обозначал утверждение без всякого различия в лице и времени, так чтобы различие в лице выражалось только именами и

местопонениями, а различие во времени — наречиями (это мог бы быть, например, глагол *есть*), он тем не менее был бы настоящим глаголом. Так и в предложениях, называемых у философов вечными истинами, — например: *Бог есть бесконечный, Всякое тело есть делимое, Целое есть большее, нежели часть*, — слово *есть* обозначает всего лишь простое утверждение, безотносительное ко времени, ибо это истинно в любом времени, и не представляет уму никакого различия в лице.

Итак, глагол с точки зрения того, что для него существенно, есть слово, обозначающее утверждение. Но если мы пожелаем включить в определение глагола его основные случайные признаки, его можно будет определить следующим образом: *vox significans affirmationem cum designatione personae, numeri et temporis* — слово, обозначающее утверждение с указанием лица, числа и времени. Это в точности соответствует субстантивному глаголу.

Что же касается других глаголов, то, поскольку они отличаются от субстантивного глагола тем, что люди соединили утверждение с некоторыми атрибутами, их можно определить так: *vox significans affirmationem alicujus attributi cum designatione personae, numeri et temporis* — слово, выражающее утверждение некоторого атрибута с указанием лица, числа и времени.

Попутно заметим, что утверждение в качестве предмета мысли также может быть атрибутом глагола — как в глаголе *affirmo*²⁵. Тогда этот глагол обозначает два утверждения: одно относится к самому говорящему, а другое — к лицу, о котором идет речь, независимо от того, говорит ли человек о себе самом или о ком-либо другом. Когда я говорю: *Petrus affirmat*, — *affirmat* есть то же самое, что и *est affirmans*²⁶, и в этом случае *est* выражает мое утверждение, или суждение, которое я выношу о Петре, а *affirmans* — мыслимое мною утверждение, которое я отношу к Петру. Глагол *nego*²⁷ по той же причине содержит, наоборот, утверждение и отрицание.

Отметим еще, что, хотя наши суждения бывают не только утвердительными, но и отрицательными, глаголы сами по себе всегда обозначают лишь утверждение. Отрицание выражается только частицами *non*, *ne* или

включающими его именами: *nullus*, *nemo*, *никакой*, *никто*, которые, будучи соединены с глаголами, меняют утверждение на отрицание: *Никакой человек не есть бессмертный*; *Nullum corpus est indivisibile* ²⁸.

Глава III

О ТОМ, ЧТО ТАКОЕ ПРЕДЛОЖЕНИЕ, И О ЧЕТЫРЕХ ВИДАХ ПРЕДЛОЖЕНИЙ

Помыслив вещи посредством идей, мы сопоставляем эти идеи; обнаруживая, что одни из них соответствуют друг другу, а другие — нет, мы связываем их либо разделяем. Это называется *утверждать* или *отрицать*, а в общем — *выносить суждение* ²⁹.

Суждение называется также *предложением*, и нетрудно увидеть, что в нем должно быть два термина: тот, относительно которого что-либо утверждают или отрицают, — его называют *субъектом*, и тот, который утверждают или отрицают, — он называется *атрибутом* или *praedicatum*.

Но мыслить эти два термина еще недостаточно — надо, чтобы ум связывал их либо разделял. Такое действие нашего ума выражается в речи глаголом *есть*, или самим по себе — когда мы утверждаем, или с отрицательной частицей — когда мы отрицаем. Например, когда я говорю: *Бог есть справедливый*, слово *Бог* — субъект предложения, *справедливый* — атрибут, а слово *есть* выражает действие моего ума, который утверждает, т. е. связывает идеи *Бога* и *справедливого*, как соответствующие одна другой. Если же я говорю: *Бог не есть несправедливый*, то *есть* в соединении с частицей *не* обозначает действие, противоположное утверждению, а именно действие отрицания, ибо я рассматриваю эти идеи как несовместимые, поскольку в идее *несправедливого* содержится нечто противоположное тому, что заключено в идее *Бога*.

Но хотя всякое предложение необходимо заключает в себе эти три вещи, тем не менее, как уже было сказано в предыдущей главе, в нем может быть и два слова, и даже одно.

Ибо, желая сделать свою речь более краткой, люди образовали множество слов, которые обозначают вместе

и утверждение, т. е. то, что обозначается субстантивным глаголом, и утверждаемый атрибут. Таковы все глаголы, за исключением того, который называют субстантивным; например, *Бог существует*, т. е. *есть существующий*; *Бог любит людей*, т. е. *Бог есть любящий людей*. Да и субстантивный глагол, когда он стоит один, как, например, когда я говорю: *Я мыслю, следовательно, я емь*, уже не является чисто субстантивным, потому что при этом с ним соединяют самый общий из атрибутов — *сущее*. Ибо *я емь* означает *я емь некое сущее, я емь нечто*.

Бывают и такие случаи, когда в одном и том же слове заключены субъект и утверждение, например, в первом и втором лице глаголов, особенно в латинском языке; так, когда я говорю: *sum Christianus*³⁰, субъект этого предложения — *ego*, заключенное в *sum*.

Отсюда явствует, что в латинском языке одно слово образует предложение в первом и втором лице тех глаголов, которые по природе своей уже включают утверждение вместе с атрибутом; например, *veni, vidi, vici*³¹ — это три предложения.

Из сказанного нами ясно, что всякое предложение является утвердительным либо отрицательным и что это выражено глаголом, который утверждается либо отрицается.

Между предложениями существует и другое различие, обусловленное их субъектом: они бывают общими, частными или единичными.

Ибо термины, как мы уже сказали в первой части, бывают либо единичными, либо общими и всеобщими.

А общие термины могут быть взяты либо во всем своем объеме — когда их соединяют с общими знаками, выраженными или же подразумеваемыми, такими, как *omnis*, *всякий*, для утверждения, *nullus*, *ни один*, для отрицания: *всякий человек, ни один человек*;

либо в неопределенной части своего объема, а именно когда к ним присоединяют слово *aliquis*, *некоторый*, например: *некоторый человек, некоторые люди*, или же другие слова, в зависимости от того, что принято в данном языке.

Отсюда проистекает существенное различие между предложениями. Когда субъект предложения — общий

термин, взятый во всем своем объеме, предложение называется общим независимо от того, является ли оно утвердительным, как, например, *Всякий нечестивец безумен*, или отрицательным, как, например, *Ни один порочный человек не счастлив*.

Когда общий термин берется лишь в неопределенной части своего объема, по той причине что он ограничен неопределенным словом *некоторый*, предложение называется частным независимо от того, содержит ли оно утверждение — например: *Некоторый жестокий человек труслив*, или же отрицание — например: *Некоторый бедный не есть несчастный*.

Если же субъект предложения является единичным, как, например, когда я говорю: *Людвиг XIII взял Ла-Рошель*, оно называется единичным.

Но хотя единичное предложение отлично от общего, поскольку его субъект не является общим, оно должно быть отнесено скорее к общим, нежели к частным предложениям; ведь его субъект, именно потому что он единичный, необходимо берется во всем своем объеме, что составляет сущность общего предложения, отличая его от частного. Ибо для общности предложения неважно, сколь велик объем его субъекта, лишь бы только этот объем, каким бы он ни был, брали весь целиком. Поэтому единичные предложения и заменяют в доказательствах общие. Таким образом, все предложения можно свести к четырем видам; для облегчения памяти их обозначили четырьмя гласными: А, Е, I, О.

А. Общеутвердительное — например: *Всякий порочный человек есть раб*.

Е. Общеотрицательное — *Ни один порочный человек не счастлив*.

I. Частноутвердительное — *Некоторый порочный человек богат*.

О. Частноотрицательное — *Некоторый порочный человек не богат*.

Чтобы их легче было запомнить, придумали два стиха:

Assertit A, negat E, verum generaliter ambo;
Assertit I, negat O, sed particulariter ambo³².

Общность или частность предложений принято также называть количеством.

Качеством же называют утверждение или отрицание, зависящее от глагола, каковой рассматривается как форма предложения.

Таким образом, А и Е одинаковы по количеству и различны по качеству, и так же I и O.

А и I одинаковы по качеству и различны по количеству; так же Е и O.

Кроме того, предложения в зависимости от своей материи делятся на истинные и ложные. И ясно, что не может быть предложений, не являющихся ни истинными, ни ложными; ибо всякое предложение, поскольку оно выражает составленное нами суждение о вещах, истинно, когда это суждение соответствует действительности, и ложно, когда оно не соответствует действительности.

Но так как нам часто недостает света [разума], чтобы отличить истинное от ложного, то помимо предложений, представляющихся нам несомненно истинными или несомненно ложными, есть и другие — такие, истинность которых для нас не настолько очевидна, чтобы у нас не было опасения, что они ложны, хотя они и кажутся нам истинными, и такие, в ложности которых мы не уверены, хотя они и кажутся нам ложными. Это предложения, называемые вероятными; из них первые являются более, а вторые — менее вероятными. В четвертой части мы рассмотрим, на основании чего мы можем с уверенностью заключить, что предложение истинно.

Глава IV

О ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ МЕЖДУ ПРЕДЛОЖЕНИЯМИ, ИМЕЮЩИМИ ОДИН И ТОТ ЖЕ СУБЪЕКТ И ОДИН И ТОТ ЖЕ АТРИБУТ

Мы сказали, что есть четыре вида предложений — А, Е, I, O. Теперь рассмотрим, какое соответствие или несоответствие существует между ними, когда из одного и того же субъекта и одного и того же атрибута составляют различные виды предложений.

Нетрудно заметить, что противоположность между такими предложениями может быть только трех видов; правда, один из них, в свою очередь, делится на два вида.

Если они противоположны одновременно и по количеству и по качеству, как А, О и Е, I, их называют противоречащими. Например: *Всякий человек есть животное, Некоторый человек не есть животное; Ни один человек не безгрешен, Некоторый человек безгрешен.*

Если они различны только по количеству и одинаковы по качеству, как А, I и Е, О, их называют подчиненными. Например: *Всякий человек есть животное, Некоторый человек есть животное; Ни один человек не безгрешен, Некоторый человек не безгрешен.*

Если же они различны по качеству и одинаковы по количеству, их называют *противными* и *подпротивными*. *Противными* — когда они общие, например: *Всякий человек есть животное, Ни один человек не есть животное.*

Подпротивными — когда они частные, например: *Некоторый человек есть животное, Некоторый человек не есть животное.*

Рассматривая теперь противоположные предложения с точки зрения истинности и ложности, нетрудно прийти к следующим выводам.

1. Противоречащие предложения никогда не бывают ни одновременно истинными, ни одновременно ложными — если одно из них истинно, другое ложно. Ведь если истинно, что всякий человек есть животное, то не может быть истинным, что некоторый человек не есть животное, и если, наоборот, истинно, что некоторый человек не есть животное, то, следовательно, не может быть истинным, что всякий человек есть животное. Это положение настолько ясно, что дальнейшие разъяснения могли бы только затемнить его.

2. Противные предложения никогда не могут быть одновременно истинными, но они могут быть одновременно ложными. Они не могут быть истинными, потому что тогда были бы истинными противоречащие предложения. Ведь если истинно, что всякий человек есть животное, то ложно, что некоторый человек не есть животное, т. е. противоречащее предложение, и, следовательно, тем более ложно, что ни один человек не есть животное, т. е. противное предложение.

Однако ложность одного из противных предложений не влечет за собой истинности другого. Ибо может быть ложным, что все люди справедливы, но отсюда не следует истинность того, что ни один человек не справед-

лив, поскольку среди людей могут быть справедливые, хотя справедливы не все.

3. Подпротивные предложения по правилу, обратному тому, которому подчиняются противные, могут быть одновременно истинными, как, например, следующие два: *Некоторый человек справедлив, Некоторый человек не справедлив*; ибо справедливость может быть присуща одной части людей и не присуща другой, и, таким образом, утверждение и отрицание относятся не к одному и тому же субъекту, поскольку *некоторый человек* означает в одном предложении одну часть людей, а в другом — другую. Однако они не могут быть оба ложными — иначе были бы ложными противоречащие предложения. Ведь если бы было ложным, что некоторый человек справедлив, то, следовательно, было бы истинным, что ни один человек не справедлив, т. е. противоречащее предложение, и тем более — что некоторый человек не справедлив, т. е. подпротивное предложение.

4. Что же касается подчиненных предложений, то это не подлинная противоположность, поскольку частное предложение является следствием общего. Ведь если всякий человек есть животное, то и некоторый человек есть животное; если ни один человек не есть обезьяна, то и некоторый человек не есть обезьяна. Поэтому истинность общих предложений влечет за собой истинность частных, но истинность частных не влечет за собой истинности общих. Ибо если истинно то, что некоторый человек справедлив, отсюда не следует истинность того, что всякий человек справедлив. И наоборот, ложность частных предложений влечет за собой ложность общих. Ведь если ложно, что некоторый человек безгрешен, то тем более ложно, что всякий человек безгрешен. Однако ложность общих предложений не влечет за собой ложности частных. В самом деле, хотя ложно, что всякий человек справедлив, отсюда не следует ложность утверждения, что некоторый человек справедлив. Поэтому во многих случаях подчиненные предложения оба истинны или оба ложны.

Я ничего не говорю о приведении противоположных суждений к одному смыслу³³, потому что это никому не нужно. К тому же соответствующие правила действительны в большинстве своем только для латинского языка.

Глава V

О ПРОСТЫХ И СЛОЖНЫХ ПРЕДЛОЖЕНИЯХ.
 О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ПРОСТЫЕ ПРЕДЛОЖЕНИЯ,
 КОТОРЫЕ КАЖУТСЯ СЛОЖНЫМИ,
 НО НЕ ОТНОСЯТСЯ К ТАКОВЫМ И МОГУТ БЫТЬ
 НАЗВАНЫ СОСТАВНЫМИ.
 О ПРЕДЛОЖЕНИЯХ,
 СОСТАВНЫХ ПО СВОЕМУ СУБЪЕКТУ
 ИЛИ АТРИБУТУ

Мы сказали, что всякое предложение должно иметь по крайней мере один субъект и один атрибут. Но отсюда не следует, что в предложении не может быть больше одного субъекта и одного атрибута. Те предложения, в которых есть только один субъект и только один атрибут, называются *простыми*, а те, в которых больше одного субъекта или больше одного атрибута, — *сложными* (*composées*). Например, когда я говорю: «Блага и бедствия, жизнь и смерть, бедность и богатство исходят от Господа»³⁴, атрибут *исходить от Господа* утверждается не в отношении одного субъекта, а в отношении нескольких, а именно *благ, бедствий* и т. д.

Но прежде чем мы перейдем к сложным предложениям, надо заметить, что есть такие предложения, которые кажутся сложными и тем не менее относятся к простым. Простота предложения определяется единственностью субъекта и атрибута. Но в некоторых предложениях, имеющих, строго говоря, только один субъект и только один атрибут, субъект и атрибут — сложные термины, включающие другие предложения, которые можно назвать *придаточными* (*incidentes*)³⁵. Эти предложения лишь составляют часть субъекта или атрибута; их присоединяют посредством относительных местоимений *что, кто, который, каковой*, предназначенных соединять несколько предложений в одно.

Так, когда Иисус Христос говорит: *Тот, кто исполнит волю отца моего, который пребывает на небесах, войдет в царство небесное*³⁶, субъект этого предложения содержит в себе два предложения, поскольку он включает два глагола; но так как они присоединены посредством местоимений *кто* и *который*, они лишь составляют часть субъекта. А когда я говорю: «Блага и бедствия исходят от Господа», здесь есть два субъекта в собственном смы-

сле этого слова, ибо я утверждаю об одном и о другом, что они исходят от Господа.

Дело в том, что предложения, присоединяемые к другим посредством относительных местоимений *что, кто, который*, либо являются весьма несовершенными предложениями, как это будет показано ниже, либо рассматриваются не столько как предложения, образуемые в настоящий момент, сколько как предложения, которые были образованы прежде и в настоящий момент только мыслятся, наподобие простых идей. Поэтому безразлично, выражать ли придаточные предложения посредством имен прилагательных или причастий — без глаголов и без слов *что, кто, который* или же при помощи глаголов и слов *что, кто, который*. Ибо все равно, скажу ли я *Незримый Бог создал зримый мир* или *Бог, который незрим, создал мир, который зрим; Александр, самый доблестный из всех царей, победил Дария* или *Александр, который был самым доблестным из всех царей, победил Дария*. И в первом и во втором случае моя главная цель состоит не в утверждении, что Бог незрим или что Александр был самым доблестным из всех царей, — предполагая и то и другое уже изъясненным прежде, я утверждаю о Боге, который мыслится мною как незримый, что он создал зримый мир, и об Александре, который мыслится мною как самый доблестный из всех царей, что он победил Дария.

Но если бы я сказал: *Александр — самый доблестный из всех царей и победитель Дария*, то очевидно, что я утверждал бы об Александре равно, что он самый доблестный из всех царей и что он победитель Дария. И таким образом, предложения этого последнего вида с полным основанием называются сложными, тогда как первые можно назвать составными (complexes).

Надо отметить, что составные предложения могут быть двух видов. Их составной характер может быть обусловлен либо материей предложения, т. е. или субъектом, или атрибутом, или обоими сразу, либо одной только формой.

1. Составной характер обусловлен субъектом, когда субъект — сложный термин, как, например, в таком предложении: *Всякий человек, который ничего не боится, есть царь* — *Rex est qui metuit nihil*³⁷.

Beatus ille qui procul negotiis,
 Ut prisca gens mortalium,
 Paterna rura bobus exercet suis,
 Solutus omni foenore³⁸.

В этом последнем предложении глагол *est* подразумевается, *beatus* — атрибут, а все остальное — субъект.

2. Составной характер обусловлен атрибутом, когда атрибут — сложный термин, например: *Благочестие есть благо, которое делает человека счастливым вопреки любым невзгодам.*

Sum pius Aeneas fama super aethera notus³⁹.

Но здесь нужно особо отметить, что все предложения, образованные глаголами действительного залога, могут быть названы составными и что они в некотором смысле содержат два предложения. Если я говорю, например: «Брут убил тирана», это означает, что Брут кого-то убил и что тот, кого он убил, был тираном. Отсюда следует, что это предложение можно опровергать двояко — или говоря: «Брут никого не убивал», или говоря, что тот, кого он убил, не был тираном. Это очень важно отметить, поскольку, включая предложения такого рода в доказательства, иногда доказывают только одну часть предложения, предполагая истинность другой, и поэтому, дабы привести такие доказательства к наиболее естественной форме, нередко приходится заменять действительный залог страдательным, затем чтобы доказываемая часть была выражена прямо (мы скажем об этом подробнее, когда будем рассматривать доказательства, слагающиеся из составных предложений)⁴⁰.

3. Иногда составной характер обусловлен и субъектом, и атрибутом — когда и тот и другой представляют собой сложные термины, как, например, в таком предложении: *Вельможи, которые притесняют бедных, будут наказаны Богом, который является покровителем притесненных.*

Ille ego qui quondam gracili modulatus avena
 Carmen, et egressus sylvis vicina coëgi,
 Ut quamvis avido parerent arva colono;
 Gratum opus agricolis. At nunc horrentia Martis
 Arma virumque cano, Trojae qui primus ab oris,
 Italiam fato profugus Lavinaque venit littora⁴¹.

Первые три стиха и часть четвертого образуют субъект этого предложения; все остальное — его атрибут. Утверждение же заключено в глаголе *сапо* ⁴².

Вот каким образом предложения могут быть составными в отношении их материи, т. е. в отношении их субъекта и атрибута.

Глава VI

О ПРИРОДЕ ПРИДАТОЧНЫХ ПРЕДЛОЖЕНИЙ, ВХОДЯЩИХ В СОСТАВНЫЕ ПРЕДЛОЖЕНИЯ

Прежде чем говорить о предложениях, составной характер которых обусловлен формой, т. е. утверждением или отрицанием, надо сделать несколько важных замечаний о природе придаточных предложений, входящих в субъект или в атрибут тех предложений, которые являются составными по своей материи.

1. Как мы уже показали, придаточные предложения суть те, в коих субъектом служит относительное местоимение *что, кто, который*. Например: *люди, которые созданы, чтобы познавать и любить Бога* или *люди, которые благочестивы*. Все, что стоит после слова *люди*, — придаточное предложение.

Но следует помнить о том, что было сказано в гл. VIII первой части, а именно что прибавления в сложных терминах бывают двух видов. Одни можно назвать простыми описаниями — когда прибавление не вносит никаких изменений в идею, выражаемую данным термином, поскольку то, что к нему прибавляют, подходит к нему в общем и во всем его объеме, как в первом примере: *люди, которые созданы, чтобы познавать и любить Бога*.

Другие могут быть названы ограничениями, поскольку то, что прибавляют, не подходит к термину во всем его объеме и, следовательно, сужает его и ограничивает его значение, как во втором примере: *люди, которые благочестивы*. Соответственно этому можно сказать, что местоимение *который* бывает описательным и ограничительным.

Когда местоимение *который* является описательным, атрибут придаточного предложения утверждается в отношении субъекта, к которому относится *который*, хотя для предложения в целом это только случайное прибавление,

и поэтому вместо слова *который* можно подставить сам субъект, как видно из первого примера: *люди, которые созданы, чтобы познавать и любить Бога*. Ибо можно сказать: *Люди были созданы, чтобы познавать и любить Бога*.

Когда же местоимение *который* является ограничительным, атрибут придаточного предложения, собственно, не утверждается в отношении субъекта, к которому относится *который*. Ведь если бы, сказав: *Люди, которые благочестивы, милосердны*, мы решили подставить вместо слова *которые* слово *люди*: *Люди благочестивы*, то предложение было бы ложным, потому что это значило бы утверждать слово «благочестивый» относительно людей как таковых. Но говоря: *Люди, которые благочестивы, милосердны*, мы вовсе не утверждаем ни о людях вообще, ни о каких-либо людях в частности, что они благочестивы. Ум лишь соединяет идею *благочестивого* с идеей *людей* и, образуя из них совокупную идею, выносит суждение, что атрибут *милосердный* подходит к этой совокупной идее. Таким образом, в придаточном предложении выражено только суждение нашего ума о том, что идея *благочестивого* не является несовместимой с идеей *человека* и что, следовательно, можно соединять их одну с другой и затем рассматривать, что подходит к ним в этом соединении.

[2.] Нередко встречаются термины, сложные вдвойне или даже втройне, так как они состоят из нескольких частей, каждая из которых является сложной, и, таким образом, в составном предложении может быть несколько придаточных предложений, причем разного рода, поскольку в одних местоимение *который* — ограничительное, а в других — описательное. Покажем это на следующем примере: *Учение, которое полагает высшее благо в телесном наслаждении, каковое учение было изложено Эпикуром*⁴³, *недостойное философа*. В данном предложении атрибут — *недостойное философа*, а все остальное — субъект; таким образом, субъект здесь представляет собой сложный термин, включающий два придаточных предложения. Первое — *которое полагает высшее благо в телесном наслаждении*. Слово *которое* в этом придаточном предложении является ограничительным, поскольку оно ограничивает общее слово «учение» до того учения, которое утверждает, что высшее благо человека состоит

в телесном наслаждении; отсюда следует, что было бы нелепо подставлять вместо слова *которое* слово *учение*, говоря: *Учение полагает высшее благо в телесном наслаждении*. Второе придаточное предложение — *которое было изложено Эпикуром*, и субъект, к которому относится это *которое*, — весь сложный термин *учение, которое полагает высшее благо в телесном наслаждении*, обозначающий единичное и индивидуальное учение, способное принимать различные акциденции, например быть защищаемым разными людьми, хотя само по себе оно ограничено настолько, что всегда должно пониматься одинаково, по крайней мере в той его части, которая становится предметом обсуждения. Поэтому слово *которое* во втором придаточном предложении — *которое было изложено Эпикуром* — не ограничительное, а только описательное, откуда следует, что вместо него можно подставить субъект, к которому оно относится, сказав: *Учение, которое полагает высшее благо в телесном наслаждении, было изложено Эпикуром*.

3. И последнее замечание. Чтобы судить о природе придаточных предложений и распознавать, является ли слово *который* ограничительным или описательным, часто надо обращать внимание не столько на само выражение, сколько на смысл предложения и намерение говорящего.

Ибо сложные термины нередко кажутся простыми или менее сложными, чем они есть на самом деле, так как часть из того, что они заключают в себе в уме говорящего, не выражена, а лишь подразумевается; об этом уже говорилось в гл. VIII первой части, где показано, что в нашей речи нет ничего более обычного, как обозначать единичные вещи общими именами, поскольку обстоятельства разговора достаточно ясно показывают, что к общей идее, соответствующей данному слову, присоединяют единичную и отчетливую идею, которая ограничивает ее до такой степени, что она обозначает однуединственную вещь.

Я сказал, что это обычно распознается по обстоятельствам, — так, например, в устах французов слово «король» обозначает Людовика XV. Но вот еще и правило, которое позволяет определять, когда общий термин обозначает общую идею, а когда он ограничен другой идеей, отчетливой и частной, хотя и не выраженной.

В тех случаях, когда было бы явно нелепо связывать атрибут с субъектом, каков он согласно своей общей идее, надо полагать, что тот, кто образовал данное предложение, не оставил его субъект общим. Например, если человек говорит: *Rex hoc mihi imperavit* — *Король повелел мне то-то*, я уверен, что слово «король» обозначает у него не общую идею, ибо от «короля вообще» не может исходить частное повеление.

Если бы кто-то сказал мне: *«Брюссельская газета» за 14 января 1662 г. пишет неправду о событиях, происходящих в Париже*, я был бы уверен, что в уме у него нечто большее, чем то, что обозначается этими словами, поскольку все это никак не позволяет судить, правду или ложь сообщает названная газета, и что, таким образом, он должен ясно мыслить ту частную новость, которую он считает не соответствующей истине, — как, например, если бы эта газета сообщила: *Король произвел в рыцари ордена Святого Духа сто человек*.

Так же обстоит дело с суждениями по поводу мнений философов, когда говорят, что учение такого-то философа ложно, не выражая отчетливо, каково это учение, например: *Учение Лукреция о природе нашей души ложно*. Те, кто высказывает суждения этого рода, должны ясно мыслить под общим словом «учение такого-то философа» некоторое частное мнение, потому что свойство «ложное» может быть присуще учению не постольку, поскольку это есть учение такого-то автора, а лишь постольку, поскольку это есть такое-то частное мнение, противное истине. И следовательно, эти предложения необходимым образом разлагаются на предложения типа: *Такое-то учение, которое было изложено таким-то автором, ложно; Мнение, будто наша душа состоит из атомов, которое было высказано Лукрецием⁴⁴, ложно*. Так что подобные суждения всегда заключают в себе два утверждения, даже когда эти утверждения не являются отчетливо выраженными: основное, касающееся истины самой по себе, например, что полагать, будто наша душа состоит из атомов, — большое заблуждение, и придаточное, касающееся только истории вопроса, например, что это ошибочное мнение было высказано Лукрецием.

Глава VII

О ЛЖИ, КОТОРАЯ МОЖЕТ БЫТЬ
В СЛОЖНЫХ ТЕРМИНАХ
И В ПРИДАТОЧНЫХ ПРЕДЛОЖЕНИЯХ

Сказанное нами в предыдущей главе может послужить к решению известного вопроса, заключается ли ложь только в предложениях или же она есть и в идеях, и в простых терминах.

Я предпочитаю говорить о лжи, а не об истине, потому что существует истина, которая содержится в вещах по отношению к божественному уму, независимо от того, думают ли о них люди или нет, тогда как ложь может быть в них только по отношению к человеческому или какому-либо другому подверженному заблуждению уму, который полагает, что вещь такова, какой она в действительности не является.

Итак, спрашивается: не встречается ли ложь только в предложениях и суждениях?

Обычно на это дают утвердительный ответ, что в определенном смысле верно; и тем не менее ложь иногда заключается если и не в простых идеях, то в сложных терминах, так как для этого достаточно, чтобы в них содержалось какое-то суждение и какое-то утверждение, явное или скрытое.

Это станет яснее, если мы рассмотрим сложные термины каждого из двух видов: те, в коих слово *который* является описательным, и те, в коих оно является ограничительным.

Неудивительно, что в сложных терминах первого вида может быть ложь, так как атрибут придаточного предложения утверждается в отношении субъекта, к коему относится *который*. *Александр, который является сыном Филиппа* — я утверждаю об Александре, хотя и в добавление, что он сын Филиппа, и, следовательно, если это не так, в этом есть ложь.

Но здесь надо сделать два-три важных замечания.

1. Ложность придаточного предложения, как правило, не мешает тому, чтобы главное предложение было истинным. Например: *Александр, который был сыном Филиппа, победил персов* — это предложение следовало бы считать истинным, даже если бы Александр не был сыном Филиппа, так как утверждение, заключенное в глав-

ном предложении, приходится только на Александра и то, что присоединили сюда в добавление, хотя и ложно, не мешает быть истинным тому, что Александр победил персов.

Однако если атрибут главного предложения имеет отношение к придаточному предложению, например, если я говорю: *Александр, сын Филиппа, был внуком Аминта*, то это единственный случай, когда ложность придаточного предложения влечет за собой ложность главного.

2. Титулы, которые обычно присваивают людям определенного сана, могут даваться всем тем, кто носит этот сан, хотя бы то, что обозначается титулом, никоим образом к ним не подходило. Так, поскольку титул *святой* и *святейший* прежде давался всем епископам, католические епископы на Карфагенском соборе, как известно, без колебаний применяли это имя к епископам-донатистам — *sanctissimus Petilianus dixit*, — хотя они хорошо знали, что не может быть истинной святости у епископ-схизматика⁴⁵. Мы видим также, что святой Павел в «Деяниях» называет Феста, правителя Иудеи, *благороднейшим* и *достопочтенным*⁴⁶, поскольку так обычно обращались к иудейским правителям.

3. Иное дело, когда кто-нибудь сам придумывает для другого титул и присваивает его этому человеку от себя, а не потому, что он следует мнению других или общераспространенному заблуждению; в этом случае ему справедливо можно вменить в вину ложность высказываемых им суждений. Так, когда человек говорит: *Аристотель, который является князем философов...* или просто: *Князь философов полагал, что начало наших нервов находится в сердце*, мы не вправе сказать ему: это утверждение ложно, потому что Аристотель — не самый великий из философов; ибо достаточно, чтобы он следовал общему мнению, хотя бы и ложному. Но если бы кто-нибудь сказал: *Г-н Гассенди, который является самым ученым из философов, считает, что в природе есть пустота*⁴⁷, у нас было бы основание оспаривать достоинство, коим он наделил бы г-на Гассенди, и возлагать на него ответственность за ложь, которая, как мы могли бы утверждать, заключена в этом придаточном предложении. Следовательно, можно быть обвиненным во лжи, присвоив человеку титул, к нему не подходящий, но не навлечь на себя такого обвинения, присвоив ему другой

титул, который на деле подходит к нему еще меньше. К примеру, *папа Иоанн XII не был ни святым, ни целомудренным, ни благочестивым*, как это признает Бароний⁴⁸, и однако же те, кто называл его *святейшим*, не заслуживали упрека во лжи, а те, кто назвал бы его *целомудреннейшим* и *благочестивейшим*, были бы изрядными лжецами, даже если бы это было высказано только в придаточном предложении, например: *Иоанн XII, целомудреннейший первосвященник, предписал то-то*.

Все это относится к придаточным предложениям первого вида, где слово *который* является описательным; что же касается других, где слово *который* — ограничительное, таких, как, например: *Люди, которые благочестивы; короли, которые любят свой народ*, то несомненно, что они, как правило, не могут быть ложными, поскольку атрибут придаточного предложения не утверждается в них в отношении субъекта, к которому относится *который*.

Ведь если, например, говорят: *Судьи, которые ничего не делают по просьбам или из благосклонности, достойны похвал*, то этим вовсе не утверждают, что на свете есть хоть один судья, отличающийся таким совершенством. И все же я думаю, что в подобных предложениях всегда содержится неявное и виртуальное утверждение — не о действительном соответствии атрибута субъекту, к которому относится *который*, а о возможном соответствии. И если в этом ошибаются, тогда, я думаю, можно с полным основанием усмотреть в таких придаточных предложениях ложь. Допустим, что кто-нибудь говорит: *Умы, которые являются квадратными, более основательны, нежели круглые*. Так как идея *квадратного* и *круглого* несовместима с идеей *ума*, рассматриваемого как мыслящее начало, я полагаю, что подобные придаточные предложения должны были бы считаться ложными.

И можно даже сказать, что именно отсюда проистекает большая часть наших заблуждений. Ибо, обладая идеей какой-либо вещи, мы часто присоединяем к ней другую идею, которая с ней несовместима, хотя мы ошибочно сочли их совместимыми, и поэтому относим к первой идее то, что не может ей соответствовать.

Так, поскольку мы находим в себе две идеи — идею мыслящей субстанции и идею субстанции протяженной, нередко бывает, что, рассматривая нашу душу, которая

представляет собой мыслящую субстанцию, мы незаметно примешиваем к ее идее что-то от идеи протяженной субстанции, как, например, когда мы воображаем, будто наша душа, подобно телу, должна занимать какое-то место и ее не существовало бы, если бы она нигде не находилась. Но ведь это относится только к телу. Именно отсюда проистекает нечестивое заблуждение тех, кто считает душу смертной. Прекрасное рассуждение об этом можно видеть у святого Августина, в X книге трактата «О Троице», где показано, что нет предмета более легкого для познания, нежели природа нашей души, но люди ошибаются оттого, что, стремясь познать душу, не довольствуются тем, что они без труда о ней узнают, — именно, что это субстанция, которая мыслит, волит, сомневается, познает, — а прибавляют к тому, что она есть, то, чем она не является, стараясь представить ее в каком-либо из тех чувственных образов (*fantômes*), в которых они привыкли представлять себе телесные вещи.

С другой стороны, когда мы делаем предметом рассмотрения тело, нам очень трудно удержаться от того, чтобы не примешать к его идее что-то от идеи мыслящей субстанции. Поэтому мы говорим о телах, обладающих тяжестью, что они стремятся к центру, о растениях — что они ищут пригодную для них пищу, о приступах болезни — что природа пожелала освободиться от того, что ей вредило, и о множестве других вещей, в особенности связанных с нашим телом, — что природа желает сделать то-то и то-то, хотя мы уверены, что вовсе этого не желали и нисколько об этом не думали, да и смешно воображать, будто в нас есть нечто иное, помимо нас самих, и это нечто, зная, что для нас полезно и что вредно, стремится к первому и избегает второго.

Я думаю также, что ропот людей на Бога всегда объясняется подобным смещением идей. Ведь на Бога невозможно было бы роптать, если бы его мыслили таким, каков он поистине, — всемогущим, всеведущим и всеблагим. Но злые люди, мысля его всемогущим и всевышним владыкой мира, видят в нем причину всех случающихся с ними несчастий, в чем они правы, и так как они в то же время представляют его жестоким и несправедливым, что несовместимо с его благостью, они приходят в негодование, как если бы он был неправ, пошлав им те бедствия, кои они претерпевают.

Глава VIII

О ПРЕДЛОЖЕНИЯХ,
СОСТАВНЫХ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ УТВЕРЖДЕНИЯ ИЛИ ОТРИЦАНИЯ,
И ОБ ОДНОМ ВИДЕ ПРЕДЛОЖЕНИЙ ТАКОГО РОДА,
НАЗЫВАЕМОМ У ФИЛОСОФОВ
МОДАЛЬНЫМИ ПРЕДЛОЖЕНИЯМИ

Помимо предложений, в которых субъект или атрибут — сложный термин, есть и такие, которые являются составными потому, что они включают термины или придаточные предложения, относящиеся только к форме предложения, т. е. к утверждению или отрицанию, выраженному глаголом. Например, если я говорю: *Я утверждаю, что Земля круглая*, то *я утверждаю* есть лишь придаточное предложение, каковое должно быть частью чего-либо в главном предложении; однако очевидно, что это придаточное предложение не входит как часть ни в субъект, ни в атрибут, ибо оно ничего в них не меняет и они мыслились бы точно так же, если бы я просто сказал: *Земля круглая*.

Так же обстоит дело, когда говорят: *Я отрицаю, истинно, неверно* или когда к предложению добавляют то, что подтверждает его истинность, как, например, когда я говорю: *Доводы астрономии убеждают нас в том, что Солнце значительно больше Земли*. Первая часть этого предложения только подкрепляет утверждение.

Однако важно отметить, что предложения такого рода иногда бывают двусмысленными и могут быть поняты по-разному в зависимости от намерения того, кто их произносит. Допустим, я говорю: *Все философы убеждают нас, что предметы, обладающие тяжестью, сами по себе падают вниз*. Если я намерен указать на то, что предметы, обладающие тяжестью, сами по себе падают вниз, первая часть этого предложения будет всего лишь придаточной, предназначенной только для подкрепления утверждения, заключенного во второй части. Но если я, наоборот, намерен просто привести мнение философов, а сам его не разделяю, тогда первая часть будет главным предложением, а вторая — только частью атрибута. Ведь я буду утверждать не то, что предметы, обладающие тяжестью, падают сами по себе, а только то, что в этом убеждены все философы. И нетрудно увидеть, что эти

два толкования данного предложения столь различны, что превращают его в два различных предложения, имеющих совершенно разный смысл. Но часто из дальнейшего легко узнать, в каком именно смысле понимается предложение. Если бы, например, образовав приведенное выше предложение, я прибавил: *Камни обладают тяжестью, следовательно, они падают вниз сами по себе*, было бы очевидно, что я понимаю его в первом смысле и что первая часть является придаточной. Если же я, наоборот, сделал бы такое заключение: *Но это заблуждение, следовательно, бывает, что все философы заблуждаются*, было бы очевидно, что я понимаю его во втором смысле, т. е. первая часть служит главным предложением, а вторая — только частью атрибута.

Среди предложений, составной характер которых обусловлен глаголом, а не субъектом или атрибутом, философы выделяют те, которые они называли *модальными*, так как утверждение или отрицание в них видоизменяется четырьмя модусами: *возможное, случающееся* (contingent), *невозможное, необходимое*. Поскольку каждый модус можно утверждать либо отрицать — например, *невозможно, не невозможно*, — и в той и другой форме соединять с утвердительным либо отрицательным предложением — *Земля круглая и Земля не круглая*, — каждый модус может иметь четыре предложения, а все четыре модуса — шестнадцать. Их обозначили четырьмя словами: *Purpurea, Piase, Amabimus, Edentuli*. Вся тайна этих слов состоит в следующем. Каждый слог обозначает один из четырех модусов:

- 1-й — возможное;
- 2-й — случающееся;
- 3-й — невозможное;
- 4-й — необходимое.

Гласная же в каждом слове — А, Е, I или U обозначает, утверждается ли или отрицается модус и утверждается или отрицается предложение, называемое у философов *dictum*.

А. Утверждение модуса и утверждение предложения.

Е. Утверждение модуса и отрицание предложения.

I. Отрицание модуса и утверждение предложения.

U. Отрицание модуса и отрицание предложения.

Было бы пустой тратой времени приводить здесь примеры; пайти их нетрудно. Надо только отметить, что со-

четанне *Purpurea* соответствует А несоставных предложений, *Plase* — Е, *Amabimus* — I, *Edentuli* — О и, следовательно, для того чтобы примеры были истинными, нужно, взяв какой-нибудь субъект, подобрать для *Purpurea* такой атрибут, который можно было бы утверждать относительно этого субъекта в общем (*universellement*), для *Plase* — такой, который можно было бы отрицать относительно него в общем, для *Amabimus* — такой, который можно было бы утверждать относительно части его объема (*particulierement*), и для *Edentuli* — такой, который можно было бы отрицать относительно части его объема⁴⁹.

Но какой бы атрибут мы ни взяли, все четыре предложения, обозначаемые одним словом, всегда имеют один и тот же смысл, так что если одно из них истинно, истинны и все остальные.

Глава IX

О РАЗЛИЧНЫХ ВИДАХ СЛОЖНЫХ ПРЕДЛОЖЕНИИ

Мы уже видели, что сложные предложения суть те, которые имеют или двойной субъект, или двойной атрибут. Они бывают двух видов: в одних сложность явно выражена, в других она более скрыта, почему логики и называют эти последние *exponibiles* — «нуждающиеся в изъяснении, или развертывании».

Сложные предложения первого вида можно свести к шести разновидностям: соединительные, разделительные; условные, причинные; относительные, различительные.

Соединительные (*Copulatives*)

Соединительными называют такие предложения, которые включают или несколько субъектов, или несколько атрибутов, связанных утвердительным либо отрицательным союзом: *и* либо *ни*. Союз *ни* в предложениях такого рода выполняет то же назначение, что и союз *и*: он обозначает *и* с отрицанием, приходящимся на глагол, а не на соединение двух слов, которые он связывает. Например, если я говорю: *Знание и богатства не делают человека счастливым*, я точно так же соединяю «знание» с «богатствами», утверждая о том и о другом, что они не

делают человека счастливым, как если бы я сказал: «Знание и богатства делают человека тщеславным».

Можно выделить три вида соединительных предложений.

1. Когда в них несколько субъектов.

Mors et vita in manu linguae.

«Смерть и жизнь — во власти языка»⁵⁰.

2. Когда в них несколько атрибутов.

*Auream quisquis mediocritatem
Diligit, tutus caret obsoleti
Sordibus tecti, caret invidenda
Sobrius aula*⁵¹.

«Тот, кто любит столь ценимую во всем середину, живет и не в грязи, и не в роскоши».

*Sperat infaustis, metuit secundis
Alteram sortem, bene praeparatum
Pectus.*

«Тот, у кого ясный ум, в невзгодах надеется на счастливый случай, а в благоденствии страшится невзгод»⁵².

3. Когда в них несколько субъектов и несколько атрибутов.

*Non domus et fundus, non aeris acervus et auri,
Aegroto domini deduxit corpore febres,
Non animo curas.*

«Ни дома, ни земли, ни обилие золота и денег не могут изгнать телесную лихорадку из их обладателя и избавить дух его от тревоги и печали»⁵³.

Истинность этих предложений зависит от истинности обеих частей. Так, если я говорю: «Вера и благая жизнь необходимы для спасения», это истинно, потому что и то и другое для спасения необходимо; а если бы я сказал: «Благая жизнь и богатства необходимы для спасения», такое предложение было бы ложным, потому что благая жизнь для спасения необходима, но богатства для этого не нужны.

Предложениями, отрицательными и противоречащими по отношению к соединительным, а также ко всем другим сложным предложениям, считаются не все те, в которых есть отрицание, а только те, в которых отрицание приходится на сопряжение. Это выражают по-разному, например, постановкой *non* в начале предложения.

*Non enim amas et deseris*⁵⁴, — говорит святой Августин: нельзя предположить, что ты любил бы человека и покинул бы его.

Предложение становится противоречащим соединительному именно тогда, когда явно отрицают соединение, например, когда говорят, что не может быть так, чтобы вещь в одно и то же время была тем-то и тем-то.

«Нельзя быть влюбленным и благоразумным».

*Amare et sapere, vix Deo conceditur*⁵⁵.

«Любовь и величие несовместимы».

*Non bene conveniunt, nec in una sede morantur
Majestas et amor*⁵⁶

Разделительные (Disjunctives)

Разделительные предложения весьма употребительны; это те, которые включают разделительный союз: *vel, или*.

«Дружба или находит друзей равными, или делает их равными».

*Amicitia pares aut accipit, aut facit*⁵⁷.

«Женщина или любит, или ненавидит; среднего не дано».

*Aut amat, aut odit mulier, nihil est tertium*⁵⁸.

«Живущий в полном одиночестве, по Аристотелю, либо зверь, либо ангел»⁵⁹.

«Людьми движет только корысть или страх».

«Либо Земля вращается вокруг Солнца, либо Солнце — вокруг Земли».

«Всякий обдуманый поступок является либо хорошим, либо дурным».

Истинность этих предложений зависит от необходимой противоположности частей, между которыми не должно быть середины. Но если для того, чтобы они были необходимо истинными, они должны вообще не допускать середины, то для того, чтобы мы рассматривали их как морально истинные, достаточно, чтобы между ними не было середины в большинстве случаев. Поэтому абсолютно истинно, что всякий обдуманый поступок является либо хорошим, либо дурным, ибо теологи показывают, что не может быть такого поступка, кото-

рый был бы безразличным; но когда говорят, что людьми движет только корысть или страх, это не абсолютно истинно, ибо есть люди, которые не движимы ни той, ни другой страстью, а действуют из чувства долга, и, таким образом, здесь заключена только та истина, что это две пружины большинства человеческих поступков.

Предложения, противоречащие разделительным, суть те, в которых отрицается истинность разделения; в латинском языке отрицание при этом ставится в начале, как и во всех других сложных предложениях: *Non omnis actio est bona vel mala*. И во французском языке: *Неверно, что всякий поступок является либо хорошим, либо дурным*.

Условные (Conditionnelles)

Условные предложения — это те, которые состоят из двух частей, связанных союзом *если*; первая из них, та, где содержится условие, называется антецедентом, вторая — консеквентом: *Если душа бестелесна — антецедент, она бессмертна — консеквент*.

Следствие иногда бывает опосредствованным, а иногда — непосредственным. Оно опосредствованно, когда в двух частях нет таких терминов, которые бы их связывали, как, например, если я говорю:

«Если Земля неподвижна, тогда Солнце вращается».

«Если Бог справедлив, злые люди будут наказаны».

Эти следствия совершенно правильны, но они не являются непосредственными, потому что две части не имеют общего термина и связываются только в силу того, что подразумевают следующее: «Так как положение Земли и Солнца по отношению друг к другу постоянно меняется, то если первая неподвижна, второе необходимо находится в движении».

Для того чтобы следствие было непосредственным, как правило, необходимо:

1. Или чтобы две части имели один и тот же субъект.

Если смерть есть переход к блаженной жизни, то она желанна.

Если вы не накормили бедных, вы их убили.

Si non pavisti occidisti.

2. Или чтобы они имели один и тот же атрибут.

*Если мы должны безропотно принимать все испытания, посылаемые Богом,
мы должны безропотно принимать болезни.*

[3.] Или чтобы атрибут первой части был субъектом второй.

*Если терпение — добродетель,
то существуют трудные добродетели.*

[4.] Или, наконец, чтобы субъект первой части был атрибутом второй, что возможно только тогда, когда вторая часть — отрицательная.

*Если все истинные христиане живут по Евангелию,
то истинных христиан не существует.*

Для определения истинности условных предложений смотрят только на истинность вывода; ибо, хотя бы и та и другая часть были ложными, если вывод одной из другой тем не менее правилен, предложение, как условное, истинно. Например:

*Если воля сотворенного существа способна воспрепятствовать исполнению абсолютной воли Бога,
то Бог не всемогущ.*

Предложениями, отрицающими условные и противоречащими им, считаются только те, в которых отрицается обусловленность (condition); в латинском языке такое отрицание ставится в начале.

Non si miserum fortuna Sinonem
Finxit, vadum etiam mendacemque improba finget⁶⁰.

Во французском языке предложения, противоречащие условным, выражают посредством слова *хотя бы* и отрицания.

Если вы вкусите запретного плода, вы умрете⁶¹.

Хотя бы вы и вкусили запретного плода, вы не умрете.

Или же посредством *неверно*.

Неверно, что, если вы вкусите запретного плода, вы умрете.

Причинные (Causales)

Причинные предложения — это те, которые содержат два предложения, связанных причинным словом: *quia*, *потому что*, или *ut*, *для того чтобы*.

Горе богатым, потому что утешение их — в этом мире⁶².

Злые люди возносятся для того, чтобы тем ощутичее было их падение.

Tolluntur in altum,
Ut lapsu graviore ruant ⁶³.

Они способны это сделать, ибо думают, что способны.

Possunt, quia posse videntur ⁶⁴.

«Такой-то государь был несчастлив, оттого что он родился под таким-то созвездием».

К причинным предложениям можно свести те, которые называются *удваивающими* (réduplicatives).

Человек как таковой обладает разумом.

Цари как таковые подвластны лишь Богу ⁶⁵.

Причинные предложения истинны тогда, когда одна из двух частей предложения является причиной другой; поэтому нужно еще, чтобы обе они были истинными, ибо то, что ложно, не может служить причиной и само не имеет причины. Но при истинности обеих частей причинное предложение может быть ложным; для этого достаточно, чтобы одна часть не была причиной другой. Например, возможно, чтобы такой-то государь, родившийся под таким-то созвездием, был несчастлив, и в то же время утверждение, что он был несчастлив оттого, что родился под этим созвездием, не было истинным.

Поэтому предложения, противоречащие истинным, и состоят, собственно, в отрицании того, что одна вещь есть причина другой: Non ideo infelix, quia sub hoc natus sidere ⁶⁶.

Относительные (Relatives)

Относительные предложения суть те, которые заключают в себе какое-либо сравнение и какое-либо отношение.

Где сокровище, там и сердце ⁶⁷.

Какова жизнь, такова и смерть.

Tanti es, quantum habeas ⁶⁸.

«Люди воздают вам честь смотря по вашему богатству».

Истинность [таких предложений] зависит от истинности отношения, и отрицают их, отрицая отношение.

«Неверно, что, какова жизнь, такова и смерть».

«Неверно, что люди воздают вам честь смотря по вашему богатству».

Различительные (Discretives)

Это предложения, в которых содержатся различные суждения, причем различие их обозначается посредством частиц *sed, no, tamen, однако*, и тому подобных, выраженных или подразумеваемых.

Fortuna opes auferre, non animum potest.

«Судьба может лишить богатства, но не мужества»⁶⁹,
Et mihi res, non me rebus submittere sonor.

«Я стараюсь быть выше вещей, а не подчиняться им подобно рабу»⁷⁰.

*Coelum non animum mutant qui trans mare currunt*⁷¹.

«Те, кто переплывает моря, меняют только страну, но не душу».

Истинность предложений этого рода зависит от истинности обеих частей и от разделения, которое между ними полагают. Ибо даже при истинности обеих частей различительное предложение было бы нелепым, если бы между ними не было противоположности, как, например, если бы я сказал:

*Иуда был злодеем, однако он не мог вынести того, что Мария изливала благовония на Иисуса Христа*⁷².

Предложений, противоречащих различительным, может быть несколько. Возьмем, например, такое предложение:

Счастье зависит не от богатств, а от знания.

Это предложение можно отрицать следующим образом:

Счастье зависит от богатств, а не от знания.

Счастье не зависит ни от богатств, ни от знания.

Счастье зависит от богатств и от знания.

Из этого видно, что соединительные предложения являются противоречащими по отношению к различительным, так как последние два предложения — соединительные.

Глава X

О ПРЕДЛОЖЕНИЯХ, СЛОЖНЫХ ПО СМЫСЛУ

Существуют и такие сложные предложения, сложность которых не столь очевидна⁷³. Их можно свести к следующим четырем видам. 1. Выделительные. 2. Исключительные. 3. Сравнительные. 4. Предложения о начале или конце.

1. Выделительные (Exclusives)

Выделительными называют те предложения, где указывается, что некоторый атрибут присущ некоторому субъекту и что он присущ только данному субъекту, или, иными словами, не присущ другим субъектам. Отсюда явствует, что они заключают в себе два различных суждения и, следовательно, относятся к предложениям, сложным по смыслу. Это выражают посредством слова *только* и ему подобных или, во французском языке, посредством словосочетания *один лишь* (il n'y a).

«Одного лишь Бога любят ради него самого».

*Deus solus fruendus, reliqua utenda*⁷⁴.

Это означает, что мы должны любить Бога ради него самого, а все остальное — только во имя Бога.

*Quas dederis solas semper habebis opes*⁷⁵.

«Вы навсегда сохраните лишь те богатства, которые не пожалеете отдать».

*Nobilitas sola est atque unica virtus*⁷⁶

«Все благородство в доблести, ничто другое не делает истинно благородным».

*Nos unum scio quod nihil scio*⁷⁷, — говорили академики.

«Достоверно, что нет ничего достоверного, во всем прочем — лишь темнота и недостоверность».

Лукан, говоря о друидах, образует следующее выделительное предложение, состоящее из двух выделительных:

*Solis nosse deos, et coeli numina vobis,
Aut solis nescire datum est*⁷⁸.

«Либо вы знаете богов, а все другие их не знают,
Либо вы их не знаете, а другие знают».

Выделительные предложения отрицаются тройным образом.

1. Можно утверждать, что атрибут, о котором сказано, что он присущ только одному субъекту, вообще ему не присущ.

2. Можно утверждать, что он присущ чему-то другому.

3. Можно утверждать и то и другое.

Так, против сентенции *Только в доблести состоит истинное благородство* можно возразить:

1. Что одна доблесть еще не делает благородным.

2. Что благородным делает не только доблесть, но и происхождение.

3. Что благородным делает происхождение, а не доблесть. Или, например, максима академиков *Достоверно то, что нет ничего достоверного* по-разному опровергалась догматиками и пирронистами. Догматики оспаривали ее, утверждая, что она ложна вдвойне, так как мы многое знаем с большой достоверностью и, следовательно, неверно, будто нам достоверно известно, что мы ничего не знаем; пирронисты же заявляли, что она ложна, из противоположных соображений: все настолько недостоверно, полагали они, что сомнительно даже то, действительно ли нет ничего достоверного.

Поэтому в рассуждении Лукана о друидах есть изъян, ибо вовсе не является необходимым, чтобы одни лишь друиды знали истину относительно богов или чтобы они одни пребывали в заблуждении; ведь заблуждений относительно природы Бога может быть немало и вполне могло случиться, что, хотя представления друидов о природе Бога были отличны от представлений других народов, они, равно как и те, пребывали в заблуждении.

Самое примечательное здесь то, что предложения этого рода часто бывают выделительными по смыслу, даже если выделение не выражено. Так, следующий стих Вергилия, где выделение обозначено:

Una salus victis nullam sperare salutem ⁷⁹,—

удачно переведен французским стихом, в котором выделение подразумевается:

Спасение побежденных в том, чтобы не ждать спасения.

Однако выделение гораздо чаще подразумевается в латинском языке, чем во французском, так что в первом нередко встречаются фразы, которые нельзя перевести во всей их выразительности, не делая из них выделительных предложений, хотя в латыни выделение не обозначено.

Например, 2 Кор. 10, 17 — *Qui gloriatur in Domino gloriatur* — должно переводить: «Хвастающийся хвалится только о Господе».

Галат. 6, 7. *Quae seminaverit homo, haec et metet* — «Только то пожнешь, что посеешь».

Ефес. 4, 5. *Unus Dominus, una fides, unum baptisma* — «Есть только один Господь, только одна вера, только одно крещение».

Матф. 5, 46. *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* — «Если вы будете любить только любящих вас, какая вам награда?»

Сенека в «Троянках»: *Nullas habet spes Troja, si tales habet* — «Если у Трои осталась только эта надежда, у нее нет никакой надежды», как если бы было сказано: *si tantum tales habet*⁸⁰.

2. Исключительные (Exceptives)

Исключительные предложения суть те, где нечто утверждается обо всем субъекте за исключением одного из низших по отношению к данному субъекту [видов], которому, как указывается посредством какой-либо исключительной частицы, это не присуще. Исключительные предложения очевидно содержат в себе два суждения и, таким образом, являются сложными по смыслу. Например, если я говорю:

«Ни одна из школ древних философов, кроме школы платоников, не признавала, что Бог бестелесен», — то это означает, во-первых, что древние философы мнили, будто Бог телесен, и, во-вторых, что платоники были другого мнения.

Avarus, nisi cum moritur, nihil recte facit.

«Скупой не делает никакого добра, разве только то, что умирает»⁸¹.

Et miser nemo, nisi comparatus.

«Никто не считает себя несчастным, кроме как в сравнении с более счастливыми людьми»⁸².

Nemo laeditur nisi a se ipso.

«Нет для нас другого зла, кроме того, которое мы причиняем себе сами».

«За исключением мудреца, — говорили стоики, — все люди — сущие глупцы»⁸³.

Подобные предложения отрицают так же, как и выделительные:

1. Утверждая, что мудрец стойков столь же глуп, как и прочие люди,

2. Утверждая, что, кроме этого мудреца, есть и другие люди, которые не глупы.

3. Утверждая, что мудрец стойков глуп, а другие люди — нет.

Следует заметить, что выделительные и исключительные предложения выражают почти одно и то же, несколько различаясь по форме, так что всегда легко заменить одно на другое. Мы видим, например, что исключительное предложение из Теренция:

Imperitus, nisi quod ipse facit, nihil rectum putat —

было заменено Корнелием Галлом на выделительное:

*Nos tantum rectum quod facit ipse putat*⁸⁴.

3. Сравнительные (Comparatives)

Предложения, в которых содержится сравнение, заключают в себе два суждения, поскольку в них говорится, что вещь является такой-то и что она такова в большей или меньшей мере, чем другая. Таким образом, предложения этого рода относятся к сложным по смыслу.

Amicum perdere, est damnum maximum.

«Величайшая из всех утрат — потеря друга»⁸⁵.

Ridiculum acri

*Fortius ac melius magnas plerumque secat res*⁸⁶.

«Даже в самых важных делах остроумная шутка бывает сильнее самых убедительных доводов».

Meliora sunt vulnera amici, quam fraudulenta oscula inimici.

«Побой друга лучше лживых поцелуев врага»⁸⁷.

Сравнительные предложения отрицают различным образом. Так, максима Эпикура *Боль есть величайшее из всех зол* по-разному опровергалась стойками и перипатетиками. Перипатетики признавали, что боль есть зло, но они утверждали, что порок и другие болезни духа (*dégrélemens d'esprit*) представляют собой гораздо большее зло; стойки же не только были далеки от того, чтобы признавать боль величайшим из всех зол, но даже не желали признавать ее злом.

Здесь можно рассмотреть один вопрос: всегда ли необходимо, чтобы в подобных предложениях положительная степень сравнения подходила к обоим членам срав-

нения — надо ли, к примеру, предполагать, что обе вещи хороши, когда мы говорим, что одна из них лучше другой?

Вначале кажется, что это должно быть именно так, однако обычное словоупотребление свидетельствует об обратном. Мы видим, что в Писании слово «лучше» используется не только при сравнении двух благ: *Melior est sapientia quam vires, et vir prudens quam fortis* — «Мудрость лучше силы, умный человек лучше храброго»⁸⁸, — но также и при сравнении какого-либо блага с каким-либо злом: *Melior est patiens arrogante* — «Смирненный человек лучше гордого»⁸⁹, и даже при сравнении двух зол: *Melius est habitare cum dracone, quam cum muliere litigiosa* — «Лучше жить с драконом, чем со сварливой женой»⁹⁰. И в Евангелии: «Лучше быть брошенным в море с камнем на шее, чем соблазнить самого малого из верующих»⁹¹.

Основанием для такого словоупотребления является то, что большее благо лучше, нежели меньшее, ибо в нем больше благодати, чем в меньшем благе. На том же основании можно сказать, хотя уже не в собственном смысле, что благо лучше зла, ибо в том, в чем есть благодать, ее больше, нежели в том, в чем ее нет. И можно также сказать, что меньшее зло лучше, нежели большее, ибо уменьшение зла заменяет во всяком зле благо и в том, что менее дурно, больше благодати этого рода, нежели в том, что более дурно.

Поэтому в пылу спора нельзя доходить до придирок к подобным способам выражения, как это было с одним грамматиком, последователем Доната⁹², по имени Кресконий, письменно возражавшим святому Августину. Сей святой сказал, что у католиков больше оснований упрекать донатистов в том, что они отдали священные книги, нежели у донатистов — упрекать в этом католиков: *Traditionem nos vobis probabilius objicimus*⁹³. По мнению Крескония, святой Августин тем самым признавал, что у донатистов были основания упрекать католиков. *Si enim vos probabilius, — говорил Кресконий, — nos ergo probabiliter: nam gradus iste quod ante positum est auget, non quod ante dictum est improbat*⁹⁴. Но святой Августин сначала отвергает это пустое ухищрение с помощью примеров из Писания, ссылаясь, в частности, на то место из «Послания к евреям», где святой Павел, сказав, что земля, приносящая одни лишь терния, проклята и ее ожидает сож-

жение, добавляет: *Confidimus autem de vobis, fratres charissimi, meliora*⁹⁵. *Non quia,*— говорит сей отец,— *bona illa erant quae supra dixerat, proferre spinas et tribulos et ustionem mereri, sed magis quia mala erant, ut illis devotissimis meliora eligerent et optarent, hoc est, mala tantis bonis contraria*⁹⁶. Далее он показывает, сколь ложно заключение Крескония, на примере авторов, наиболее прославившихся в его искусстве, ибо мы могли бы точно так же упрекнуть Вергилия в том, что он считал благом жестокую болезнь, заставляющую людей раздирать себя зубами, поскольку он желает лучшей участи благочестивым.

*Dii meliora piis, erroremque hostibus illum:
Discissos nudis laniabant dentibus artus*⁹⁷.

Quomodo ergo meliora piis,— вопрошает сей отец,— *quasi bona essent istis, ac non potius magna mala qui discissos nudis laniabant dentibus artus?*⁹⁸

4. Предложения о начале или конце (Inceptives ou Desitives⁹⁹)

Когда говорят, что вещь стала такой-то или перестал быть такой-то, высказывают два суждения: одно — о том чем была данная вещь до того времени, о котором идет речь, другое — о том, чем она стала с этого времени. Таким образом, подобные предложения, из которых одни называются предложениями о начале, а другие — предложениями о конце, являются сложными по смыслу; они настолько сходны, что лучше объединить их в один вид и рассматривать те и другие вместе.

После возвращения из вавилонского плена евреи больше не стали пользоваться своими древними знаками, называемыми ныне самаритянскими.

1. *Латинский язык в Италии перестал быть народным 500 лет назад.*

2. *Евреи только в V в. от Рождества Христова стали пользоваться точками для того, чтобы пометать гласные*¹⁰⁰.

Такие предложения отрицаются соответственно этим двум различным временам. К примеру, последнее предложение некоторые отрицают, утверждая, хоть это и неверно, что евреи всегда употребляли точки, по крайней мере для того, чтобы их читать, и что они сохранились в Храме. Другие же отрицают это предложение, наоборот, утверждая, что точки были введены в употребление позднее V в.

Общее соображение

Мы показали, что выделительные, исключительные и т. д. предложения можно отрицать различным образом. Но когда их просто отрицают без последующего разъяснения, то отрицание, естественно, приходится на выделение, исключение, сравнение или изменение, выраженное словами «начать» и «перестать». Поэтому если бы кто-нибудь думал, что Эпикур не полагал высшее благо в телесном наслаждении, а ему бы сказали, что *только Эпикур полагал в телесном наслаждении высшее благо*, то в случае если бы он просто отрицал это, не добавляя ничего другого, он не выразил бы своей мысли, поскольку его можно было бы понять так, будто он согласен с тем, что Эпикур полагал высшее благо в телесном наслаждении, но только не думает, что такого мнения придерживался один Эпикур.

И если бы меня спросили о судьбе, который, как я знаю, отличается честностью: *Он больше не торгует правосудием?* — я не мог бы просто сказать *нет*, поскольку *нет* означало бы, что он не торгует правосудием, но в то же время позволяло бы думать, будто я признаю, что когда-то он был продажным.

Это показывает, что в отношении некоторых предложений нельзя требовать, чтобы на них отвечали просто «да» или «нет», поскольку они заключают в себе два смысла и правильный ответ на них можно дать, только изъяснившись относительно того и другого.

Глава XI

ЗАМЕЧАНИЯ, ПОМОГАЮЩИЕ РАСПОЗНАВАТЬ СУБЪЕКТ И АТРИБУТ В НЕКОТОРЫХ ПРЕДЛОЖЕНИЯХ, ВЫРАЖЕННЫХ В НЕ СОВСЕМ ОБЫЧНОЙ ФОРМЕ

Несомненным недостатком обычной логики является то, что она учит распознавать природу предложений или умозаключений, сообразуясь лишь с тем порядком, в котором их составляют в школах, а он часто очень далек от того, какой бывает в них в речи и в книгах, будь то сочинения по риторике, этике или другим наукам.

Так, например, мало у кого есть иная идея о субъекте и атрибуте, кроме той, что субъект — это первый термин предложения, а атрибут — второй; мало кто имеет иное понятие об общности и частности, кроме того, что в общих предложениях есть *omnis* или *nullus*, *всякий* или *ни один*, а в частных — *aliquis*, *некоторый*.

Однако все это очень часто вводит в заблуждение, и чтобы распознать субъект и атрибут, общность и частности во многих предложениях, следует подумать. Начнем с субъекта и атрибута.

Единственно верное правило здесь — смотреть по смыслу, о чем утверждается и что утверждается. Первое всегда субъект, а второе — атрибут, в каком бы порядке они ни располагались.

Например, в латинском языке нет ничего обычнее предложений такого рода: *Turpe est obsequi libidini*, *Стыдно быть рабом своих страстей*. Здесь по смыслу ясно, что *turpe*, *стыдно*, есть то, что утверждается, и, следовательно, это атрибут, а *obsequi libidini*, *быть рабом своих страстей*, — то, о чем утверждается, т. е. то, о чем говорится, что это постыдно, и, следовательно, это субъект. Так же у святого Павла: *Est quaestus magnus pietas, cum sufficientia*¹⁰¹, — прямой порядок слов здесь был бы: *pietas cum sufficientia est quaestus magnus*.

И точно так же в стихах:

*Felix qui potuit rerum cognoscere causas;
Atque metus omnes, et inexorabile fatum
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari*¹⁰² —

Felix — атрибут, а остальное — субъект.

Субъект и атрибут часто еще труднее распознать в составных предложениях; мы уже видели, что иногда только исходя из дальнейшего рассуждения или из намерения автора можно судить, какое предложение в них главное, а какое — придаточное.

Но кроме того, что мы уже сказали, можно еще отметить, что в тех составных предложениях, в которых первая часть — придаточное предложение, а вторая — главное, нередко возникает необходимость заметить глагол действительного залога глаголом страдательного залога, чтобы установить истинный субъект главного предложения. Рассмотрим в качестве примера большую посылку и заключение следующего доказательства:

Бог повелевает почитать царей.

Людовик XV — царь.

Следовательно, Бог повелевает почитать Людовика XV.

Ясно, что, когда я рассуждаю таким образом, в большей посылке я ставлю задачей высказать о царях нечто, из чего я мог бы заключить, что следует почитать Людовика XV, и, значит, то, что я говорю о повелении Божиим, есть, собственно, лишь придаточное предложение, подкрепляющее утверждение *Цари должны быть почитаемы*, *Reges sunt honorandi*. Отсюда явствует, что *цари* — это субъект большей посылки, а *Людовик XV* — субъект заключения, хотя при поверхностном рассмотрении то и другое кажется только частью атрибута.

Весьма обычны для нашего языка и такие предложения: *Глупо слушать льстецов*; *Это град падает*; *Это Бог искупил наши грехи*. Мы должны по смыслу догадаться, что для того, чтобы восстановить в них естественный порядок, поставив субъект перед атрибутом, их следовало бы построить так: *Слушать льстецов — глупо*; *То, что падает, есть град*; *Тот, кто искупил наши грехи, есть Бог*. И почти во всех предложениях, которые начинаются с *c'est* и в которых далее стоит *qui* или *que*, атрибут находится в начале, а субъект — в конце¹⁰³. Достаточно предупредить об этом один раз; все приведенные нами примеры должны лишь показать, что о субъекте и атрибуте надо судить исходя из смысла, а не из порядка слов. Это предупреждение необходимо для того, чтобы не считали ложными совершенно правильные силлогизмы; ибо, не распознав в предложениях субъект и атрибут, можно подумать, что силлогизм построен против правил, в то время как он им вполне соответствует.

Глава XII

О СМУТНЫХ СУБЪЕКТАХ, РАВНОЗНАЧНЫХ ДВУМ СУБЪЕКТАМ

Чтобы разъяснить природу того, что называют *субъектом предложения*, важно сделать еще одно замечание. Мы нашли его в трудах более значительных, чем наш¹⁰⁴, но поскольку оно относится к логике, оно будет здесь уместным.

Когда две или несколько вещей, между которыми есть какое-то сходство, сменяют друг друга в одном и том же месте, и особенно когда между ними нет заметного раз-

личия, люди хотя и могут различать их в метафизических рассуждениях, тем не менее не различают их в обыденной речи,— объединяя их в общей идее, которая не показывает различия между ними и обозначает только то, что у них есть общего, о них говорят так, как если бы это была одна и та же вещь.

К примеру, несмотря на то что воздух вокруг нас меняется каждое мгновение, мы рассматриваем его так, словно он всегда один и тот же; мы говорим, что из холодного он стал теплым, как если бы он был одним и тем же, хотя воздух, который мы воспринимаем как холодный, отличен от того, который мы находили теплым¹⁰⁵.

Эта вода, говорим мы о реке, два дня назад была мутной, а теперь чиста, как хрусталь. Но что же еще пужно для того, чтобы это была не одна и та же вода? *In idem flumen bis non descendimus*,— говорит Сенека,— *manet idem fluminis nomen, aqua transmissa est*¹⁰⁶.

Мы думаем и говорим о теле животного так, словно оно всегда одно и то же, хотя мы не уверены, что по прошествии нескольких лет в нем остается хоть одна частица того вещества, из которого оно состояло прежде; причем мы говорим о нем как об одном и том же теле не только тогда, когда о нем не размышляем, но и тогда, когда делаем его предметом особого размышления. Ибо наш обычный язык позволяет нам сказать: «Тело этого животного состоит уже не из тех частиц материи, из которых оно состояло десять лет назад, а из других». Казалось бы, в этих словах есть противоречие: ведь если все частицы теперь другие, значит, это уже не то же самое тело. Верно, и тем не менее о нем говорят как об одном и том же теле. Истинными такие предложения делает то, что один и тот же термин в этом разном применении обозначает разные субъекты.

Август говорил о городе Рима, что он принял его кирпичным, а оставил мраморным. Так же о городе, о доме, о храме говорят: он был разрушен тогда-то и отстроен тогда-то. Каков же этот Рим, то кирпичный, то мраморный? Каковы эти города, дома, храмы, разрушенные в одно время и отстроенные в другое? Был ли тот Рим из кирпича тем же самым, что и Рим из мрамора? Нет, но, однако, ум образует смутную идею Рима, к которой он относит эти два качества — быть кирпичным в одно время и мраморным — в другое. И когда мы затем обра-

зуем предложения, например, когда мы говорим, что *Рим* был кирпичным до Августа и мраморным, когда он умер, слово *Рим*, которое кажется одним субъектом, обозначает, однако же, два субъекта, в действительности различных, но объединенных в одной смутной идее *Рима*, вследствие чего ум не замечает их различия.

Таким образом в книге, откуда мы заимствовали это замечание, разъяснено затруднение, которое протестантские священники находят в предложении *Сие есть тело мое* и которого в нем не найдет ни один здравомыслящий человек. Ведь никто не станет утверждать, что получается очень темное и очень трудное для понимания предложение, если о сгоревшей и отстроенной церкви говорят: «Эта церковь десять лет тому назад сгорела, а год назад была отстроена». Но точно так же нет оснований говорить о какой-либо трудности в понимании предложения *Сие, что есть хлеб в это мгновение, в следующее мгновение есть тело мое*. Правда, в разные мгновения это *сие* — не одно и то же, равно как сгоревшая церковь и церковь отстроенная — в действительности не одна и та же церковь. Однако ум, мысля хлеб и тело Иисуса Христа в одной и той же общей идее наличествующего предмета, выражаемой словом *сие*, приписывает этому предмету, в действительности двойственному и кажущемуся единым только вследствие смешения, свойство быть в одно мгновение хлебом, а в другое — телом Иисуса Христа, точно так же как, соединяя эти две церкви — сгоревшую и отстроенную — в общей идее некоей церкви, он наделяет эту смутную идею двумя атрибутами, которые не могут быть присущи одному и тому же субъекту.

Отсюда следует, что в предложении *Сие есть тело мое* не заключено никакой трудности, если понимать его в том смысле, какой вкладывают в него католики, поскольку оно представляет собой лишь сокращение другого, совершенно ясного предложения: *Сие, что есть хлеб в это мгновение, в следующее мгновение есть тело мое* и ум восполняет все то, что осталось невыраженным. Ибо, как мы заметили в конце первой части, когда указательным местоимением *hoc* пользуются для обозначения какой-то чувственно воспринимаемой вещи, к смутной идее, вызываемой местоимением, ум добавляет в виде придаточного предложения ясные и отчетливые идеи, полученные из чувств. Так, когда Иисус Христос произнес слово

сие, апостолы добавили к нему в уме: *что есть хлеб*; а поскольку они подумали: «Это есть хлеб в это мгновение», они сделали еще одно добавление — времени. Таким образом, слово *сие* вызывало следующую идею: *сие, что есть хлеб в это мгновение*. Точно так же, когда Христос сказал, *что это было тело его*, они подумали, *что это было тело его в то мгновение*. Итак, услышав слова *Сие есть тело мое*, они образовали полное предложение: *Сие, что есть хлеб в это мгновение, в следующее мгновение есть тело мое*; и в силу того что это последнее выражение ясно, ясно и сокращение предложения, не наносящее идеи никакого ущерба.

Что же касается выдвинутого этими священниками возражения, что одна и та же вещь не может быть и хлебом, и телом Иисуса Христа, то, поскольку оно в равной мере относится и к развернутому предложению: *Сие, что есть хлеб в это мгновение, в следующее мгновение есть тело мое*, и к предложению сокращенному: *Сие есть тело мое*, — ясно, что это не более как пустая придирка, подобная тому возражению, которое можно было бы выдвинуть против предложенной типа: «Эта церковь сгорела тогда-то и была отстроена тогда-то». Все предложения такого рода должны распознаваться по этой манере мыслить несколько разных субъектов в одной и той же идее, вследствие чего один и тот же термин обозначает то один, то другой субъект, так что ум не замечает перехода от одного субъекта к другому.

Впрочем, у нас нет намерения решать здесь важный вопрос, как надлежит понимать слова *Сие есть тело мое* — в образном или же в буквальном смысле. Ибо недостаточно доказать, что предложение можно понимать в определенном смысле, — надо еще доказать, что именно в этом смысле его и следует понимать. Но так как есть священники, которые, исходя из принципов совершенно ложной логики, упорно утверждают, что приведенные слова Иисуса Христа не допускают католического толкования, то вполне уместно было показать здесь в общем виде, что в католическом толковании не содержится ничего, что не было бы ясным, разумным и согласующимся с обычным языком всех людей.

Глава XIII

ДРУГИЕ ЗАМЕЧАНИЯ,
ПОМОГАЮЩИЕ РАСПОЗНАВАТЬ ОБЩИЕ
И ЧАСТНЫЕ ПРЕДЛОЖЕНИЯ

Несколько подобных же замечаний, столь же необходимых, можно сделать касательно общности и частности.

З а м е ч а н и е. Следует различать всеобщность двоякого рода: одну можно назвать метафизической, другую — моральной.

Я называю всеобщность метафизической, когда она является совершенной и не допускает исключений. Например: *Всякий человек есть живое существо*, — это не допускает никаких исключений.

Моральной я называю всеобщность, допускающую некоторые исключения, ибо в отношении того, что связано с моралью, довольствуются тем, что вещи таковы в большинстве случаев, *ut plurimum*. Морально всеобщим является, например, высказывание, которое приводит святой Павел и с которым он соглашается: *Cretenses semper mendaces, malae bestiae, ventres pigri*¹⁰⁷.

Или то, что говорит этот же апостол: *Omnes quae sua sunt quaerunt, non quae Jesu Christi*¹⁰⁸.

Или то, что говорит Горацій:

*Omnibus hoc vitium est cantoribus, inter amicos
Ut nunquam inducant animum cantare rogati,
Injussi nunquam desistant*¹⁰⁹.

Или то, что можно услышать от многих:

Что все женщины болтливы;

Что все молодые люди непостоянны;

Что все старики хвалят прошлые времена.

Для всех предложений этого рода достаточно, чтобы так было в большинстве случаев; из них, строго говоря, нельзя ничего заключать.

Ибо эти предложения не настолько общи, чтобы они не допускали исключений, и поэтому возможно, что заключение будет ложным. Так, например, мы не могли бы заключить о каждом критянце в отдельности, что он лжец и злой зверь, хотя апостол в общем соглашается со словами одного из критских поэтов: *Критяне всегда лжецы, злые звери, большие любители поесть*; ведь некоторые жители этого острова, возможно, не имели пороков, свойственных остальным.

Таким образом, в отношении предложений, которые являются лишь морально всеобщими, мы должны соблюдать меру. С одной стороны, прежде чем выводить из них частные следствия, надо хорошо подумать. С другой стороны, надо не опровергать их и не отказываться от них как от ложных, хотя бы и можно было найти случаи, на которые они не распространяются, а просто показывать, если им придают слишком широкий смысл, что их не следует понимать во всей строгости.

II замечание. Есть предложения, которые, несмотря на то что они допускают исключения, должны считаться метафизически всеобщими, если в обычной речи эти редкие исключения не мыслятся в значении общих терминов. Например, если я говорю: *У всех людей только по две руки*, такое предложение в обиходе, безусловно, должно считаться истинным. И было бы придиуркой возражать, что существовали уроды о четырех руках, которые тем не менее были людьми, ибо достаточно очевидно, что в подобных общих предложениях не говорится об уродах, а утверждается лишь, что по природе у людей только две руки. Точно так же можно сказать, что все люди для выражения своих мыслей пользуются звуками, но не все пользуются письменностью. И если бы кто-нибудь, желая найти в этом предложении ложь, указал на немых, такое возражение было бы неосновательным, поскольку достаточно очевидно, что, хоть это и не выражено, здесь имеются в виду лишь те, для кого природа не создала препятствия к тому, чтобы пользоваться звуками, будь то отсутствие возможности их слышать, как у людей, глухих от рождения, или неспособность их производить, как у немых.

III замечание. Есть предложения, которые являются общими только потому, что их следует относить к *generibus singulorum*, а не к *singulis generum*¹¹⁰, как принято говорить у философов. Иными словами, ко всем видам некоторого рода, а не ко всем индивидуумам этих видов. Так, например, говорят, что все животные спаслись в Ноевом ковчеге, потому что спаслось по нескольку животных каждого вида. Иисус Христос сказал о фарисеях, что они платят десятину со всех трав, *decimatis omne olus*¹¹¹, не в том смысле, что они платят десятину со всякой травинки, а в том смысле, что нет таких видов трав, с которых бы они не платили десятины. Свя-

той Павел говорит: *Sicut et ego omnibus per omnia placeo*¹¹², разумея, что он приравнивается к людям всякого рода — иудеям, язычникам, христианам, хотя он пришелся не по нраву своим многочисленным гонителям. Или, например, о человеке говорят, что он испытал все тяготы, — это означает «все виды тягот».

IV замечание. Есть предложения, которые являются общими только потому, что субъект в них мыслится ограниченным частью атрибута. Я говорю «частью», так как было бы смешно, если бы он был ограничен всем атрибутом, как, например, если бы кто-нибудь утверждал, что предложение *Все люди праведны* истинно, — ибо он понимал бы его в том смысле, что все праведные люди праведны, что было бы нелепо. Но когда атрибут является сложным и состоит из двух частей, как, например, в предложении *Все люди праведны благодатью Иисуса Христа*, можно с полным основанием утверждать, что термин *праведные* в субъекте подразумевается, хотя он и не выражен, поскольку ясно, что хотят сказать лишь то, что все праведные люди праведны только благодатью Иисуса Христа. И таким образом, это предложение истинно в самом строгом смысле, хотя оно и кажется ложным, если принимать во внимание только то, что выражено в субъекте, ибо существует множество людей злых и грешных и, следовательно, отнюдь не оправданных благодатью Иисуса Христа. В Писании есть очень много предложений, которые следует понимать в таком смысле, и в числе прочих речение святого Павла: *Как чрез Адама все умирают, так чрез Иисуса Христа все оживут*¹¹³. Ибо несомненно, что бесчисленные язычники, умершие в неверии, не были оживлены Иисусом Христом и что они не примут никакого участия в жизни славы, о которой говорит в этом месте святой Павел. И таким образом, смысл приведенных слов апостола следующий: как все те, что умирают, умирают чрез Адама, так все те, что оживают, оживают чрез Иисуса Христа.

Есть также много морально всеобщих предложений такого вида: *Французы — хорошие солдаты; Голландцы — хорошие магросы; Фламандцы — хорошие живописцы; Итальянцы — хорошие комедианты*. Это означает, что французы, которые служат солдатами, обыкновенно хорошие солдаты и т. д.

У замечание. Не следует полагать, будто нет другого признака частности, кроме слов *quidam*, *aliquis*, *некоторый* и тому подобных. Напротив, ими пользуются довольно редко, особенно в нашем языке.

Когда частица *des* или *de* обозначает множественное число артикля *un*, имена, согласно новому замечанию, которое можно найти в «Общей грамматике»¹¹⁴, понимаются в частном смысле, а с артиклем *les* они обычно понимаются в общем смысле. Поэтому существует большая разница между следующими двумя предложениями: *В наше время врачи (les médecins) считают, что при лихорадке полезно питье и т. д.*; *В наше время врачи (des médecins) считают, что кровь образуется не в печени.* В первом предложении слово *врачи* обозначает всех нынешних врачей, а во втором — только отдельных врачей.

Нередко перед *des*, или *de*, или *un* в единственном числе ставят слово *есть*, например: *есть врачи*. Делают это двояким образом.

Во-первых, после *des* или *un* ставят только существительное, служащее субъектом предложения, и прилагательное, служащее его атрибутом независимо от того, стоит ли оно на первом или на втором месте. Например: *Есть целительные боли; Есть пагубные удовольствия; Есть ложные друзья; Есть благородное уничтожение; Есть пороки, скрывающиеся под личиной добродетели.* Так в нашем языке выражают то, что в школьном стиле выражается при помощи слова *некоторый*: *Некоторые боли целительны; Некоторое уничтожение благородно и т. д.*

Во-вторых, к существительному присоединяют прилагательное посредством слова *который*: *Есть опасения, которые обоснованны.* Но несмотря на наличие слова *который*, подобные предложения по смыслу относятся к простым, хотя они и являются сложными в выражении. Ибо это равнозначно тому, как если бы просто сказали: *Некоторые опасения обоснованны.* Такие обороты речи еще более употребительны, чем вышеприведенные. *Есть люди, которые любят только себя; Есть христиане, которые недостойны этого имени.*

Подобным оборотом иногда пользуются в латыни. У Горация:

Sunt quibus in satyra videor nimis acer, et ultra
Legem tendere opus,

Это то же самое, как если бы он сказали:

Quidam existimant me nimis acrem esse in satyra ¹¹⁶.

«Есть такие, кто считает, что я слишком резок в сатире».

Так же и в Писании: *Est qui nequiter se humiliat* — «Есть такие, кто притворно уничижает себя» ¹¹⁶.

Omnis, *всякий*, с отрицанием также делает предложение частным, с той разницей, что в латыни отрицание предшествует слову *omnis*, а во французском языке оно следует после слова *всякий*: *Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum coelorum* — «Не всякий, говорящий мне „Господи, господи!“, войдет в царство небесное» ¹¹⁷; *Non omne peccatum est crimen* — «Не всякий грех есть преступление».

Однако в древнееврейском языке *non omnis* часто означает *nullus*, как, например, в псалме: *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens* — «Ни один из ныне живущих не оправдается пред Богом» ¹¹⁸. Это связано с тем, что в таких случаях отрицание приходится на глагол, а не на *omnis*.

VI замечание. Предыдущие замечания могут быть полезны, когда [в предложении] есть термин, обозначающий общность, — *всякий, ни один* и т. д. Но когда его нет и, с другой стороны, нет никакого термина, обозначающего частность, как, например, когда я говорю: *Человек разумен, Человек справедлив*, тогда возникает занимающий философов вопрос, должны ли предложения, называемые у них *неопределенными*, считаться общими или частными. При этом имеются в виду те случаи, когда такие предложения не входят в последовательное рассуждение или когда из дальнейших слов не видно, в каком из этих двух смыслов их надо понимать; ибо несомненно, что о смысле предложений, в которых есть какая-либо двусмысленность, следует судить по тому, что сопутствует им в речи тех, кто их образует.

Рассматривая неопределенное предложение само по себе, большинство философов утверждают, что оно должно считаться общим при необходимом содержании и частным — при случайном.

С этой максимой, насколько я знаю, согласны весьма сведущие люди, и тем не менее она совершенно ложна; наоборот, надо сказать, что, когда некоторое качество от-

носят к общему термину, неопределенное предложение должно считаться общим при любом содержании. И таким образом, при случайном содержании оно должно рассматриваться не как частное, а как ложное общее предложение. Именно таково естественное суждение, которое люди выносят о них, отвергая их как ложные, когда они не истинны в общем смысле, по крайней мере в смысле моральной общности, коей люди довольствуются в обычных разговорах о различных предметах.

Ибо кто потерпел бы, чтобы говорили, что *медведи белые, что люди черные, что жители Парижа — дворяне, поляки — социниане, англичане — трусы?* Но, однако, согласно различению этих философов подобные предложения следовало бы считать совершенно истинными, поскольку, будучи неопределенными при случайном содержании, они должны были бы рассматриваться как частные предложения. Ведь истинно же, что есть белые медведи, например в Новой Зеландии; что есть черные люди, например эфиопы; что некоторые жители Парижа — дворяне, некоторые поляки — социниане, некоторые англичане — трусы. Итак, ясно, что, каково бы ни было содержание неопределенных предложений такого рода, их принимают за общие, но при случайном содержании довольствуются моральной всеобщностью. Поэтому очень часто говорят: *Французы храбры; Итальянцы подозрительны; Немцы высокорослы; Жители Востока сладострастны*, хотя нельзя сказать, что это верно в отношении всех индивидуумов, ибо довольствуются тем, чтобы это было верно в отношении большинства.

Более разумно другое различие: неопределенные предложения являются общими, когда они относятся к какому-либо учению, например: «Ангелы не имеют тела», в описании же фактов и в повествованиях они являются частными. Например, когда в Евангелии говорится: *Milites plectentes coronam de spinis, imposuerunt capiti ejus*¹¹⁹, ясно, что здесь имеются в виду только некоторые, а не все воины. Дело в том, что, когда говорят о единичных действиях, в особенности если они ограничены определенным временем, эти действия обычно соответствуют общему термину лишь потому, что они относятся к нескольким индивидуумам, отчетливая идея которых содержится в уме тех, кто образует эти предложения; так что подобные предложения, если хорошо подумать, — скорее

единичные, нежели частные¹²⁰, как можно судить из того, что было сказано о терминах, сложных по смыслу, в гл. VIII первой части и гл. VI второй части.

VII замечание. Имена *тело, общество, народ*, понимаемые, как обычно, собирательно — как обозначающие все тело, все общество, весь народ, не образуют ни собственно общих, ни тем более частных предложений, а только лишь единичные. Например, когда я говорю: *Римляне победили карфагенян; Венецианцы воюют с турками; Судьи такой-то местности осудили преступника*, — эти предложения не являются общими; иначе можно было бы заключить о каждом римлянине, что он победил карфагенян, что было бы ложным. Они не относятся и к частным, ибо это означает больше, чем если бы я сказал, что некоторые римляне победили карфагенян. Такие предложения являются единичными, поскольку любой народ рассматривают как некую моральную личность, живущую долгие века, существующую, доколе народ составляет государство, и действующую в течение всего этого времени через людей, которые ее составляют, подобно тому как человек действует посредством своих членов. Поэтому и говорят, что римляне, которые были побеждены галлами, завоевавшими Рим, победили галлов во времена Цезаря, относя, таким образом, к одному и тому же термину *римляне* два атрибута: быть побежденными в одно время и быть победителями — в другое время, хотя при Цезаре не было в живых ни одного римлянина из тех, что жили во времена галльского завоевания Рима. Это показывает, почему каждый индивидуум тщеславится великими делами своего народа, в коих он не участвовал, — что так же глупо, как глупо было бы тщеславие уха, которое, будучи глухим, гордилось бы зоркостью глаза и проворством руки.

Глава XIV

О ПРЕДЛОЖЕНИЯХ, В КОТОРЫХ ЗНАКАМ ДАЮТ ИМЕНА ВЕЩЕЙ

В первой части мы сказали, что одни идеи имеют своим объектом вещи, другие же — знаки. Когда идеи знаков, связанные со словами, образуют предложения, происходит нечто, что нам важно здесь исследовать и что

должно быть предметом логики, а именно: иногда относительно этих идей утверждают обозначаемые ими вещи¹²¹. Речь идет о том, чтобы выяснить, когда мы вправе это делать, причем главным образом в отношении учрежденных знаков: в отношении естественных знаков трудности не возникает, поскольку очевидная связь между такими знаками и вещами ясно показывает, что, утверждая относительно знака обозначаемую им вещь, хотя и сказать не то, что этот знак действительно есть эта вещь, а то, что он есть эта вещь в обозначении и в образном смысле. Так, о портрете Цезаря без подготовки¹²² и без лишних слов скажут: «Это Цезарь», о карте Италии — «Это Италия».

Следовательно, правило, разрешающее утверждать относительно знаков обозначаемые ими вещи, надо рассмотреть только в отношении учрежденных знаков, которые, не имея очевидной связи с вещами, не предупреждают о том, в каком смысле понимают подобные предложения. Это правило послужило поводом для многочисленных споров.

Ибо некоторым представляется, будто это можно делать без разбора и будто для того чтобы показать, что то или иное предложение, понимаемое в смысле образа и знака, вполне разумно, достаточно напомнить, что давать знаку имя обозначаемой вещи — обычное дело. Однако это неверно; ведь есть множество предложений, которые были бы нелепыми, если бы знакам давали имена обозначаемых вещей, чего никогда и не делают, поскольку такие предложения нелепы. Так, человек, который установил бы для себя, что определенные вещи обозначают какие-то другие вещи, был бы смешон, если бы он, никого не предупредив, позволил себе давать этим воображаемым знакам имена этих вещей и говорил, к примеру, что камень — это лошадь, осел — персидский шах, потому что он установил для себя эти знаки. Итак, первое правило, которому здесь должно следовать, заключается в том, что нельзя без разбора давать знакам имена вещей.

Второе правило, вытекающее из предыдущего, состоит в том, что одной очевидной несовместимости слов недостаточно, для того чтобы сделать вывод, что предложение не может быть понято в собственном смысле и, следовательно, должно истолковываться в смысле знака.

Иначе предложения наподобие приведенных выше не были бы нелепыми; чем более они были бы несообразны в собственном смысле, тем легче бы мы воспринимали их в смысле знака, что, однако же, не так. Ибо кто потерпел бы, чтобы без какой-либо иной подготовки, а только на основании некоего тайного решения говорили, что море — это небо, Земля — Луна, дерево — король? Кто не видит, что нет кратчайшего пути прослыть безумцем, нежели пытаться ввести в обиход подобный язык? Следовательно, нужно, чтобы те, к кому мы обращаемся, были определенным образом подготовлены, дабы мы имели право пользоваться предложениями такого рода. Об этой подготовке надо заметить, что она бывает или безусловно недостаточной, или же безусловно достаточной.

1. Отдаленные связи, не являющие себя ни чувствам, ни первому взору ума и открываемые только путем размышления, недостаточны для того, чтобы впервые давать знакам имена обозначаемых вещей. Ибо едва ли существуют вещи, между которыми нельзя было бы найти такого рода связей; и ясно, что связи, которых поначалу не видно, недостаточны для того, чтобы навести ум на образный смысл.

2. Чтобы дать знаку имя обозначаемой вещи при его первоначальном установлении, недостаточно знать, что те, с кем мы ведем разговор, уже рассматривают его как знак другой, совершенно отличной вещи. К примеру, известно, что лавр служит знаком победы, а олива — знаком мира. Но это знание ни в коей мере не подготавливает наш ум к тому, чтобы мы не удивлялись, если кто-нибудь пожелает сделать лавр знаком китайского императора, а оливу — знаком родовитой особы и, прогуливаясь по саду, скажет без каких-либо пояснений: «Взгляните на этот лавр — это китайский император, а эта олива — родовитый турок».

3. Всякая подготовка, которая лишь наводит на мысль, что речь идет о чем-то великом, не настраивая ум на то, чтобы рассматривать какую-то определенную вещь как знак, отнюдь не достаточна для того, чтобы мы имели право дать этому знаку имя обозначаемой вещи при его первоначальном установлении. Это ясно, ибо между идеей величия и идеей знака нет никакого прямого и близкого отношения следования и, таким образом, одна не подводит к другой.

Но когда мы видим, что люди, с которыми мы говорим, рассматривают определенные вещи как знаки и хотя бы лишь узнать, что они означают, такая подготовка безусловно достаточна для того, чтобы давать знакам имена вещей.

Так, Иосиф мог ответить фараону, что семь тучных коров и семь полных колосьев, увиденных им во сне, — это семь лет изобилия, а семь тощих коров и семь тощих колосьев — это семь лет неурожая¹²³, ибо он видел, что фараон затрудняется лишь толкованием этого сна и, в сущности, задает ему такой вопрос: «Что означают эти семь тучных и тощих коров и эти семь полных и тощих колосьев?»

Даниил был вправе ответить Навуходоносору, что он — золотая голова; ибо тот поведал ему, что видел во сне истукана, голова которого была из золота, и спросил его о значении этого сна¹²⁴.

Если мы рассказали притчу и объяснили ее, то, поскольку те, с кем мы говорим, уже рассматривают все, что в ней заключено, как знаки, мы вправе при объяснении каждой части давать знаку имя обозначаемой вещи.

Когда Бог явил пророку Иезекиилю в видении, *in spiritu*, поле, покрытое мертвыми, то, поскольку пророки отличали видения от действительности и привыкли понимать их как знаки, Бог говорил вполне понятно, возвещая ему, что *эти кости суть дом Израилев*¹²⁵, т. е. что они его обозначают.

Все это примеры не вызывающей сомнений подготовки, и так как мы не знаем других случаев, когда мы согласились бы, чтобы знаку дали имя обозначаемой вещи, помимо тех, когда есть такая подготовка, отсюда можно вывести следующую максиму, подсказываемую здравым смыслом: знаку дают имя обозначаемой вещи только тогда, когда имеют основание предполагать, что он уже рассматривается как знак, и видят, что другие хотя бы узнать не что это такое, а что это означает.

Но так как у большей части моральных правил есть исключения, можно было бы поставить вопрос, не следует ли в одном случае сделать исключение и для данного правила. Это тот случай, когда обозначаемая вещь в некотором смысле требует того, чтобы ее выразили знаком, так чтобы как только произнесут имя этой вещи, в уме сразу же возникала мысль, что предмет, с которым ее свя-

зали, служит для ее обозначения. Так, коль скоро заветы обыкновенно отмечают внешними знаками, то если бы слово *завет* утверждали относительно какой-то внешней вещи, ум мог бы понять, что его утверждают относительно этой вещи как знака завета; и если бы в Писании было сказано: *Обрезание есть завет*, то, возможно, в этом не было бы ничего удивительного¹²⁶, ибо *завет* накладывает идею знака на вещь, с коей он связан. И таким образом, поскольку человек, который слышит какое-либо предложение, мыслит атрибут и качества атрибута прежде, чем он соединит его с субъектом, можно предположить, что человек, который слышит предложение *Обрезание есть завет*, достаточно подготовлен к тому, чтобы понять, что обрезание есть завет только в смысле знака, так как слово *завет* позволило ему образовать эту идею — хотя и не до того как оно было произнесено, но до того как оно было связано в его уме со словом *обрезание*.

Я сказал — можно было бы подумать, что вещи, по нашему разумению требующие, чтобы их выражали в знаках, являются исключением из установленного правила, которое предписывает предварительную подготовку, дабы знак рассматривался как знак и относительно него могли утверждать обозначаемую им вещь. Ведь можно было бы подумать и обратное. Ибо, во-первых, в Писании нет предложения *Обрезание есть завет*, а сказано только: *Вот завет, который вы будете соблюдать между вами, вашими потомками и мною: да будет у вас обрезан весь мужской пол*¹²⁷. Здесь не говорится, что обрезание есть завет, — обрезание предписывается здесь как условие завета. Правда, Бог требовал этого условия, чтобы обрезание было знаком завета, как сказано в следующем стихе: *ut sit in signum foederis*; но чтобы оно было знаком, нужно было предписать его соблюдение и сделать его условием завета, и именно это содержится в предыдущем стихе.

Во-вторых, слова святого Луки: *Сия чаша есть новый завет в моей крови*, на которые также ссылаются, тем более не подтверждают этого заключения¹²⁸. Ибо, если перевести буквально, у святого Луки сказано: *Сия чаша есть новое заветование в моей крови*. А так как слово *заветование* обозначает не только последнюю волю завеща-теля, но и в собственном смысле слова свидетельство,

ее выражающее, то чаша с кровью Иисуса Христа отнюдь не образно названа *завещанием*, потому что это в собственном смысле слова свидетельство и знак последней воли Христа, свидетельство нового завета ¹²⁹.

Как бы то ни было, поскольку это исключение, с одной стороны, сомнительно, а с другой — весьма редко и поскольку лишь немногие вещи сами по себе требуют, чтобы их выражали в знаках, они не мешают пользоваться правилом и применять его ко всем другим вещам, которые не обладают этим свойством и которые не принято выражать в учрежденных знаках. Ибо следует быть справедливым и не забывать: если правила большей частью имеют исключения, это не значит, что они теряют силу в отношении того, что не является исключением.

Исходя из изложенных принципов надо решить важный вопрос, можно ли придавать словам *Сие есть тело мое* образный смысл, или, вернее, исходя из этих принципов весь мир его и решил, ибо все народы склонны понимать их в буквальном смысле, исключая образный смысл. Ведь апостолы вовсе не рассматривали хлеб как знак и не задавались вопросом, что он означает, и потому Иисус Христос не мог бы дать знакам имена вещей, так чтобы это не противоречило обычному словоупотреблению и не вводило людей в заблуждение. Вероятно, апостолы рассматривали происходившее как нечто великое, но этого недостаточно ¹³⁰.

По поводу знаков, которым дают имена вещей, мне осталось лишь заметить, что надо строго различать те выражения, в коих для того, чтобы назвать знак, пользуются именем вещи (например, когда изображение Александра называют именем Александра), и те, в коих знак назван своим собственным именем или местонимом и относительно него утверждают обозначаемую вещь. Ибо правило, требующее, чтобы те, с кем мы говорим, уже рассматривали знак как знак и только задавались вопросом, знаком чего он служит, ни в коей мере не распространяется на выражения первого вида, а действительно лишь для выражений второго вида, в которых относительно знака определено утверждается обозначаемая вещь. Ведь подобными выражениями пользуются только для того, чтобы сказать тем, с кем ведут беседу, что означает данный знак, и делают это лишь тогда, когда

они достаточно подготовлены к тому, чтобы понять, что знак есть обозначаемая вещь только в обозначении и в образном смысле.

Глава XV

О ДВУХ ВИДАХ ПРЕДЛОЖЕНИЙ, ПОЛУЧИВШИХ БОЛЬШОЕ РАСПРОСТРАНЕНИЕ В НАУКАХ,— ДЕЛЕНИИ И ОПРЕДЕЛЕНИИ, И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ О ДЕЛЕНИИ

Необходимо сказать, в частности, и о двух видах предложений, получивших большое распространение в науках,— делении и определении.

Деление есть расчленение целого на то, что оно в себе содержит.

Но так как *целое* бывает двух видов, существует и два вида деления. Есть целое, состоящее из нескольких действительно раздельных частей. По-латыни оно называется *totum*, части же его называют *составными частями*. Деление этого целого называется *разделением на части* (*partition*). Например, когда дом делят на квартиры, город — на кварталы, королевство или государство — на области, человека — на тело и душу, тело — на члены. Единственное правило такого деления состоит в том, чтобы делать точные перечисления, в которых бы ничего не было упущено.

Другое целое называется по-латыни *omne*, а части его носят название *субъектных* или *нижних частей*, потому что это целое — общий термин, а части его — субъекты, входящие в его объем. Слово *животное* представляет собой целое такого рода. Его субъектными частями являются *человек* и *зверь* — нижние [субъекты], входящие в его объем. Подобное деление и есть деление в собственном смысле слова (*division*). Можно установить четыре вида деления.

1. Когда род делят, исходя из видов. *Всякая субстанция есть тело либо дух. Всякое животное есть человек либо зверь.*

2. Когда род делят, исходя из видовых отличий. *Всякое животное есть разумное либо лишенное разума. Всякое число — четное либо нечетное. Всякое предложение истинно либо ложно. Всякая линия — прямая либо кривая,*

3. Когда общий субъект делят, исходя из противоположных случайных признаков, которыми он может обладать или в соответствии с различными низшими [субъектами], или же в разное время. Например: *Всякое светило излучает либо свой собственный свет, либо отраженный; Всякое тело находится в движении либо в покое; Все французы — либо дворяне, либо простолюдины; Всякий человек здоров либо болен; Все народы либо изъясняются только устно, либо, кроме устной речи, имеют еще и письменность.*

4. [Деление] случайного признака на различные субъекты, к которым он относится, например, деление благ на блага духа и блага тела.

Правила деления следующие. Первое: оно должно быть полным, т. е. члены деления должны заключать в себе весь объем термина, подвергаемого делению. Например, *четное* и *нечетное* заключают в себе весь объем термина *число*, так как не существует числа, которое не было бы четным либо нечетным. Пожалуй, ничто другое не привело к стольким ложным умозаключениям, как невнимание к этому правилу. В заблуждение нас вводит то, что часто встречаются такие термины, которые, казалось бы, столь противоположны, что не допускают никакой середины, тогда как в действительности она существует. Так, между невежественным и ученым есть известная середина — когда человек уже не относится к невежественным людям, но еще не может быть причислен к ученым. Между порочным и добродетельным также существует некое состояние, о котором можно сказать то, что Тацит говорит о Гальбе: *magis extra vitia quam cum virtutibus*¹³¹. Ибо есть люди, не имеющие тяжких пороков, но и не делающие никакого добра. Их нельзя назвать ни порочными, ни добродетельными, хотя пред Богом это большой порок — не быть добродетельным. Между здоровым и больным есть состояние человека недомогающего и выздоравливающего. Между днем и ночью есть сумерки. Между противоположными пороками середина — добродетель, как, например, благочестие есть середина между неверием и суеверием. Иногда эта середина — двойная; так, между скупостью и расточительностью есть щедрость и похвальная бережливость; между боязливостью, которая всего страшится, и смелостью, не знающей никакого страха, есть великодушие, которое не

дрогнет перед опасностью, и разумная осторожность, побуждающая людей избегать ненужного риска.

Второе правило, вытекающее из первого, состоит в том, что члены деления должны быть противоположны друг другу, как, например, *четное*, *нечетное*; *разумное*, *лишенное разума*. Но следует отметить то, что уже было сказано в первой части: не обязательно, чтобы все видовые отличия, каковыми являются эти противоположные члены, были положительными, — достаточно, чтобы положительным было одно из них, а другое было просто родом с отрицанием другого видового отличия. Более того, именно таким образом члены деления и делают наверное противоположными друг другу. Так, видовым отличием зверя от человека является только лишенность разума, в которой нет ничего положительного; нечетность есть лишь отрицание делимости на две равные части. В простом числе нет ничего такого, чего не было бы в составном, потому что оба этих числа имеют мерой единицу и то, которое называется простым, отличается от составного лишь тем, что оно не имеет другой меры, кроме единицы.

Однако надо признать, что видовые отличия следует по возможности выражать в положительных терминах: это позволяет лучше понять природу членов деления. Поэтому деление субстанции на мыслящую и протяженную намного лучше обычного деления на материальную и нематериальную или же на телесную и бестелесную субстанции, ибо слова *нематериальная* и *бестелесная* внушают нам лишь весьма несовершенную и весьма смутную идею того, что гораздо понятнее выражается словами *мыслящая субстанция*.

Третье правило, вытекающее из второго, следующее: один член деления не должен заключаться в другом так, чтобы можно было утверждать относительно него этот другой член, хотя иногда он может заключаться в нем иным образом. Действительно, линия заключается в поверхности как граница поверхности, а поверхность — в теле как граница тела, но, однако, протяжение делится на линию, поверхность и тело, так как нельзя сказать, что линия есть поверхность или что поверхность есть тело. И наоборот, нельзя делить число на четное, нечетное и квадратное, потому что всякое квадратное число, яв-

ляясь четным либо нечетным, заключено в двух первых членах.

Не должно также делить мнения на истинные, ложные и вероятные, ибо всякое вероятное мнение либо истинно, либо ложно. Но можно сначала делить мнения на истинные и ложные, а затем делить те и другие на достоверные и вероятные.

Рамус и его приверженцы бились над тем, чтобы показать, что во всяком делении должно быть только два члена. Когда это нетрудно выполнить, это лучшее; но так как в науках надо принимать в соображение прежде всего ясность и легкость, то не следует отвергать деление на три члена и более, если оно более естественно и для того, чтобы сделать его двучленным, понадобилось бы искусственное подразделение. Ибо тогда не облегчают ум — что составляет главную цель деления, — а только обременяют его большим количеством подразделений, так что удержать их в памяти гораздо труднее, чем если бы сразу же установили больше членов в том, что подвергается делению. Например, гораздо короче, проще и естественнее сказать: *Всякое протяжение есть либо линия, либо поверхность, либо тело*, нежели говорить, как Рамус: *Magnitudo est linea vel lineatum; lineatum est superficies vel solidum*¹³².

Под конец можно отметить, что, когда делений производят слишком мало или слишком много, и то и другое является недостатком, ибо первое не позволяет просветить ум в должной мере, а второе слишком рассеивает его. Крассо, философ, почитаемый у толкователей Аристотеля, повредил своей книге переизбытком всевозможных делений¹³³. Таким образом вносят путаницу, которой стремятся избежать. *Confusum est quidquid in pulverem secutum est*¹³⁴.

Глава XVI

ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ, НАЗЫВАЕМОМ ОПРЕДЕЛЕНИЕМ ВЕЩЕЙ

В первой части мы весьма подробно говорили об определениях имен. Мы показали, что их не надо смешивать с определениями вещей: если определения имен произвольны, то определения вещей зависят не от нас, а от

того, что заключено в истинной идее вещи, и их нельзя принимать за начала, а следует рассматривать как положения, которые часто нуждаются в обосновании и которые можно оспаривать. Теперь мы будем говорить лишь об этом последнем роде определений.

Такие определения бывают двух видов: более строгие, сохраняющие за собой название определений, и менее строгие, называемые описаниями.

Самое строгое определение то, которое раскрывает природу вещи через ее сущностные атрибуты; при этом атрибуты, являющиеся общими, называются *родом*, а те, что составляют особенность данной вещи, — *видовым отличием*.

Так, человека определяют как разумное животное; дух — как мыслящую субстанцию; тело — как протяженную субстанцию; Бога — как всесовершенное существо. То, что полагают в определении как род, должно быть родом, сколь возможно близким к определяемому, а не отдаленным от него.

Иногда вещь определяют и через ее составные части — например, когда говорят, что человек есть нечто состоящее из духа и тела. Но даже в этом случае что-либо занимает место рода, как, например, слово «нечто состоящее», а остальное занимает место видового отличия.

Менее строгое определение, называемое описанием, дает некоторое знание о вещи через свойственные ей случайные признаки, которые определяют ее в такой степени, что о ней можно составить идею, отделяющую ее от других вещей.

Таким образом описывают травы, плоды, животных по их очертаниям, величине, окраске и тому подобным случайным признакам. К этому роду определений принадлежат описания у поэтов и ораторов.

Есть также определения, или описания, через причины, через материю, через форму, через цель и т. д. — например, когда часы определяют как железный механизм, состоящий из различных колес, равномерное движение которых служит для того, чтобы указывать время.

Для правильного определения необходимы три условия: оно должно быть всеобщим, отличительным (*propre*) и ясным.

1. Надо, чтобы определение было всеобщим, т. е. чтобы оно охватывало все определяемое. Поэтому обычное

определение *времени* как меры движения, может быть, неправильно, ибо очевидно, что временем равно измеряются и движение, и покой, — ведь говорят не только что вещь такое-то время двигалась, но и что вещь такое-то время находилась в покое; так что время, по-видимому, есть не что иное, как длительность сотворенной вещи, в каком бы состоянии она ни пребывала ¹³⁵.

2. Надо, чтобы определение было отличительным, т. е. чтобы оно подходило только к определяемому. Поэтому обычное определение элементов — *простое тело, подверженное разложению* ¹³⁶ представляется неправильным. Ведь небесные тела, по признанию самих же этих философов, не менее просты, чем элементы, и притом нет оснований думать, будто в небесах не происходит изменений, подобных тем, какие происходят на Земле, поскольку, не говоря уже о кометах, которые, вопреки мнению Аристотеля ¹³⁷, вовсе не состоят, как ныне известно, из испарений Земли, обнаружены пятна на Солнце, то возникающие, то исчезающие подобно нашим облакам, хотя это гораздо большие тела.

3. Надо, чтобы определение было ясным, т. е. чтобы оно давало нам более ясную и отчетливую идею определяемой вещи и по мере возможности позволяло понять ее природу, дабы мы могли объяснить ее основные свойства. Именно это следует учитывать в определениях в первую очередь, и именно этого недостает многим определениям Аристотеля.

Ибо кому помогло лучше понять природу движения такое определение: *Actus entis in potentia quatenus in potentia* — «действительность сущего в возможности, поскольку оно есть в возможности»? ¹³⁸ Ведь стократ яснее идея движения, данная нам самой природой. И разве это определение позволило кому-нибудь объяснить хоть одно свойство движения?

Ничуть не лучше четыре известных определения основных качеств: *сухого, влажного, теплого, холодного* ¹³⁹.

Сухое, говорит Аристотель, есть то, что легко удерживается в своих границах и с трудом — в границах другого тела: *quod suo termino facile continetur, difficulter alieno*.

Влажное же есть то, что, наоборот, легко удерживается в границах другого тела и с трудом — в своих соб-

ственных границах: *quod suo termino difficulter continentur, facile alieno.*

Но, во-первых, эти два определения больше подходят к твердым и жидким телам, нежели к сухим и влажным. Ибо говорят, что один воздух сухой, а другой — влажный, хотя воздух всегда легко удерживается в границах другого тела, потому что он всегда является жидким. Кроме того, непонятно, как Аристотель мог сказать, что огонь, т. е. пламя, согласно этому определению является сухим, — ведь он легко приспосабливается к границам других тел. Недаром Вергилий называет огонь жидким: *et liquidi simul ignis*¹⁴⁰. И говорить вместе с Кампанеллой, что огонь в замкнутом пространстве *aut rumpit, aut rumpitur*¹⁴¹ — пустое ухищрение, ибо это происходит не по причине его сухости, а потому, что без доступа воздуха его гасит образующийся дым. Поэтому огонь очень легко приспособится к границам другого тела, если будет какое-то отверстие, откуда он сможет изпать то, что из него беспрерывно выделяется.

Теплое Аристотель определяет как то, что соединяет однородные тела и разъединяет неоднородные: *quod congregat homogenea et disgregat heterogenea.*

Холодное же — как то, что соединяет неоднородные тела и разъединяет однородные: *quod congregat heterogenea et disgregat homogenea*¹⁴². Это иногда свойственно теплоте и холоду, но не всегда. К тому же это несколько не помогает нам понять истинную причину, по которой мы называем одно тело теплым, а другое — холодным. Так что канцлер Бэкон справедливо сказал, что эти определения похожи на то, какое дали бы человеку, определив его как *животное, изготавливающее башмаки и возделывающее виноградники*. Тот же философ определяет природу следующим образом: *Principium motus et quietis in eo in quo est* — «начало движения и покоя в том, в чем она есть»¹⁴³. Это основано лишь на его представлении, будто естественные тела отличаются от искусственных тем, что они содержат в себе начало своего движения, а у искусственных это начало находится во вне. Но ведь очевидно и достоверно, что ни одно тело не способно само привести себя в движение, потому что материя, будучи сама по себе безразлична к движению и покою, может быть определена и к тому и к другому только какой-либо внешней причиной; а так как это не

может уходить в бесконечность, то движение необходимо сообщено материи Богом, который его и сохраняет.

Знаменитое определение души представляется еще более несовершенным: *Actus primus corporis naturalis organici potentia vitam habentis* — *первая осуществленность имеющего органы естественного тела, обладающего в возможности жизнью*¹⁴⁴. Не известно, что он хотел определить. 1. Если это душа, общая для человека и зверя, то он определяет химеру, так как между тем и другим нет ничего общего. 2. Он объясняет темный термин с помощью четырех-пяти еще более темных. А что касается термина *жизнь*, то имеющаяся у нас идея жизни не менее смутна, чем идея души, поскольку эти два термина одинаково туманны и неоднозначны.

Таковы некоторые правила деления и определения. Но хотя в науках нет ничего важнее, как правильно произвести деление и правильно определять, нам нет необходимости говорить об этом подробнее, ибо это в гораздо большей степени зависит от знания предмета, о котором трактуют, нежели от знания правил логики.

Глава XVII

ОБ ОБРАЩЕНИИ ПРЕДЛОЖЕНИЙ,— ГДЕ БОЛЕЕ ОБСТОЯТЕЛЬНО РАССМАТРИВАЕТСЯ ПРИРОДА УТВЕРЖДЕНИЯ И ОТРИЦАНИЯ, КОТОРОЙ ОБУСЛОВЛЕНО ЭТО ОБРАЩЕНИЕ; И ПРЕЖДЕ ВСЕГО О ПРИРОДЕ УТВЕРЖДЕНИЯ

Нижеследующие главы несколько трудны для понимания и необходимы только для умозерения. Поэтому те, кто не пожелает утомлять свой ум предметами, малополезными для практики, могут их пропустить.

Мы говорим об обращении предложений в последнюю очередь, потому что отсюда выводятся основания всякого доказательства, а о доказательстве мы должны трактовать в следующей части и, таким образом, важно было приблизить обсуждение вопроса об обращении предложений к тому, что нам надлежит сказать об умозаключении. Но чтобы как следует изложить этот вопрос, нужно повторить кое-что из сказанного выше об утверждении и отрицании и обстоятельнее рассмотреть природу того и другого.

Несомненно, что мы не могли бы изъяснить предложение другим, если бы не пользовались двумя идеями: одной — в качестве субъекта, другой — в качестве атрибута, и еще одним словом, обозначающим связь, которую мы между ними устанавливаем.

Эта связь лучше всего может быть выражена теми словами, какими пользуются для утверждения, когда говорят, что одна вещь есть другая.

Отсюда ясно, что природа утверждения состоит в том, чтобы соединить и, так сказать, отождествить субъект с атрибутом, поскольку именно это обозначается словом *есть*.

Отсюда следует также, что в природе утверждения — полагать атрибут во все, что выражено в субъекте соответственно тому объему, какой он имеет в предложении. Например, когда я говорю: *Всякий человек есть животное*, я хочу сказать и изъясняю, что все, что есть человек, есть также и животное, и, таким образом, я мыслю «животное» во всех людях.

А если я говорю только: *Некоторый человек справедлив*, я полагаю атрибут *справедливый* не во всех людях, а лишь в некоторого человека.

Но здесь надо принять во внимание и то, что, как мы уже сказали, в идеях необходимо различать содержание и объем (*extension*); содержание — это атрибуты, заключенные в идее, а объем — субъекты, которые содержат данную идею.

Ибо из этого явствует, что идея всегда утверждается соответственно своему содержанию, так как, лишая идею одного из ее существенных атрибутов, ее полностью уничтожают и она становится уже другой идеей. И следовательно, когда она утверждается, она всегда утверждается соответственно всему тому, что она в себе содержит. Например, когда я говорю: *Прямоугольник есть параллелограмм*, я утверждаю относительно прямоугольника все, что содержится в идее параллелограмма. Ведь если бы какая-то часть этой идеи не подходила к прямоугольнику, отсюда следовало бы, что к нему подходит не вся идея, а только ее часть. И таким образом, слово «параллелограмм», обозначающее всю идею целиком, надо было бы отрицать, а не утверждать относительно прямоугольника. Далее мы увидим, что это лежит в основе всех утвердительных доказательств.

И напротив, из этого явствует, что идея атрибута берется не во всем своем объеме, если только ее объем больше объема субъекта.

Ведь если я говорю, что *все распутники будут осуждены*, то я не говорю, что только они одни и будут осуждены, а утверждаю лишь, что они будут в числе осужденных.

Таким образом, поскольку утверждение полагает идею атрибута в субъект, именно субъект определяет объем атрибута в утвердительном предложении и выражаемое в этом предложении тождество относится к атрибуту, ограниченному до объема, равного объему субъекта, а не взятому во всей его общности, если он более общий, чем субъект. Ибо истинно, что все львы — животные, т. е. что всякий лев заключает в себе идею животного, но ложно, что львы — это все животные.

Я сказал, что атрибут берется не во всей своей общности, если он более общий, чем субъект. Ибо атрибут ограничивается только субъектом, и ясно, что, если субъект будет столь же общим, как атрибут, то атрибут сохранит всю свою общность, поскольку она будет такой же, как и у субъекта, и поскольку мы предполагаем, что по природе своей он не может быть более общим.

Из этого можно извлечь следующие четыре несомненные аксиомы.

Аксиома первая

Утвердительным предложением атрибут полагается в субъект соответственно всему тому объему, какой субъект имеет в предложении. Иными словами, если субъект общий, атрибут мыслится во всем объеме субъекта, а если субъект частный, атрибут мыслится только в части объема субъекта.

Аксиома вторая

Атрибут утвердительного предложения утверждается соответственно своему содержанию, т. е. соответственно всем своим атрибутам. Доказательство дано выше.

Аксиома третья

Атрибут утвердительного предложения утверждается не во всем своем объеме, если его объем больше объема субъекта. Доказательство дано выше.

Аксиома четвертая

Объем атрибута ограничивается объемом субъекта, так что он обозначает только ту часть своего объема, которая подходит к субъекту. Например, когда говорят, что люди суть животные, слово «животное» обозначает не всех животных, а только тех, которые суть люди.

Глава XVIII

ОБ ОБРАЩЕНИИ УТВЕРДИТЕЛЬНЫХ ПРЕДЛОЖЕНИЙ

Обращением предложения называют такую замену субъекта атрибутом и атрибута — субъектом, при которой предложение остается истинным, если до этого оно было таковым, или, лучше сказать, такую замену, чтобы из обращения с необходимостью следовало, что предложение истинно, если предполагается, что оно было таковым.

Из сказанного в предыдущей главе нетрудно понять, как должно производиться обращение. Поскольку невозможно, чтобы одна вещь была связана и соединена с другой, а та, другая, не была связана с первой и поскольку отсюда следует, что если А связано с В, то и В связано с А, ясно, что невозможно мыслить две вещи отождествленными — а это является наиболее совершенным из всех соединений, — так чтобы это соединение не было обоюдным, т. е. так чтобы нельзя было утверждать относительно друг друга два термина, соединенных таким образом, как они соединены.

Следовательно, поскольку в частноутвердительных предложениях, например: *Некоторый человек справедлив*, субъект и атрибут оба частные (субъект *человек* является частным в силу прибавляемого к нему знака частности, атрибут *справедливый* — потому, что его объем ограничен объемом субъекта и он обозначает только ту справедливость, каковая есть в некотором человеке), постольку очевидно, что если некоторый человек отождествляется с

некоторым справедливым, то некоторый справедливый также отождествляется с некоторым человеком и что, таким образом, для обращения предложений этого рода надо просто сделать атрибут субъектом, сохраняя ту же частность.

Этого нельзя сказать об общеутвердительных предложениях — по той причине, что общим в них является только субъект, т. е. только субъект берется во всем своем объеме, атрибут же, наоборот, ограничен и сужен, и, следовательно, если посредством обращения его сделают субъектом, надо будет сохранить за ним ту же ограниченность, прибавив к нему ограничивающий знак из опасения, как бы его не поняли в общем смысле (*généralement*). Например, если я говорю: *Человек есть животное*, я соединяю идею человека с идеей животного, ограниченной и суженной до людей. И таким образом; если я хочу рассмотреть это соединение как бы с другой стороны и, начав с термина *животное*, затем утверждаю относительно него термина *человек*, мне надо сохранить за первым термином его ограниченность и, чтобы в отношении его объема не ошиблись, прибавить к нему какой-либо знак ограничения.

Из того, что общеутвердительные предложения могут обращаться только в частноутвердительные, не должно заключать, что они не обращаются в собственном смысле слова, как другие; но так как они состоят из общего субъекта и ограниченного атрибута, ясно, что, когда их обращают, делая атрибут субъектом, они должны иметь ограниченный и суженный, т. е. частный, субъект.

Отсюда можно вывести следующие два правила.

Правило первое

Общеутвердительные предложения могут быть обращены прибавлением к атрибуту, ставшему субъектом, знака частности.

Правило второе

Частноутвердительные предложения должны обращаться без какого-либо прибавления или изменения, т. е. за атрибутом, превращенным в субъект, должен сохраняться знак частности, который был при первом субъекте.

Но нетрудно увидеть, что эти два правила можно свести к одному, в котором будут содержаться они оба.

Так как во всех утвердительных предложениях атрибут ограничен субъектом, то, чтобы превратить его в субъект, за ним надо сохранить его ограниченность и, следовательно, снабдить его знаком частности независимо от того, является ли первый субъект общим или частным.

Вместе с тем общеутвердительные предложения довольно часто могут обращаться в другие общие предложения. Но это возможно только тогда, когда атрибут сам по себе имеет не больший объем, чем субъект, как, например, когда относительно вида утверждают видовое отличие или собственный признак. Ибо в этих случаях атрибут, не будучи ограниченным, может быть взят в обращении таким же общим, каким был субъект. *Всякий человек разумен. Всякий разумный — человек.*

Но так как подобные обращения истинны только в частных случаях, они не считаются истинными обращениями, каковые должны быть верными и непогрешимыми в силу одной лишь перестановки терминов.

Глава XIX

О ПРИРОДЕ ОТРИЦАТЕЛЬНЫХ ПРЕДЛОЖЕНИЙ

Природу отрицательного предложения нельзя выразить яснее, как сказав: это значит полагать, что одна вещь не есть другая.

Но для того чтобы одна вещь не была другой, не обязательно, чтобы у них не было ничего общего, — достаточно, чтобы одна не обладала всем тем, чем обладает другая; например, для того чтобы зверь не был человеком, достаточно, чтобы он не обладал всем тем, чем обладает человек, и не обязательно, чтобы он не обладал ничем из того, что есть в человеке. Из этого можно извлечь следующую аксиому.

Аксиома пятая

Отрицательное предложение не отделяет от субъекта все части, имеющиеся в содержании атрибута, — оно отделяет только совокупную и полную идею, образованную соединением всех атрибутов.

Если я говорю, что материя не есть мыслящая субстанция, этим я не утверждаю, что она не есть субстанция, а лишь говорю, что она не есть *мыслящая субстанция*, каковая есть совокупная и полная идея, которую я отрицаю относительно материи.

Иначе обстоит дело с объемом идеи. Отрицательное предложение отделяет от субъекта идею во всем ее объеме. Это понятно: ведь быть субъектом идеи и входить в ее объем — значит не что иное, как заключать в себе эту идею; и следовательно, когда говорят, что идея не заключает в себе другой идеи, что и называется отрицанием, тем самым говорят, что она не является одним из субъектов этой идеи.

Так, если я говорю, что человек не есть лишенное чувствительности существо, я хочу сказать, что он не есть ни одно из лишенных чувствительности существ, и, следовательно, я отделяю от него все эти существа. А из этого можно извлечь вторую аксиому.

Аксиома шестая

Атрибут отрицательного предложения всегда берется как общий (généralement). Более четко это можно выразить так: *Все субъекты идеи, которая отрицается относительно другой, также отрицаются относительно этой другой идеи*, т. е. идея всегда отрицается во всем своем объеме. Если относительно квадрата отрицается «треугольник», тем самым относительно квадрата отрицается все, что есть треугольник. В школьной логике это правило обычно выражают в следующих словах, имеющих тот же смысл: *Если отрицают род, отрицают также и вид.* Ибо вид есть субъект рода, «человек» есть субъект «животного», так как первый термин входит в объем второго.

Отрицательные предложения не только отделяют атрибут от субъекта соответственно всему объему атрибута — они отделяют этот атрибут от субъекта и соответственно всему тому объему, какой имеет в предложении субъект, т. е. они отделяют его вообще (universellement), если субъект общий, и частично (particulièrement) — если субъект частный. Если я говорю, что *ни один порочный человек не счастлив*, я отделяю всех счастливых людей

от всех порочных; если я говорю, что *некоторый доктор не учен*, я отделяю ученого от некоторого доктора. Из этого мы должны извлечь третью аксиому.

Аксиома седьмая

Всякий атрибут, который отрицается относительно какого-либо субъекта, отрицается относительно всего, что входит в тот объем, какой имеет в предложении этот субъект.

Глава XX

ОБ ОБРАЩЕНИИ ОТРИЦАТЕЛЬНЫХ ПРЕДЛОЖЕНИЙ

Поскольку невозможно полностью разделить две вещи так, чтобы это разделение не было взаимным и обоюдным, ясно, что, если я говорю: *Ни один человек не есть камень*, я также могу сказать: *Ни один камень не есть человек*. Ибо если бы некоторый камень был человеком, то какой-то человек был бы камнем и, следовательно, не было бы истинным, что ни один человек не есть камень. Итак:

Правило третье

Общеотрицательные предложения могут быть обращены простой заменой субъекта атрибутом с сохранением за атрибутом, ставшим субъектом, той же общности, какую имел первый субъект.

Ибо атрибут в отрицательных предложениях всегда берется как общий, потому что он отрицается во всем своем объеме,— это мы показали выше.

Но по той же самой причине нельзя обращать частноотрицательные предложения; нельзя, например, сказать: *Некоторый врач не есть человек* на том основании, что говорят: *Некоторый человек не есть врач*. Это вытекает, как мы сказали, из самой природы отрицания, которую мы только что рассмотрели, а именно из того, что в отрицательных предложениях атрибут всегда берется как общий, во всем своем объеме, так что, когда частный субъект становится атрибутом через обращение в частноотрицательном предложении, он становится общим и меняет свою природу, вопреки правилам истинного обраще-

ния, которое должно оставлять без изменения ограниченность или широту термина. Например, в предложении *Некоторый человек не есть врач* термин *человек* берется как частный. Но при ложном обращении *Некоторый врач не есть человек* слово «человек» берется как общее.

Итак, из того, что качество «врач» отделено от некоторого человека в предложении *Некоторый человек не есть врач*, и из того, что идея треугольника отделена от идеи некоторой фигуры в предложении *Некоторая фигура не есть треугольник*, — из этого вовсе не следует, что есть врачи, которые не являются людьми, и треугольники, которые не являются фигурами.

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ ЛОГИКИ

ОБ УМОЗАКЛЮЧЕНИИ

Эта часть, которую нам предстоит изложить, содержит правила умозаключения. Она считается в логике наиболее важной, и пожалуй, это единственная часть, излагаемая в ней сколько-нибудь тщательно. Однако у нас есть основания сомневаться, так ли она полезна, как полагают. Человеческие заблуждения, как мы уже сказали в другом месте¹, проистекают в большинстве своем из того, что люди основывают умозаключения на ложных началах, а не из того, что они неправильно умозаключают, исходя из принятых ими начал. Редко когда умозаключение ложно лишь по той причине, что неправильно выведено следствие, и те, кто неспособен распознать ложность таких умозаключений благодаря одному только свету разума, обычно неспособны понять правила, которые им преподают, и тем более — их применить. Но, однако, если бы эти правила рассматривались только как умозрительные истины, они всегда служили бы для упражнения ума. К тому же нельзя отрицать, что в некоторых случаях они находят применение и что они полезны для тех людей, которые, будучи от природы сообразительными и проицательными, иногда выводят ложные следствия лишь по невнимательности, чего можно избежать, если думать об этих правилах. Как бы то ни было, мы приведем то, что обычно говорится о правилах умозаключения, и даже кое-что прибавим.

Глава I

О ПРИРОДЕ И РАЗЛИЧНЫХ ВИДАХ УМОЗАКЛЮЧЕНИЯ

Необходимость умозаключений коренится в ограниченности человеческого ума. Когда нам нужно вынести суждение об истинности или ложности некоторого предложения, называемого в таком случае *вопросом*, ум наш не всегда может сделать это посредством рассмотрения

двух идей, составляющих данное предложение, из которых та, что служит субъектом, называется также *меньшим термином*, поскольку субъект обычно имеет меньший объем, чем атрибут, а та, что служит атрибутом, называется также *большим термином* — по противоположной причине. Так вот, когда одного лишь рассмотрения двух идей недостаточно, чтобы вынести суждение о том, должно ли утверждать или отрицать одну из них относительно другой, необходимо прибегнуть к третьей идее, простой или сложной (в соответствии с тем, что было сказано о сложных терминах), и эта третья идея называется *средним термином*.

Было бы бесполезно, желая сопоставить две идеи через посредство третьей, сопоставлять ее только с одним из двух терминов. Если я хочу узнать, например, бестелесна ли душа, и, не усматривая этого сразу, выбираю, чтобы уяснить это, идею мышления, то ясно, что мне нет смысла сопоставлять «мышление» с «душой», если я не полагаю в мышлении никакой связи с атрибутом «бестелесный», благодаря которой я мог бы судить о том, присущ ли этот атрибут душе или нет. Я скажу, к примеру: «Душа мыслит», но отсюда я не смогу заключить: «следовательно, она бестелесна», если я не полагаю никакой связи между термином *мыслить* и термином *бестелесная*.

Таким образом, средний термин надо сопоставлять как с субъектом, или меньшим термином, так и с атрибутом, или большим термином, будь то с каждым из этих терминов по отдельности, как в силлогизмах, называемых поэтому простыми, или с обоими сразу, как в доказательствах, называемых сопрягательными (*conjunctifs*).

Но, так или иначе, это сопоставление требует двух предложений.

О сопрягательных доказательствах мы будем говорить особо²; в применении же к простым это ясно. Средний термин, будучи, во-первых, сопоставлен с атрибутом заключения (что можно сделать, только утверждая либо отрицая), образует предложение, называемое *большим термином*, так как атрибут заключения называется *большим термином*.

Будучи, во-вторых, сопоставлен с субъектом заключения, он образует предложение, называемое *меньшим термином*, так как субъект заключения называется *меньшим термином*.

Далее следует заключение — это и есть то самое предположение, которое надлежало доказать и которое до того, как оно было доказано, называлось *вопросом*.

Надо знать, что два первых предложения называются *посылками* (*praemissae*), потому что они ставятся, по крайней мере мысленно, до заключения³, которое должно быть необходимым следствием из них, если силлогизм является правильным, т. е. если в предположении истинности посылок заключение необходимо истинно.

Правда, не всегда выражают обе посылки, поскольку часто достаточно одной, чтобы помыслить две. Когда выражают только два предложения, умозаключение называется *энтимемой*. Энтимема является в уме настоящим силлогизмом, потому что ум добавляет опущенное предположение, но она неполна в выражении и заключает только в силу этого подразумеваемого предложения.

Я сказал, что в умозаключении есть по крайней мере три предложения; но их может быть гораздо больше, и оно не станет от этого ошибочным, лишь бы только всегда соблюдались правила. Ведь если, обратившись к третьей идее, чтобы узнать, подходит ли атрибут к субъекту или нет, и сопоставив ее с одним из терминов, я еще не знаю, подходит ли он ко второму термину, я мог бы подобрать четвертый, чтобы уяснить это, и пятый, если четвертого недостаточно, пока я не пришел бы к идее, которая связывала бы атрибут заключения с субъектом.

Если я, к примеру, задаюсь вопросом, *несчастны ли скупые*, то я мог бы сначала принять во внимание, что скупые преисполнены желаний и страстей. Если это не позволит мне сделать заключение: *следовательно, они несчастны*, я рассмотрю, что значит быть преисполненным желаний, и найду в этой идее идею отсутствия многих вещей, которых желают, а в лишенности того, чего желают — несчастье; это позволит мне построить следующее умозаключение: *Скупые преисполнены желаний; те, кто преисполнен желаний, многого не имеют, ибо невозможно, чтобы они удовлетворили все свои желания; те, кто не имеет желаемого, несчастны. Следовательно, скупые несчастны.*

Такого рода умозаключения, состоящие из ряда предположений, из которых второе зависит от первого и так далее, называют *соритами*. Чаще всего они встречаются

в математике. Но поскольку длинные умозаключения ум прослеживает с большим трудом и поскольку умозаключение, состоящее из трех предложений, в полной мере соответствует возможностям нашего ума, в логике больше всего заботились о том, чтобы рассмотреть правила верных и ошибочных силлогизмов, т. е. доказательства из трех предложений; и этому надо следовать, потому что устанавливаемые для них правила нетрудно применить к любым умозаключениям, состоящим из ряда предложений, тем более что все такие умозаключения, если они правильны, могут быть сведены к силлогизму.

Глава II

ДЕЛЕНИЕ СИЛЛОГИЗМОВ НА ПРОСТЫЕ И СОПРЯГАТЕЛЬНЫЕ, А ПРОСТЫХ — НА НЕСОСТАВНЫЕ И СОСТАВНЫЕ

Силлогизмы бывают либо *простыми*, либо *сопрягательными*.

Простые суть те, в которых средний термин соединен одновременно только с одним из терминов заключения. *Сопрягательные* суть те, в которых он соединен с обоими. Так, следующее доказательство является простым:

Всякий добрый государь пользуется любовью своих подданных.

Всякий благочестивый король — добрый государь.

Следовательно, всякий благочестивый король пользуется любовью своих подданных.

Ибо средний термин соединен здесь по отдельности с термином *благочестивый король*, т. е. с субъектом заключения, и с термином *пользующийся любовью своих подданных*, т. е. с его атрибутом. А нижеследующий силлогизм является сопрягательным — по противоположной причине:

Если государство с выборной властью подвержено раздорам, оно не долговечно.

Государство с выборной властью подвержено раздорам.

Следовательно, государство с выборной властью не долговечно.

Ибо субъект *государство с выборной властью* и атрибут *долговечное* входят в большую посылку.

Так как эти два вида силлогизмов имеют каждый свои правила, мы будем говорить о них по отдельности.

Простые силлогизмы, а именно те, в которых средний термин соединен с каждым из терминов заключения по отдельности, делятся, в свою очередь, на два вида.

В одних каждый термин целиком соединен со средним термином: атрибут целиком — в большей посылке и субъект целиком — в меньшей посылке.

В других, где заключение составное, т. е. состоит из сложных терминов⁴, берут только часть субъекта или часть атрибута, чтобы соединить ее со средним термином в одном из предложений, а все остальное, т. е. теперь уже только один термин, соединяют со средним термином в другом предложении, как, например, в следующем доказательстве:

Божественный закон повелевает почитать царей.

Людовик XV — царь.

Следовательно, божественный закон повелевает почитать Людовика XV⁵.

Доказательства первого вида мы будем называть несложненными (*démêlés*) и несоставными (*incomplexes*), а второго — осложненными (*impliqués*)⁶ или составными (*complexes*), не потому, что все доказательства, в которых есть составные предложения, принадлежат к этому последнему виду, а потому, что среди доказательств этого последнего вида нет таких, в которых не было бы составных предложений.

Правила, обыкновенно устанавливаемые для простых силлогизмов, действительны в отношении всех составных силлогизмов, при условии, однако, что они будут перевернуты, так как истинность (*force*) заключения не зависит от этого перевертывания⁷. Но мы применим здесь правила простых силлогизмов только к несоставным силлогизмам, а составные силлогизмы будем рассматривать особо.

Глава III

ОБЩИЕ ПРАВИЛА

ПРОСТЫХ НЕСОСТАВНЫХ СИЛЛОГИЗМОВ

Эта глава и нижеследующие вплоть до двенадцатой относятся к тем, о которых говорилось в *Рассуждении*: они содержат тонкости, необходимые для логической теории, но не имеющие широкого применения.

Из предыдущих глав мы уже знаем, что в простом силлогизме должно быть только три термина: два термина заключения и один средний термин; каждый из них повторяется дважды, и так они образуют три предложения: большее, в которое входят средний термин и атрибут заключения, называемый большим термином, меньшее, в которое входят средний термин и субъект заключения, называемый меньшим термином, и заключение, субъектом которого является меньший термин, а атрибутом — больший термин.

Но так как мы не можем вывести заключение любого рода из любого рода посылок, есть общие правила, показывающие, что заключение не может быть верно выведено в силлогизме, в котором они не соблюдены. Эти правила основаны на аксиомах, установленных во второй части относительно природы утвердительных и отрицательных, общих и частных предложений. Мы просто приведем здесь эти аксиомы, поскольку они были обоснованы в другом месте.

1. Частные предложения заключены в общих предложениях того же рода, а не наоборот, общие в частных: I в A и O в E , а не A в I и не E в O .

2. Общим или частным предложение делает субъект, взятый как общий или как частный.

3. Атрибут утвердительного предложения, который никогда не бывает большего объема, чем субъект, всегда рассматривается как частный: если он иногда и берется как общий, то лишь случайно (*per accident*).

4. Атрибут отрицательного предложения всегда берется как общий.

На этих аксиомах главным образом и основаны общие правила силлогизмов, нарушение которых приводит к ложным умозаключениям.

Правило первое

Средний термин не может быть дважды взят как частный — он должен быть хотя бы один раз взят как общий.

В самом деле, так как средний термин должен соединять или разделять два термина заключения, то ясно, что он не может служить для этой цели, если он обозначает две разные части одного целого, потому что с

этими двумя терминами будет соединена или же от них будет отделена, возможно, не одна и та же часть. А взятый дважды как частный, он может обозначать две разные части одного целого и, следовательно, из него ничего нельзя будет заключить, во всяком случае с необходимостью. Этого достаточно, чтобы доказательство было ложным, поскольку правильным, как мы уже сказали, называют лишь тот силлогизм, в котором при истинности посылок заключение не может быть ложным. Так, в следующем доказательстве: *Некоторый человек — святой; некоторый человек — вор; следовательно, некоторый вор — святой,* — слово *человек*, обозначающее разные части людей, не может соединять *вора* со *святым*, потому что не один и тот же человек является святым и вором.

Нельзя сказать то же о субъекте и атрибуте заключения. Будь они даже дважды частными, их можно соединять друг с другом, соединяя один из этих терминов со средним соответственно всему объему среднего термина. Ибо отсюда определено следует, что если средний термин соединяется в какой-либо из своих частей с какой-то частью другого термина, то тогда первый термин, о котором мы сказали, что он соединяется со всем средним термином, окажется соединенным также и с тем термином, с которым соединена какая-то часть среднего термина. Если в каждом доме Парижа есть французы и если в некоторых домах Парижа есть немцы, то имеются дома, где есть и француз и немец.

*Если некоторые богатые — глупцы
и если всякий богатый почитаем,
то существуют почитаемые глупцы*⁸.

Ибо те богатые, которые глупы, также почитаемы, поскольку все богатые почитаемы, и, следовательно, в этих глупых и почитаемых богатых качества «глупый» и «почитаемый» соединены.

Правило второе

Термины заключения не могут быть взяты в заключении более общими, чем в посылках.

Поэтому, когда тот или другой термин берется в заключении как общий, умозаключение будет ложным, если он берется как частный в двух первых предложениях.

Это связано с тем, что нельзя заключать от частного к общему (согласно 1-й аксиоме⁹). Ведь из того, что некоторый человек черен, нельзя заключить, что всякий человек черен.

1-й королларий

В посылках всегда должно быть на один общий термин больше, чем в заключении. Ибо всякий термин, общий в заключении, должен быть таковым и в посылках. И кроме того, средний термин в посылках должен быть хотя бы один раз взят как общий.

2-й королларий

Когда заключение отрицательное, необходимо, чтобы больший термин был взят в большей посылке как общий. Ибо он берется как общий в отрицательном заключении (по 4-й аксиоме) и, следовательно, он должен быть взят как общий также и в большей посылке (по 2-му правилу).

3-й королларий

Большая посылка доказательства с отрицательным заключением никогда не может быть частноутвердительным предложением. Ибо субъект и атрибут частноутвердительного предложения оба берутся как частные (по 2-й и 3-й аксиомам). И таким образом, больший термин был бы взят в большей посылке как частный, что противоречило бы 2-му королларию.

4-й королларий

Меньший термин в заключении всегда такой же, как в посылках, т. е. когда в посылках он частный, в заключении он может быть только частным, и наоборот, когда в посылках он общий, он всегда может быть общим и в заключении. Действительно, когда меньший термин является субъектом меньшей посылки, он не может быть общим, не будучи в общем (*généralement*) соединен со средним термином либо в общем отделен от среднего термина; когда же он является ее атрибутом,

он может быть взят в ней как общий, только если предложение отрицательное, потому что атрибут утвердительного предложения всегда берется как частный. А отрицательные предложения означают, что атрибут, взятый во всем своем объеме, отделяется от субъекта.

И следовательно, предложение, в котором меньший термин является общим, обозначает либо соединение среднего термина со всем меньшим термином, либо отделение среднего термина от всего меньшего термина.

Так вот, если посредством соединения среднего термина с меньшим заключают, что и другая идея соединена с этим меньшим термином, то должно заключить, что она соединена со всем меньшим термином, а не только с его частью. Ибо средний термин, будучи соединен со всем меньшим термином, посредством этого соединения не может доказывать что-либо в отношении одной части, не доказывая этого также и в отношении других, поскольку он соединен со всеми частями.

Равным образом, если отделение среднего термина от меньшего доказывает что-либо в отношении некоторой части меньшего термина, оно доказывает это в отношении всех частей, поскольку он одинаково отделен от всех его частей.

5-й королларий

Когда меньшая посылка является общеотрицательным предложением и из нее можно вывести законное заключение, оно всегда может быть общим. Это следствие из предыдущего короллария. Ибо в общеотрицательной меньшей посылке меньший термин не может не быть общим, независимо от того, служит ли он в ней субъектом (по 2-й аксиоме) или атрибутом (по 4-й).

Правило третье

Из двух отрицательных предложений нельзя вывести никакого заключения.

Два отрицательных предложения отделяют субъект от среднего термина и атрибут — от этого же среднего термина. А из того, что две вещи отделены от одного и того же, не следует ни что они суть, ни что они

не суть одно и то же. Из того, что испанцы не турки и турки не христиане, не следует, что испанцы не христиане, и равным образом отсюда не следует, что китайцы — христиане, хотя они не турки и не испанцы.

Правило четвертое

Отрицательное заключение нельзя доказать посредством двух утвердительных предложений.

Ибо исходя из того, что два термина заключения соединены с третьим, нельзя доказать, что они отделены друг от друга.

Правило пятое

Заключение всегда соответствует более слабой части, т. е. если одно из двух предложений отрицательное, заключение должно быть отрицательным, если одно из них частное, заключение должно быть частным.

Это доказывается так: если [в силлогизме] есть отрицательное предложение, то средний термин отделен от одной из частей заключения и, таким образом, он не может их соединить, что необходимо для того, чтобы сделать утвердительное заключение.

А если есть частное предложение, заключение не может быть общим. В самом деле, если заключение общеутвердительное, то его субъект, будучи общим, должен быть общим и в меньшей посылке, и, следовательно, он должен быть в ней субъектом, поскольку атрибут в утвердительных предложениях никогда не берется как общий. Следовательно, средний термин, соединенный с этим субъектом, в меньшей посылке будет частным. Следовательно, он будет общим в большей посылке, потому что иначе он дважды был бы частным. Таким образом, он будет в ней субъектом, и, значит, большая посылка также будет общей. Итак, не может быть частного предложения в утвердительном доказательстве с общим заключением.

Это тем более ясно в отношении общеотрицательных заключений. Ибо отсюда следует, что в двух посылках должно быть три общих термина, — согласно 1-му короллю. А так как, по 3-му правилу, в посылках должно быть утвердительное предложение, атрибут которого бе-

рется как частный, из этого следует, что три остальных термина берутся как общие, а значит — и два субъекта двух предложений, что делает эти предложения общими. Что и требовалось доказать.

6-й королларий

То, что дает общее заключение, дает и частное заключение.

То, что дает заключение А, дает и заключение I; то, что дает заключение Е, дает и заключение О. Но то, что дает частное заключение, не дает общего заключения. Это следствие из предыдущего правила и 1-й аксиомы. Однако надо заметить, что, рассматривая виды силлогизма, люди принимают во внимание лишь самое сильное (noble) заключение — общее; так что когда они делают частное заключение только благодаря тому, что можно сделать и общее заключение, это не считается особым видом силлогизма.

Поэтому не существует силлогизма, в котором большая посылка — А, меньшая — Е и заключение — О. Ибо (по 5-му королларию) заключение из общеотрицательной меньшей посылки всегда может быть общим. Так что если из нее нельзя вывести общего заключения, то потому, что нельзя вывести никакого. Таким образом, АЕО не является особым силлогизмом — это силлогизм лишь постольку, поскольку он может быть заключен в АЕЕ.

Правило шестое

Из двух частных предложений ничего не следует.

Если они оба утвердительные, средний термин в них будет дважды взят как частный, независимо от того, служит ли он субъектом (по 2-й аксиоме) или атрибутом (по 3-й аксиоме). А по 1-му правилу, посредством силлогизма, средний термин которого дважды берется как частный, нельзя сделать никакого заключения.

Если же одно из них отрицательное, то, поскольку заключение также является отрицательным (по предыдущему правилу), в посылках должно быть по крайней мере два общих термина (согласно 2-му королларию). Следовательно, среди этих двух посылок должно быть общее предложение, поскольку в двух предложениях,

в которых должно быть два общих термина, невозможно расположить три термина так, чтобы не сделать или два атрибута отрицательными, что противоречило бы 3-му правилу, или один из субъектов общим, что делает предложение общим.

Глава IV

О ФИГУРАХ И МОДУСАХ СИЛЛОГИЗМОВ В ОБЩЕМ. О ТОМ, ЧТО СИЛЛОГИЗМ МОЖЕТ ИМЕТЬ ТОЛЬКО ЧЕТЫРЕ ФИГУРЫ

После установления общих правил, которые необходимо соблюдать в отношении всех простых силлогизмов, остается рассмотреть, сколько может быть видов таких силлогизмов.

В общем можно сказать, что есть столько видов простых силлогизмов, сколькими способами мы можем расположить, соблюдая эти правила, три предложения силлогизма и три термина, из которых они составлены.

Расположение трех предложений с точки зрения четырех отличительных признаков — А, Е, I, O называется *модусом*.

Расположение трех терминов, т. е. среднего и двух терминов заключения, называется *фигурой*.

Можно подсчитать, сколько будет заключающих модусов, не рассматривая различных фигур, соответственно которым один и тот же модус может образовывать различные силлогизмы. По теории сочетаний, 4 термина (А, Е, I, O), взятые по три, могут быть по-разному расположены только 64 способами. Но те, кто потрудится рассмотреть их по отдельности, найдут, что из этих 64 различных способов

28 исключаются по 3-му и 6-му правилам, согласно которым из двух отрицательных и из двух частных посылок нельзя вывести никакого заключения,

18 — по 5-му, согласно которому заключение соответствует наиболее слабой части,

6 — по 4-му, согласно которому нельзя сделать отрицательное заключение из двух утвердительных посылок,

1, а именно IEO, — по 3-му королларию общих правил,
1, а именно AEO, — по 6-му королларию общих правил.

В совокупности это составляет 54 модуса. И следовательно, остается только десять заключающих модусов:

$$4 \text{ утв [ердительных]} \left\{ \begin{array}{l} \text{AAA} \\ \text{AII} \\ \text{AAI} \\ \text{IAI} \end{array} \right. \quad 6 \text{ отр [ицательных]} \left\{ \begin{array}{l} \text{EAE} \\ \text{AEE} \\ \text{EAO} \\ \text{AOO} \\ \text{OAO} \\ \text{EIO} \end{array} \right.$$

Но это не значит, что существует только десять видов силлогизмов; каждый из этих модусов, в свою очередь, может образовывать различные виды силлогизмов, так как есть еще один признак, полагающий различия между силлогизмами, а именно различное расположение трех терминов, называемое, как мы уже сказали, *фигурой*.

Что касается расположения трех терминов, то оно имеет отношение только к двум первым предложениям, потому что заключение предполагается до того, как построен силлогизм, чтобы его доказать. И таким образом, поскольку средний термин можно расположить относительно двух терминов заключения лишь четырьмя различными способами, есть только четыре возможных фигуры.

Либо средний термин является *субъектом в большей посылке и атрибутом в меньшей*, что составляет *первую фигуру*.

Либо он является *атрибутом и в большей, и в меньшей посылке*, что составляет *вторую фигуру*.

Либо он является *субъектом и в той и в другой посылке*, что составляет *третью фигуру*.

Либо, наконец, он является *атрибутом в большей посылке и субъектом в меньшей*, что составляет *четвертую фигуру*, ибо несомненно, что иногда можно с необходимостью заключать таким образом, а этого достаточно, чтобы построить истинный силлогизм. Примеры будут приведены ниже.

Однако ввиду того, что умозаключение по четвертому способу не естественно и ум к нему не склонен, Аристотель и его последователи не дали этому способу умозаключения название фигуры. Гален утверждал обрат-

ное¹⁰, и ясно, что это всего только спор о словах, для разрешения которого те и другие должны сказать, что они подразумевают под словом «фигура».

Но, безусловно, ошибаются те, кто, обвиняя Аристотеля в том, что он не признавал четвертую фигуру, принимает за эту фигуру доказательства первой, когда большая и меньшая посылки в ней переставлены, как, например, когда говорят: *Всякое тело делимо; все, что делимо, несовершенно; следовательно, всякое тело несовершенно*. Меня удивляет, что господин Гассенди допустил такую ошибку¹¹. Ибо смешно принимать за большую посылку силлогизма предложение, которое стоит первым, а за меньшую — то, которое стоит вторым: если бы это было так, мы часто должны были бы принимать за большую или за меньшую посылку доказательства само заключение, поскольку оно нередко бывает первым или вторым из трех предложений, составляющих доказательство. Так, например, в следующих стихах Горация заключением является первое предложение, меньшей посылкой — второе, а большей — третье.

Qui melior servo, qui liberior sit avarus,
In triviis fixum cum se dimittit ad assem
Non video: nam qui cupiet, metuet quoque; porro
Qui metuens vivit, liber mihi non erit unquam¹²,

Ибо все это сводится к такому доказательству:
*Тот, кто постоянно испытывает опасения, не свободен.
Всякий скупой постоянно испытывает опасения.
Следовательно, ни один скупой не свободен.*

Итак, надо принимать во внимание не просто место предложений, которое, по существу, ничего не меняет, — силлогизмами первой фигуры следует считать все те, в которых средний термин служит субъектом в том предложении, где содержится больший термин (т. е. атрибут заключения), и атрибутом — в том, где содержится меньший термин (т. е. субъект заключения). И таким образом, для четвертой фигуры остаются только те силлогизмы, в которых среднее, наоборот, служит атрибутом в большей посылке и субъектом в меньшей. Мы даем им такое название, и никто не может против этого возражать, поскольку мы заранее предупреждаем, что под термином «фигура» мы понимаем лишь различное расположение терминов.

Глава V

ПРАВИЛА, МОДУСЫ И ОСНОВАНИЕ¹³
ПЕРВОЙ ФИГУРЫ

Итак, первая фигура — та, в которой средний термин является субъектом в большей посылке и атрибутом в меньшей.

У этой фигуры только два правила.

Правило первое

Надо, чтобы меньшая посылка была утвердительной.

Если бы она была отрицательной, то большая посылка была бы, по 3-му общему правилу, утвердительной, а заключение, по 5-му, — отрицательным. Следовательно, больший термин был бы взят как общий в заключении, потому что оно было бы отрицательным, и как частный — в большей посылке, потому что в первой фигуре он служит ее атрибутом, а она была бы утвердительной; но это противоречило бы 2-му правилу, которое запрещает заключать от частного к общему. Это соображение относится и к третьей фигуре, в которой больший термин также является в большей посылке атрибутом.

Правило второе

Большая посылка должна быть общей.

Действительно, по предыдущему правилу меньшая посылка — утвердительная, и поэтому средний термин, являющийся в ней атрибутом, берется здесь как частный. Следовательно, он должен быть общим в большей посылке, в которой он является субъектом, что делает ее общей, — иначе он был бы дважды взят как частный, а это противоречило бы первому общему правилу.

Доказательство

того, что у первой фигуры
может быть только четыре модуса

В предыдущей главе мы показали, что может быть только десять заключающих модусов. Но из этих десяти модусов АЕЕ и АОО исключаются по 1-му правилу рас-

сма­три­вае­мой фи­гу­ры, со­глас­но ко­то­ро­му мень­шая по­сыл­ка дол­жна бы­ть утвер­ди­тель­ной.

IAI и OAO ис­клю­ча­ют­ся по 2-му, со­глас­но ко­то­ро­му боль­шая по­сыл­ка дол­жна бы­ть об­щей.

AAI и EAO ис­клю­ча­ют­ся по 6-му ко­рол­лар­ню об­щих пра­вил. Ибо в си­лу то­го, что мень­ший тер­мин яв­ля­ет­ся в мень­шей по­сыл­ке субъ­ек­том, она не мо­жет бы­ть об­щей, так что­бы не мо­гло бы­ть об­щим так­же и за­клю­че­ние.

И та­ким об­ра­зом, оста­ет­ся толь­ко че­ты­ре сле­ду­ю­щих мо­ду­са:

2 утв [ер­ди­тель­ных] $\left\{ \begin{array}{l} AAA \\ AII \end{array} \right.$ 2 отр [иц­а­тель­ных] $\left\{ \begin{array}{l} EAE \\ EIO \end{array} \right.$

Что и тре­бо­ва­лось до­ка­зать.

Что­бы лег­че бы­ло за­пом­нить эти че­ты­ре мо­ду­са, их при­во­дят в ви­де ис­кус­ствен­ных слов, в ко­то­рых три сло­га об­оз­на­ча­ют три пред­ло­же­ния, а глас­ная в каж­дом сло­ге ука­зы­ва­ет, ка­ким дол­жно бы­ть дан­ное пред­ло­же­ние. Эти слова очень удобны для школьного преподавания тем, что при помощи одного-единственного слова ясно обозначают определенный вид силлогизма; иначе для того, чтобы сказать что-либо о каком-то виде силлогизма, его пришлось бы долго описывать.

BAR- *Всякий, кто оставляет умирать с голоду тех, кого он должен накормить,— убийца.*

BA- *Все богатые, которые не жертвуют на общественные нужды, оставляют умирать с голоду тех, кого они должны накормить.*

RA- *Следовательно, они убийцы.*

CE- *Ни один нераскаявшийся вор не должен надеяться на спасение.*

LA- *Все те, которые обогатились церковным имуществом и умерли, не вернув его,— нераскаявшиеся воры.*

RENT- *Следовательно, ни один из них не должен надеяться на спасение.*

DA- *Все, что служит во спасение, полезно.*

RI- *Некоторые скорби служат во спасение.*

I- *Следовательно, есть скорби, которые полезны.*

FE- *Не должно желать того, что вызывает справедливое раскаяние.*

- RI- *Есть удовольствия, которые вызывают справедливое раскаяние.*
- O. *Следовательно, есть удовольствия, которых не должно желать.*

Основание первой фигуры

Поскольку в этой фигуре больший термин утверждается либо отрицается относительно среднего, взятого общим, а средний термин утверждается затем в меньшей посылке относительно меньшего термина, или субъекта заключения, ясно, что она основана на следующих двух принципах, из которых один действует в отношении утвердительных модусов, а другой — в отношении отрицательных.

Принцип утвердительных модусов

То, что подходит к идее, взятой в качестве общей, подходит и ко всему, относительно чего эта идея утверждается, или что служит субъектом этой идеи, или, что содержится в ее объеме, так как эти выражения — синонимы.

Например, идея *животного*, которая подходит ко всем людям, подходит и ко всем эфпопам. Этот принцип достаточно разъяснен в главе, где мы трактовали о природе утвердительных предложений¹⁴, так что в дальнейшем разъяснении его нет необходимости. Достаточно будет сказать, что в школьной логике его обычно выражают следующим образом: *Quod convenit consequenti, convenit antecedenti*¹⁵ и что под словом «консеквент» понимают общую идею, которая утверждается относительно другой, а под словом «антецедент» — субъект, относительно которого она утверждается, потому что в действительности атрибут выводится как следствие субъекта: «Если он человек, он есть животное».

Принцип отрицательных модусов

То, что отрицается относительно идеи, взятой в качестве общей, отрицается относительно всего того, о чем утверждается эта идея.

Дерево отрицается относительно всех животных — следовательно, и относительно всех людей, потому что они суть животные. В школьной логике это выражают

так: Quod negatur de consequenti, negatur de antecedenti¹⁶. То, что мы сказали, когда рассматривали отрицательные предложения, избавляет нас от необходимости говорить об этом подробнее.

Надо заметить, что только первая фигура дает заключение любого рода: А, Е, I, O. И только она одна дает в заключении А. В самом деле, для того чтобы заключение было общеутвердительным, надо, чтобы меньший термин был взят в меньшей посылке как общий и, следовательно, чтобы он был ее субъектом, а средний термин — атрибутом, откуда явствует, что средний термин берется в ней как частный. Таким образом, надо, чтобы в большей посылке он был взят как общий (по 1-му общему правилу) и, следовательно, чтобы он был ее субъектом. Но первая фигура в том и состоит, что средний термин в ней служит субъектом в большей посылке и атрибутом в меньшей.

Глава VI

ПРАВИЛА, МОДУСЫ И ОСНОВАНИЕ ВТОРОЙ ФИГУРЫ

Вторая фигура — та, в которой средний термин дважды служит атрибутом. А отсюда следует, что для того, чтобы она заключала с необходимостью, нужно соблюдать следующие два правила.

Правило первое

Надо, чтобы одно из двух первых предложений было отрицательным и, следовательно, чтобы заключение также было отрицательным, по 6-му общему правилу.

Если бы они оба были утвердительными, то средний термин, который всегда является атрибутом, был бы дважды взят как частный, что противоречило бы 1-му общему правилу.

Правило второе

Надо, чтобы большая посылка была общей.

Ибо в силу того, что заключение отрицательное, больший термин, или атрибут, берется как общий. Но этот же термин служит субъектом большей посылки. Следовательно, он должен быть общим, а значит, общей должна быть и большая посылка.

**Доказательство
того, что у второй фигуры
может быть только четыре модуса**

Из десяти заключающих модусов четыре утвердительных исключаются по 1-му правилу этой фигуры, согласно которому одна из посылок должна быть отрицательной.

ОАО исключается по 2-му правилу, согласно которому большая посылка должна быть общей.

ЕАО исключается по той же причине, что и в первой фигуре, потому что во второй фигуре меньший термин также является в меньшей посылке субъектом.

Итак, из десяти модусов остается только четыре следующих:

$$2 \text{ общ[их]} \quad \left\{ \begin{array}{l} \text{EAE} \\ \text{AEE} \end{array} \right. \quad 2 \text{ част[ных]} \quad \left\{ \begin{array}{l} \text{EIO} \\ \text{AOO} \end{array} \right.$$

Что и требовалось доказать.

Эти четыре модуса обозначили следующими искусственными словами:

СЕ- *Ни один лжец не заслуживает доверия.*

SA- *Всякий добропорядочный человек заслуживает доверия.*

RE. *Следовательно, ни один добропорядочный человек не лжец.*

CA- *Все те, которые Христовы, распинают свою плоть¹⁷.*

MES- *Все те, кто проводит жизнь в неге и сладострастии, не распинают своей плоти.*

TRES. *Следовательно, ни один из них не Христов.*

FES- *Ни одна добродетель не противна любви к истине.*

TI- *Существует любовь к покою, противная любви к истине.*

NO. *Следовательно, существует любовь к покою, которая не является добродетелью.*

BA- *Всякой добродетели сопутствует скромность.*

RO- *Бывает рвение без скромности.*

CO. *Следовательно, бывает рвение, которое не является добродетелью.*

Основание второй фигуры

Нетрудно было бы окольным путем свести все эти различные виды доказательств к одному и тому же принципу; но полезнее свести два из них к одному принципу и два — к другому, так как зависимость их от этих принципов и связь с ними более ясна и более непосредственна.

1. Принцип доказательств по *Cesare* и *Festino*

Первый из этих принципов — тот, который служит основанием также и для отрицательных доказательств первой фигуры, а именно: *То, что отрицается относительно общей идеи, отрицается также относительно всего того, о чем эта идея утверждается, т. е. относительно всех субъектов этой идеи.* Ибо очевидно, что доказательства по *Cesare* и *Festino* основаны на этом принципе. Чтобы показать, к примеру, что ни один добропорядочный человек не лжец, я утверждал атрибут «заслуживающий доверия» относительно всякого добропорядочного человека и отрицал атрибут «лжец» относительно всякого человека, заслуживающего доверия, говоря, что ни один лжец не заслуживает доверия. Правда, этот способ отрицания является непрямым, поскольку вместо того, чтобы отрицать атрибут «лжец» относительно человека, заслуживающего доверия, я отрицал атрибут «заслуживающий доверия» относительно лжеца. Но так как общеотрицательные предложения обращаются просто, то, отрицая атрибут относительно общего субъекта, этот общий субъект отрицают относительно атрибута.

Это показывает, однако, что доказательства по *Cesare* являются в некотором смысле непрямыми, поскольку то, что надлежит отрицать, отрицается в них лишь косвенно. Но раз это не мешает уму без всякого напряжения ясно понимать силу доказательства, их можно считать прямыми, разумея под этим словом доказательства ясные и естественные.

Это показывает также, что рассматриваемые два модуса — *Cesare* и *Festino* отличаются от двух модусов первой фигуры *Celarent* и *Ferio* только тем, что большая посылка в них перевернута. Но хотя можно сказать, что отрицательные модусы первой фигуры в большей мере являются прямыми, однако соответствующие им два мо-

дуса второй фигуры часто более естественны и ум более склонен именно к ним. Например, в приведенном выше умозаключении, придерживаясь прямого порядка отрицания, следовало бы сказать: «Ни один человек, заслуживающий доверия, не лжец», что образовало бы доказательство в *Selagent*, однако для нашего ума естественнее выражать это так: «Ни один лжец не заслуживает доверия».

[2.] Принцип доказательства по *Camestres* и *Baroco*

В этих двух модусах средний термин утверждается относительно атрибута заключения и отрицается относительно субъекта, из чего видно, что они основаны на следующем принципе: *Все, что содержится в объеме общей идеи, не подходит ни к одному из субъектов, относительно которых она отрицается, поскольку атрибут отрицательного предложения берется во всем своем объеме, как это доказано во второй части.*

«Истинный христианин» содержится в объеме «милосердного», ибо всякий истинный христианин милосерден; «милосердный» отрицается относительно безжалостного к бедным. Следовательно, «истинный христианин» отрицается относительно безжалостного к бедным. Это составляет такое доказательство:

Всякий истинный христианин милосерден.

Ни один человек, безжалостный к бедным, не милосерден.

Следовательно, ни один человек, безжалостный к бедным, не является истинным христианином.

Глава VII

ПРАВИЛА, МОДУСЫ И ОСНОВАНИЕ ТРЕТЬЕЙ ФИГУРЫ

В третьей фигуре средний термин дважды служит субъектом. Отсюда следует

Правило первое

Меньшая посылка в ней должна быть утвердительной.

Это мы уже доказали, обосновывая 1-е правило пер-

вой фигуры, потому что и в той и в другой фигуре атрибут заключения служит атрибутом также и в большей посылке.

Правило второе

По третьей фигуре можно сделать только частное заключение.

Действительно, поскольку меньшая посылка всегда утвердительная, меньший термин, который служит в ней атрибутом, является частным. Следовательно, он не может быть общим в заключении, где он служит субъектом, так как это означало бы заключать общее из частного, что противоречило бы 2-му общему правилу.

Доказательство того, что у третьей фигуры может быть только шесть модусов

Из десяти заключающих модусов АЕЕ и АОО исключаются по 1-му правилу этой фигуры, согласно которому меньшая посылка не может быть отрицательной.

ААА и ЕАЕ исключаются по 2-му правилу, согласно которому заключение в ней не может быть общим.

Итак, остается только шесть следующих модусов:

$$3 \text{ утв [ердительных]} \left\{ \begin{array}{l} \text{ААI} \\ \text{АII} \\ \text{IAI} \end{array} \right. \quad 3 \text{ отр [ицательных]} \left\{ \begin{array}{l} \text{ЕАО} \\ \text{ЕIO} \\ \text{ОАО} \end{array} \right.$$

Что и требовалось доказать.

Эти модусы приводят в виде следующих шести искусственных слов, хотя их и располагают в другом порядке:

- DA- *Бесконечная делимость материи непостижима.*
- RA- *Бесконечная делимость материи не подлежит сомнению.*
- PTI. *Следовательно, есть не подлежащие сомнению истины, которые непостижимы.*
- FE- *Ни один человек не может уйти от самого себя.*
- LA- *Всякий человек — враг самому себе.*
- PTON. *Следовательно, есть враги, от которых не уйти.*

- DI- *Есть злые люди, обладающие огромным состоянием.*
- SA- *Все злые люди несчастны.*
- MIS. *Следовательно, есть несчастные, обладающие огромным состоянием.*
- DA- *Всякий служитель Божий есть царь.*
- TI- *Есть служители Божии, которые бедны.*
- SI. *Следовательно, есть бедные, которые суть цари.*
- BO- *Есть гнев, который не предосудителен.*
- CAR- *Всякий гнев — страсть.*
- DO. *Следовательно, есть страсти, которые не предосудительны.*
- FE- *Никакая глупость не красноречива.*
- RI- *Есть глупости, выраженные посредством фигур.*
- SON. *Следовательно, есть фигуры, которые не красноречивы.*

Основание третьей фигуры

Так как два термина заключения в двух посылках отнесены к одному и тому же термину, который служит средним, то утвердительные модусы этой фигуры можно свести к следующему принципу.

Принцип утвердительных модусов

Когда два термина могут утверждаться относительно одной и той же вещи, они могут также утверждаться один относительно другого, взятого частным.

Действительно, так как они соединены в этой вещи, — поскольку они к ней подходят, — отсюда следует, что они иногда соединены и, значит, можно утверждать один относительно части объема другого (particulierelement). Но для того чтобы мы могли быть уверенными, что эти два термина утверждаются относительно одной и той же вещи, а именно относительно среднего термина, надо, чтобы средний термин хотя бы один раз был взят как общий; ведь если бы он был дважды взят как частный, то это могли бы быть две разные части общего термина, которые не были бы одной и той же вещью,

Принцип отрицательных модусов

Когда из двух терминов один можно отрицать, а другой утверждать относительно одной и той же вещи, можно отрицать один относительно части объема другого.

Ибо несомненно, что они не всегда соединены друг с другом, раз они не соединены в этой вещи. Следовательно, иногда их можно отрицать один относительно другого, т. е. можно отрицать один относительно другого, взятого частным. Но по той же причине для того, чтобы это была одна и та же вещь, надо, чтобы средний термин хотя бы один раз был взят как общий.

Глава VIII

О МОДУСАХ ЧЕТВЕРТОЙ ФИГУРЫ

Четвертая фигура — та, в которой средний термин является атрибутом в большей посылке и субъектом в меньшей. Она столь неестественна, что давать ее правила нет необходимости. Но мы их все же приведем, чтобы показать все простые способы умозаключения.

Правило первое

Когда большая посылка утвердительная, меньшая всегда общая.

Ибо средний термин в утвердительной большей посылке берется как частный, потому что он служит в ней атрибутом. Следовательно, надо, чтобы он был взят как общий в меньшей посылке (по 1-му общему правилу), и, таким образом, меньшая посылка должна быть общей, потому что он является в ней субъектом.

Правило второе

Когда меньшая посылка утвердительная, заключение всегда частное.

Ибо меньший термин служит в меньшей посылке атрибутом, и, таким образом, когда она утвердительная, он берется в ней как частный. Отсюда следует (по 2-му общему правилу), что он должен быть частным также и в заключении, что делает заключение частным, поскольку этот термин является в нем субъектом.

Правило третье

В отрицательных модусах большая посылка должна быть общей.

Действительно, так как заключение отрицательное, больший термин в нем взят как общий. Следовательно, надо, чтобы он был взят как общий и в посылках (по 2-му общему правилу). Но он является субъектом большей посылки, так же как и во второй фигуре, и, следовательно, как и во второй фигуре, будучи взят общим, он должен делать большую посылку общей.

Доказательство того, что у четвертой фигуры может быть только пять модусов

Из десяти заключающих модусов AII и AOO исключаются по 1-му правилу.

AAA и EAE исключаются по 2-му.

OAO — по 3-му.

Итак, остается только пять следующих модусов:

2 утв [ердительных] $\left\{ \begin{array}{l} \text{AAI} \\ \text{IAI} \end{array} \right.$ 3 отр [ицательных] $\left\{ \begin{array}{l} \text{AEE} \\ \text{EAO} \\ \text{EIO} \end{array} \right.$

Эти пять модусов можно заключить в следующие искусственные слова¹⁸:

BAR- *Все чудеса природы естественны.*

BA- *Все, что естественно, нас не поражает.*

RI. *Следовательно, есть вещи, которые нас не поражают и которые являются чудесами природы.*

CA- *Всякое зло этой жизни есть зло преходящее.*

LEN- *Никакого преходящего зла не должно бояться.*

TES. *Следовательно, никакое зло, которого должно бояться, не есть зло этой жизни.*

DI- *Есть безумцы, говорящие истину.*

BA- *Всякий, кто говорит истину, заслуживает того, чтобы к нему прислушивались.*

TIS. *Следовательно, есть люди, которые заслуживают того, чтобы к ним прислушивались, и которые тем не менее безумны.*

- FES- *Ни одна добродетель не есть прирожденное свойство.*
- PA- *Всякое прирожденное свойство дается Богом.*
 MO. *Следовательно, есть свойства, которые даются Богом и которые не являются добродетелями.*
- FRE- *Ни один несчастный не доволен.*
- SI- *Есть довольные люди, которые бедны.*
- SOM. *Следовательно, есть бедные, которые не являются несчастными.*

Надо заметить, что эти пять модусов обычно обозначают так: Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum. Это связано с тем, что у Аристотеля они не составляли отдельной фигуры и их рассматривали как не прямые модусы первой фигуры, ибо утверждали, что заключение в них перевернуто и подлинным субъектом его является атрибут. Поэтому те, кто разделял это мнение, поставили первым предложением то, в которое входит субъект заключения, а меньшим — то, в которое входит атрибут.

И таким образом, они наделили первую фигуру девятью модусами — четырьмя прямыми и пятью непрямыми, которые они заключили в следующие два стиха:

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton,
 Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum.

А для двух других фигур —

Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapti,
 Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison¹⁹.

Но так как заключение всегда предполагается, поскольку это то, что хотят доказать, в сущности, нельзя сказать, что оно когда-либо перевертывается, и поэтому мы решили, что целесообразнее всегда принимать за большее то предложение, в которое входит атрибут заключения. Вот почему, чтобы поставить большую посылку первой, нам пришлось перевернуть эти искусственные слова. Для лучшего запоминания их можно заключить в следующий стих:

Barbari, Calentes, Dibatis, Fespamo, Fresisom²⁰.

Краткое повторение Различные виды силлогизмов

Из всего сказанного можно сделать заключение, что есть 19 видов силлогизмов, которые можно делить различным образом.

1. На $\left\{ \begin{array}{l} \text{общие } 5 \\ \text{част[ные]} \end{array} \right. 14$ 2. На $\left\{ \begin{array}{l} \text{утв[ердительные]} 7 \\ \text{отр[ицательные]} \end{array} \right. 12$

3. На те, которые заключают $\left\{ \begin{array}{l} \Lambda 1 \\ E 4 \\ I 6 \\ O 8 \end{array} \right.$

4. В соответствии с различными фигурами подразделяя их на модусы, что мы уже сделали при разъяснении каждой фигуры.

5. Или, наоборот, в соответствии с модусами подразделяя их на фигуры; при этом также выявится 19 видов силлогизмов, потому что есть три модуса, каждый из которых заключает только по одной фигуре, шесть, каждый из которых заключает по двум фигурам, и один, который заключает по всем четырем²¹.

Глава IX

О СОСТАВНЫХ СИЛЛОГИЗМАХ; О ТОМ, КАК ИХ МОЖНО СВЕСТИ К ОБЫЧНЫМ СИЛЛОГИЗМАМ И СУДИТЬ О НИХ НА ОСНОВЕ ТЕХ ЖЕ ПРАВИЛ

Надо признать, что если есть люди, которым логика полезна, то есть и много таких, кому она вредна. Надо признать, далее, что никому она не вредит больше, нежели тем, которые больше всех хвалятся своими логическими познаниями, желая выдать себя за хороших логиков. Ведь само это желание служит признаком недалекого и поверхностного ума, и поэтому часто бывает, что, сообразуясь скорее с внешней формой правил, нежели со здравым смыслом, составляющим их суть, подобные люди, недолго думая, отвергают как неверные совершенно правильные умозаключения: у них недостает

света [разума] для того, чтобы согласовать эти умозаключения с правилами, которые только вводят их в заблуждение, так как они для них не вполне понятны.

Чтобы избежать такой ошибки, отдающей столь недостойным добропорядочного человека педантизмом, мы должны определять основательность умозаключения не по формальным признакам, а скорее руководствуясь естественным светом [разума]. Один из способов достичь в этом успеха, когда мы находим в умозаключении какую-либо трудность, состоит в том, чтобы построить другие умозаключения подобного рода относительно различных предметов; и когда нам ясно, что с точки зрения здравого смысла это умозаключение правильно, и в то же время мы находим, что оно содержит нечто такое, что кажется не согласующимся с правилами, то скорее следует думать, что мы попросту в нем не разобрались, нежели полагать, что оно действительно противно правилам.

Но труднее всего вынести верное суждение и легче всего ошибиться в отношении тех умозаключений, которые, как мы уже сказали, можно назвать *составными*²², не просто потому, что в них есть составные предложения, а потому, что термины заключения, будучи сложными, не берутся целиком в каждой из посылок, чтобы быть соединенными со средним термином, а берется только часть одного из терминов. Например:

Солнце есть бесчувственная вещь.

Персы поклонялись Солнцу.

Следовательно, персы поклонялись бесчувственной вещи.

Здесь видно, что, поскольку атрибут заключения — *поклонялись бесчувственной вещи*, в большую посылку полагают лишь часть его, а именно термин *бесчувственная вещь*, а слово *поклонялись* полагают в меньшую посылку.

В отношении силлогизмов этого рода мы, во-первых, покажем, как их можно свести к несоставным силлогизмам, о которых мы говорили до сих пор, и судить о них на основе тех же правил.

Во-вторых, мы покажем, что можно установить более общие правила, чтобы сразу судить об истинности или ложности составных силлогизмов, не прибегая ни к какому сведению.

Несмотря на то что логике придают, быть может, гораздо большее значение, чем следовало бы, и даже утверждают, что она совершенно необходима для приобретения знаний, ее, как это ни странно, излагают столь небрежно, что почти ничего не говорят о том, что может иметь какое-то применение. Ведь обычно в логике даются только правила простых силлогизмов, и почти все силлогизмы такого рода, приводимые в качестве примеров, построены из несоставных предложений, настолько ясных, что никому и в голову не приходит всерьез вклячать их в какое-либо рассуждение. В самом деле, слыхано ли, чтобы кто-нибудь строил такие силлогизмы: «Всякий человек есть животное; Петр — человек; следовательно, Петр есть животное»?

А вот о том, как применять правила силлогизмов к доказательствам с составными предложениями, авторы руководств по логике обычно не задумываются. Между тем это часто вызывает трудности, и есть много подобных доказательств, которые кажутся неправильными и, однако же, несомненно правильными, причем такие доказательства встречаются гораздо чаще совершенно простых силлогизмов. Это легче будет показать на примерах, нежели с помощью правил.

Первый пример

Мы сказали, что все предложения, образованные глаголами действительного залога, в некотором смысле являются составными²³. Из таких предложений часто строят доказательства, форму и основательность которых трудно определить. Возьмем доказательство, уже приволившееся нами в качестве примера.

Божественный закон повелевает почитать царей.

Людовик XV — царь.

Следовательно, божественный закон повелевает почитать Людовика XV.

Некоторые не очень понятливые люди сочли силлогизмы этого рода ошибочными. Подобные силлогизмы, говорили они, относятся ко второй фигуре и состоят из одних утвердительных предложений, что представляет собой существенный недостаток. Но тем самым они показали, что обращаются скорее к букве и к внешней форме правил, нежели к свету разума, с помощью ко-

тогого эти правила были найдены. Ибо приведенное нами доказательство является истинным и заключающим (concluant), так что если бы оно противоречило правилу, это было бы свидетельством ложности правила, а не ошибочности доказательства.

Итак, я говорю, во-первых, что это доказательство правильно. Ибо в предложении *Божественный закон повелевает почитать царей* слово *цари* берется как общее для всех отдельных царей и, следовательно, Людовик XV принадлежит к числу тех, кого божественный закон повелевает почитать.

Я говорю, во-вторых, что средний термин *царь* в предложении *Божественный закон повелевает почитать царей* не является атрибутом. Правда, он соединен с атрибутом *повелевает*, но это другое дело; ибо то, что действительно служит атрибутом, утверждается [о вещи] и подходит [к ней], а *царь* отнюдь не утверждается и никоим образом не подходит к *божественному закону*. Кроме того, атрибут ограничен субъектом. Но слово *царь* в предложении *Божественный закон повелевает почитать царей* не ограничено, поскольку оно берется как общее.

Если же меня спросят, чем же оно является, ответить на этот вопрос не составит труда: оно является субъектом другого предложения, в свернутом виде содержащегося в рассматриваемом. Ибо, когда я говорю, что божественный закон повелевает почитать царей, я отношу почитание к царям точно так же, как действие «повелевать» — к закону. Везде это то же самое, как если бы я сказал: *Божественный закон повелевает, чтобы цари были почитаемы*.

Равным образом в заключении *Божественный закон повелевает почитать Людовика XV* термин «Людовик XV» не атрибут, хотя он и соединен с атрибутом; наоборот, он служит субъектом свернутого предложения. Ибо это то же самое, как если бы я сказал: *Божественный закон повелевает, чтобы Людовик XV был почитаем*.

Итак, эти предложения разворачиваются следующим образом:

Божественный закон повелевает, чтобы цари были почитаемы.

Людовик XV — царь.

Следовательно, божественный закон повелевает, чтобы Людовик XV был почитаем.

Ясно, что все доказательство состоит в следующих предложениях:

Цари должны быть почитаемы.

Людовик XV — царь.

Следовательно, Людовик XV должен быть почитаем.

Предложение *Божественный закон повелевает*, кажущееся главным, является в этом доказательстве только придаточным предложением, присоединенным к утверждению, которое обосновывается божественным законом.

Ясно также, что это доказательство по первой фигуре в модусе *Barbara*, поскольку единичные термины, такие, как «Людовик XV», принимаются за общие, ибо, как мы уже отмечали, они берутся во всем своем объеме.

Второй пример

По той же причине следующее доказательство, которое кажется относящимся ко второй фигуре и согласующимся с правилами этой фигуры, не имеет никакой силы:

Мы должны верить Писанию.

Предание не есть Писание.

Следовательно, мы не должны верить Преданию.

Ибо оно должно быть приведено к первой фигуре, как если бы было сказано:

Писание есть то, чему должно верить.

Предание не есть Писание.

Следовательно, Предание не есть то, чему должно верить.

А по первой фигуре из отрицательной меньшей посылки нельзя вывести никакого заключения.

Третий пример

Есть и другие доказательства, в которых заключение, казалось бы, выводится по второй фигуре из одних утвердительных предложений и которые тем не менее совершенно правильны. Например:

Всякий добрый пастырь готов отдать жизнь за свою паству.

В наше время мало таких пастырей, которые были бы готовы отдать жизнь за свою паству.

Следовательно, в наше время мало добрых пастырей.

Это умозаключение правильно в силу того, что здесь только по видимости заключают утвердительно. Ибо меньшая посылка — выделительное предложение, которое по смыслу содержит в себе следующее отрицательное: *Многие пастыри в наше время не готовы отдать жизнь за свою паству.* И заключение также сводится к отрицательному предложению: *Многие из пастырей в наше время не являются добрыми пастырями.*

Четвертый пример

Вот еще одно доказательство, которое относится к первой фигуре и, казалось бы, имеет отрицательную меньшую посылку, но тем не менее является совершенно правильным.

Все те, кого нельзя лишить того, что они любят, недостижимы для своих врагов.

Когда человек любит одного только Бога, его нельзя лишить того, что он любит.

Следовательно, все те, кто любит одного только Бога, недостижимы для своих врагов.

Это доказательство совершенно правильно потому, что меньшая посылка только по видимости отрицательная, а на самом деле утвердительная.

Ибо субъект большей посылки, который должен быть атрибутом в меньшей посылке, — *те, кого можно лишить того, что они любят*, а наоборот, *те, кого нельзя этого лишить*. И утверждается это относительно тех, кто любит одного только Бога, так что смысл меньшей посылки следующий:

Все те, кто любит одного только Бога, принадлежат к числу тех, кого нельзя лишить того, что они любят, что очевидно является утвердительным предложением.

Пятый пример

Это бывает еще тогда, когда большая посылка — выделительное предложение, как в таком примере:

Только друзья Божии счастливы.

Есть богатые, которые не являются друзьями Божиими.

Следовательно, есть богатые, которые не счастливы. Ибо частица *только* делает первое предложение таких силлогизмов равнозначными двум следующим: *Друзья Божии счастливы и Все другие люди, которые не являются друзьями Божиими, не счастливы.*

И поскольку сила данного умозаключения зависит от этого второго предложения, меньшая посылка, казавшаяся отрицательной, становится утвердительной, потому что субъект большей посылки, который должен быть атрибутом в меньшей посылке, не *друзья Божии*, а *те, которые не являются друзьями Божиими*, и все доказательство надо понимать так:

Все те, которые не являются друзьями Божиими, не счастливы.

Есть богатые, принадлежащие к числу тех, которые не являются друзьями Божиими.

Следовательно, есть богатые, которые не счастливы.

Но выражать меньшую посылку подобным образом нет необходимости. Ее оставляют по видимости отрицательной потому, что одно и то же — сказать в отрицательной форме, что человек не есть друг Божий, и сказать в утвердительной форме, что он есть не друг Божий, т. е. принадлежит к числу тех, которые не являются друзьями Божиими.

Шестой пример

Есть много доказательств подобного рода, в которых все предложения кажутся отрицательными и которые тем не менее являются вполне правильными, потому что одно предложение в них — отрицательное лишь по видимости, а на самом деле утвердительное, как мы только что показали и как будет видно также из следующего примера:

То, что не имеет частей, не может уничтожиться через разложение своих частей.

Наша душа не имеет частей.

Следовательно, наша душа не может уничтожиться через разложение своих частей.

Некоторые приводят силлогизмы такого рода, чтобы показать, что не следует утверждать, будто логическая аксиома *Из одних отрицательных посылок нельзя вывести никакого заключения* является безоговорочной

истиной. Но они не принимают во внимание, что по смыслу меньшая посылка этого силлогизма и ему подобных утвердительная. Действительно, средний термин, который служит субъектом большей посылки, в меньшей посылке является атрибутом. Но субъект большей посылки не *то, что имеет части*, а *то, что не имеет частей*. И таким образом, смысл меньшей посылки следующей: *Наша душа есть нечто, не имеющее частей*, что представляет собой утвердительное предложение с отрицательным атрибутом.

Эти же самые логики утверждают, что отрицательные доказательства иногда бывают заключающими, ссылаясь на такие примеры: *Жан не обладает разумом; следовательно, он не человек. Ни одно животное не обладает зрением; следовательно, человек не обладает зрением*. Но они должны были бы учесть, что эти примеры — лишь энтимемы и что всякая энтимема заключает только в силу подразумеваемого предложения, которое, следовательно, должно быть в уме, хотя оно и не выражено. Так вот, в каждом из этих примеров подразумеваемое предложение необходимо является утвердительным. В первом — *Всякий человек обладает разумом; Жан не обладает разумом; следовательно, Жан не человек*. Во втором — *Всякий человек есть животное; ни одно животное не обладает зрением; следовательно, ни один человек не обладает зрением*. Итак, нельзя сказать, что это силлогизмы из одних отрицательных посылок. И следовательно, энтимемы, которые заключают только потому, что они содержат в себе подобные полные силлогизмы в уме того, кто их образует, не могут быть приведены в качестве примеров, показывающих, что доказательства из одних отрицательных посылок иногда бывают заключающими.

Глава X

ОБЩИЙ ПРИНЦИП,
ИСХОДЯ ИЗ КОТОРОГО БЕЗ ВСЯКОГО ПРИВЕДЕНИЯ
К ФИГУРАМ И МОДУСАМ
МОЖНО СУДИТЬ О ПРАВИЛЬНОСТИ
ИЛИ ОШИБОЧНОСТИ ЛЮБОГО СИЛЛОГИЗМА

Мы показали, каким образом можно судить о том, являются ли составные доказательства заключающими или ложными: для этого их надо привести к форме более простых доказательств, чтобы применить к ним обычные правила. Однако очевидно, что наш ум и без того способен вынести такое суждение. Это повело нас на мысль, что должны существовать более общие правила, лежащие в основе обычных правил и позволяющие нам еще легче распознать истинность или ложность силлогизмов любого рода. И вот к чему мы пришли.

Когда хотят доказать положение, истинность которого не очевидна, требуется, по нашему представлению, только одно: найти какое-нибудь более известное положение, подтверждающее это первое, — оно может быть названо *содержащим* предложением. Но так как оно не может содержать первое предложение явно и в тех же самых терминах, поскольку в этом случае оно бы от него не отличалось и, следовательно, не делало бы его более ясным, необходимо еще одно предложение, показывающее, что то, которое мы назвали *содержащим*, действительно содержит то, которое хотят доказать. Это предложение может быть названо *добавочным* (applicative).

В утвердительных силлогизмах часто безразлично, какое из двух предложений называют содержащим, потому что оба они в некотором смысле содержат заключение и каждое из них служит для того, чтобы показывать, что другое его содержит.

Допустим, я не могу решить, несчастен ли порочный человек, и рассуждаю таким образом:

Всякий раб своих страстей несчастен.

Всякий порочный человек — раб своих страстей.

Следовательно, всякий порочный человек несчастен.

Какое бы предложение вы ни взяли, вы можете сказать, что оно содержит заключение и что другое предложение показывает это. Большая посылка содержит

заключение, потому что *раб своих страстей* содержит в себе *порочного*, т. е. *порочный* заключен в его объеме и является одним из его субъектов, как это показывает меньшая посылка. Меньшая посылка также содержит заключение, потому что *раб своих страстей* содержит в своей идее идею несчастного, как это показывает большая посылка.

Тем не менее, поскольку большая посылка почти всегда более общая, ее обычно рассматривают как содержащее предложение, а меньшую — как добавочное.

Что касается отрицательных силлогизмов, то, поскольку в них есть только одно отрицательное предложение и отрицание заключено лишь в самом отрицании, нам представляется, что всегда должно принимать отрицательное предложение за содержащее, а утвердительное — только за добавочное, все равно, является ли отрицательное предложение большей посылкой, как в *Se-larent, Ferio, Cesare, Festino*, или же меньшей, как в *Camestres* и *Baroco*.

Ибо если я привожу следующее доказательство того, что ни один скупой не счастлив:

Всякий счастливый человек доволен.

Ни один скупой не доволен.

Следовательно, ни один скупой не счастлив,—

то естественнее сказать, что меньшая посылка, которая является отрицательной, содержит заключение, также являющееся отрицательным, а большая посылка показывает, что она его содержит; ибо эта меньшая посылка — *Ни один скупой не доволен*, полностью отделяя *довольного* от *скупого*, отделяет от него также и *счастливого*, так как, согласно большей посылке, *счастливый* целиком заключен в объеме *довольного*.

Нетрудно убедиться, что все изложенные нами правила служат только для того, чтобы показывать, что заключение содержится в одном из первых предложений, а другое предложение делает это очевидным, и что доказательства ошибочны только тогда, когда это не наблюдается, и всегда правильны, когда это соблюдено. Ибо все эти правила сводятся к двум главным, которые лежат в основе других. Первое: *Ни один термин не может быть в заключении более общим, чем в посылках*. А это очевидно зависит от того общего принципа, что *посылки должны содержать заключение*. За-

ключение не могло бы содержаться в посылках, если бы термин, встречающийся в посылках и в заключении, имел в посылках меньший объем, чем в заключении. Ибо менее общее не содержит более общего, *некоторый человек* не содержит *всякого человека*.

Второе общее правило следующее: *Средний термин хотя бы один раз должен быть взят как общий*. Это также вытекает из того принципа, что *заключение должно содержаться в посылках*. Предположим, нам надо доказать, что *некоторый друг Божий беден*, и мы воспользуемся для этого таким предложением: *Некоторый святой беден*, — мы можем удостовериться, утверждаю я, что это предложение содержит заключение, не иначе как только посредством другого предложения, в котором средний термин — *святой* будет взят как общий. Ибо очевидно, что для того, чтобы предложение *Некоторый святой беден* содержало заключение *Некоторый друг Божий беден*, необходимо и достаточно, чтобы термин *некоторый святой* содержал в себе термин *некоторый друг Божий*, поскольку другой термин у этих двух предложений общий. Но частный термин не имеет определенного объема, он безусловно содержит только то, что он заключает в своем содержании и в своей идее.

И следовательно, для того чтобы термин *некоторый святой* содержал в себе термин *некоторый друг Божий*, надо, чтобы *друг Божий* входил в содержание идеи *святого*.

А все, что входит в содержание идеи, может утверждаться о ней в общем; все, что заключено в содержании идеи *треугольника*, может утверждаться о *всяком треугольнике*; все, что заключено в идее *человека*, может утверждаться о *всяком человеке*. Следовательно, для того чтобы *друг Божий* был заключен в идее *святого*, надо, чтобы *всякий святой был другом Божиим*. Отсюда явствует, что заключение *Некоторый друг Божий беден* может содержаться в предложении *Некоторый святой беден*, в котором средний термин *святой* берется как частный, только в силу предложения, в котором он был бы взят как общий, ибо оно должно показывать, что *друг Божий* входит в содержание идеи *святого*. Показать это можно, лишь утверждая термин *друг Божий* относительно термина *святой*, взятого общим: *Всякий святой есть друг Божий*²⁴. И следовательно, ни одна из

посылок не содержала бы заключения, если бы средний термин, взятый как частный в одном из предложений, не был взят как общий в другом. Что и требовалось доказать.

Глава XI

ПРИМЕНЕНИЕ ЭТОГО ОБЩЕГО ПРИНЦИПА К НЕСКОЛЬКИМ СИЛЛОГИЗМАМ, КОТОРЫЕ КАЖУТСЯ ЗАПУТАННЫМИ

Итак, зная из того, что было сказано во второй части, что такое объем и содержание терминов, благодаря чему мы можем судить о том, когда одно предложение содержит или не содержит другое, можно судить о правильности или ошибочности всякого силлогизма, не принимая в соображение, простой он или сложный, составной или несоставной, и не обращая внимания ни на фигуры, ни на модусы, на основе одного только следующего общего принципа: *Одно из двух предложений должно содержать заключение, а другое — показывать, что оно его содержит.* Это будет понятнее из примеров.

Первый пример

Я сомневаюсь, правильно ли следующее умозаключение:

Долг христианина — не одобрять тех, кто совершает преступные действия.

Те, кто сражается на дуэли, совершают преступное действие.

Следовательно, долг христианина — не одобрять тех, кто сражается на дуэли.

Мне надо только дать себе труд выяснить, к какой фигуре или к какому модусу его можно привести. Но достаточно просто рассмотреть, содержится ли заключение в одном из первых предложений и показывает ли это другое предложение. И я сразу же нахожу, что первое предложение отличается от заключения только тем, что в нем есть *те, кто совершает преступные действия*, а в заключении — *те, кто сражается на дуэли*, и, значит, предложение, в котором есть термин *совершать преступные действия*, будет содержать предложение, в котором есть термин *сражаться на дуэли*, при условии, что

термин *совершать преступные действия* содержит в себе термин *сражаться на дуэли*.

Но по смыслу видно, что термин *те, кто совершает преступные действия* берется как общий и что под ним понимаются все те, кто совершает такие действия, каковы бы эти действия ни были. И следовательно, меньшая посылка — *Те, кто сражается на дуэли, совершают преступное действие*, показывая, что термин *сражаться на дуэли* содержится в термине *совершать преступные действия*, показывает также, что первое предложение содержит заключение.

Второй пример

Я сомневаюсь в правильности такого умозаключения:
Евангелие обещает спасение христианам.

Есть злые люди, являющиеся христианами.

Следовательно, Евангелие обещает спасение злым людям.

Чтобы вынести суждение об этом умозаключении, я должен только учесть, что большая посылка не может содержать заключение, если слово *христианин* не обозначает в ней вообще *всех христиан*, а не только *некоторых христиан*. Ведь если Евангелие обещает спасение только некоторым христианам, отсюда не следует, что оно обещает его злым людям, являющимся христианами, так как эти злые люди могут не входить в число тех христиан, которым Евангелие обещает спасение. Поэтому данное умозаключение правильно, но большая посылка ложна, если слово *христианин* обозначает в ней *всех христиан*, и неправильно, если это слово обозначает только *некоторых христиан*, ибо тогда первое предложение не содержит заключения.

Но чтобы узнать, должно ли это слово пониматься в общем смысле, следует применить другое правило, помещенное во второй части, а именно: *Помимо фактов, все, о чем что-либо утверждается, понимается в общем смысле, когда оно выражено неопределенно*²⁵. Ибо, хотя *те, кто совершает преступные действия* в первом примере или *христиане* во втором составляют часть атрибута, они, однако, занимают место субъекта по отношению к другой части того же атрибута, так как они суть *те, о ком утверждается, что их не должно одобрять или*

что им обещано спасение. И следовательно, не будучи ограниченными, они должны пониматься в общем смысле. Таким образом, и то и другое доказательство правильны по форме, но во втором большая посылка ложна, если под словом *христианин* не разумеют тех, кто живет по Евангелию, в каком-то случае и меньшая посылка была бы ложной, потому что не существует злых людей, живущих по Евангелию.

Третий пример

Благодаря тому же принципу легко усмотреть, что следующее умозаключение не имеет никакой силы:

Божественный закон повелевает подчиняться представителям светской власти.

Епископы не являются представителями светской власти.

Следовательно, божественный закон не повелевает подчиняться епископам.

Ни одно из первых двух предложений не содержит заключения, ибо из того, что божественный закон повелевает одно, не следует, что он не повелевает другое. Меньшая посылка ясно показывает, что *епископы* не входят в объем термина *представители светской власти* и что повеление почитать представителей светской власти па епископов не распространяется. Но большая посылка не говорит, что, помимо этого, Бог не повелел ничего другого, как должно было бы быть, если бы она содержала заключение в силу меньшей посылки. А из-за следующего заключения правильно.

Четвертый пример

Христианская вера обязывает слуг служить своим господам лишь в том, что не противоречит закону Божию.

Дурное дело противоречит закону Божию.

Следовательно, христианская вера не обязывает слуг служить своим господам в дурных делах.

Большая посылка содержит заключение, поскольку меньшая — *Дурное дело...* содержится в числе тех вещей, которые противоречат закону Божию, а большая,

будучи выделительной, означает то же самое, как если бы сказали: *Божественный закон не обязывает слуг служить своим господам во всем том, что ему противоречит.*

Пятый пример

Исходя из одного этого принципа, можно легко разрешить следующий известный софизм:

Тот, кто говорит, что вы животное, говорит истину.

*Тот, кто говорит, что вы гусенок, говорит, что вы животное*²⁶.

Следовательно, тот, кто говорит, что вы гусенок, говорит истину.

В самом деле, достаточно сказать, что ни одно из двух первых предложений не содержит заключения. Если бы его содержала большая посылка, отличающаяся от заключения только тем, что в пей есть *животное*, а в заключении — *гусенок*, то термин *животное* содержал бы в себе термин *гусенок*. Но термин *животное* в большей посылке берется как частный, поскольку он является атрибутом утвердительного придаточного предложения *вы животное*, и, значит, он мог бы иметь *гусенка* только в своем содержании. Чтобы показать это, нужно было бы взять слово *животное* в меньшей посылке как общее, утверждая термин *гусенок* относительно всякого животного. Но этого сделать нельзя и этого не делают, потому что слово *животное* берется как частное также и в меньшей посылке, будучи, как и в большей посылке, атрибутом утвердительного придаточного предложения *вы животное*.

Шестой пример

Таким образом можно разрешить и древний софизм, который приводит святой Августин:

Вы — не то, что я.

Я человек.

Следовательно, вы не человек.

Это доказательство по правилам фигур не имеет никакой силы, потому что оно относится к первой фигуре и первое предложение, являющееся меньшей посылкой, отрицательное. Но достаточно сказать, что заключение

не содержится в первом из этих предложений и что второе предложение — *Я человек* не показывает, что оно в нем содержится. Действительно, поскольку заключение отрицательное, термин «человек» берется в нем как общий и, таким образом, он не содержится в термине *я*. Ведь тот, кто так говорит, — не *всякий человек*, а только *некоторый человек*, как это видно уже из одного того, что он говорит в добавочном предложении — *Я человек*, в котором термин «человек» ограничен до частного значения, потому что он является атрибутом утвердительного предложения. А общее не содержится в частном.

Глава XII

О СОПРЯГАТЕЛЬНЫХ СИЛЛОГИЗМАХ ²⁷

Сопрягательные силлогизмы — это не все те, в которых предложения являются сопрягательными, или сложными, а те, в которых большая посылка составлена таким образом, что она содержит все заключение. Их можно свести к трем родам: *условные, разделительные и соединительные*.

Условные (conditionnels) силлогизмы

Условные силлогизмы суть те, в которых большая посылка — условное предложение, содержащее все заключение, например:

Если Бог существует, его надо любить.

Бог существует.

Следовательно, его надо любить.

Большая посылка состоит из двух частей. Первая называется антецедентом: *Если Бог существует*, вторая — консеквентом: *его надо любить*.

Условный силлогизм может быть двух видов, так как, исходя из одной и той же большей посылки, можно сделать два заключения.

Первый вид — тот, когда, утверждая в большей посылке консеквент, в меньшей утверждают антецедент, согласно такому правилу: *Полагая антецедент, полагают консеквент* ²⁸.

Если материя не может сама приводить себя в движение, то первоначальное движение должно быть сообщено ей Богом.

Материя не может сама приводить себя в движение. Следовательно, первоначальное движение должно быть сообщено ей Богом.

Второй вид — тот, когда исключают консеквент, чтобы исключить антецедент, согласно правилу: *Исключая консеквент, исключают антецедент*²⁹.

Если кто-нибудь из избранных погибает, то Бог совершает ошибки.

Но Бог никогда не совершает ошибок.

Следовательно, никто из избранных не погибает.

Это умозаключение святого Августина: *Horum si quisquam perit, fallitur Deus, sed nemo eorum perit quia non fallitur Deus*³⁰.

Условные доказательства бывают ложными двояким образом. Прежде всего, когда большая посылка — нелепое условное предложение, в котором вывод делается против правил, как, например, если бы я заключал общее из частного, говоря: «Если мы в чем-либо ошибаемся, то мы ошибаемся во всем».

Но такого рода ложь в большей посылке условных силлогизмов относится скорее к их материи, нежели к форме; поэтому они рассматриваются как ложные по форме только тогда, когда из большей посылки, истинной или ложной, разумной или нелепой, выводят неправильное заключение. Это делают двумя путями.

Во-первых, когда выводят антецедент из консеквента, например:

Если китайцы — магометане, то они неверные.

Они неверные.

Следовательно, они магометане.

Второй вид ложных условных силлогизмов — тот, когда из отрицания антецедента выводят отрицание консеквента, как в этом же примере:

Если китайцы — магометане, то они неверные.

Но они не магометане.

Следовательно, они не являются неверными.

Однако есть такие условные доказательства, которые, казалось бы, имеют этот второй недостаток и тем не менее являются совершенно правильными, потому что в большей посылке есть хотя и не выраженное, но подразумеваемое исключение. Вот пример. Когда Цицерон издал закон против тех, кто подкупал избирателей, Мурена был обвинен в этом преступлении. Цицерон, за-

щищавший Мурену в суде, в ответ на упрек Катона, что он действует вопреки своему же закону, привел в свое оправдание такое доказательство: *Etenim si largitionem factam esse confiterer, idque recte factum esse defenderem, facerem improbe, etiam si alius legem tulisset; cum vero nihil commissum contra legem esse defendam, quid est quod meam defensionem latio legis impediatur?*³¹ Это доказательство внешне похоже на доказательство богохульника, который говорил бы в свое извинение: *Если бы я отрицал, что Бог существует, я был бы дурным человеком; но хотя я богохульствую, я не отрицаю, что Бог существует; следовательно, я не дурной человек.* Подобное доказательство не имело бы никакой силы, потому что, кроме атензма, есть еще другие преступления, делающие человека дурным; но доказательство Цицерона, несмотря на то что Рамус привел его как пример неправильного умозаключения, правильно, так как по смыслу в нем есть выделительная частица и его надо свести к следующим словам:

Только тогда можно было бы справедливо обвинять меня в том, что я действую вопреки своему же закону, если бы я признавал, что Мурена подкупил избирателей, и тем не менее оправдывал бы его поступок.

Но я утверждаю, что он не подкупал избирателей.

И следовательно, я не делаю ничего противного моему закону.

То же самое надо сказать о таком умозаключении Вергилиевой Венеры, говорящей Юпитеру:

*Si sine pace tua, atque invito numine Troes
Italiam petiere, luant peccata, neque illos
Juveris auxilio: sin tot responsa sequuti,
Quae superi manesque dabant, cur nunc tua quisquam
Flectere jussa potest, aut cur nova condere fata*³².

Эти стихи сводятся к следующему умозаключению: *Если бы троянцы прибыли в Италию против воли богов, они заслуживали бы наказания.*

Но они прибыли туда не против воли богов.

Следовательно, они не заслуживают наказания.

Таким образом, к этому умозаключению надо что-то добавить, — иначе оно было бы подобно следующему силлогизму, который, безусловно, не заключает:

Если бы Иуда принял апостольство без призвания, он должен был бы быть отвержен Богом.

Но он не принял апостольство без призвания.

Следовательно, он не должен был быть отвержен Богом.

Но умозаключение Венеры у Вергилия не является ложным, потому что большую посылку надо рассматривать как выделительную по смыслу, как если бы было сказано:

Троянцы заслуживали бы наказания и были бы недостойны помощи богов только в том случае, если бы они прибыли в Италию против их воли.

Но они прибыли туда не против их воли.

Следовательно, и т. д.

Или, что то же самое, надо сказать, что утвердительное предложение *Si sine rase tua...* включает в себе по смыслу следующее отрицательное:

Если троянцы прибыли в Италию только по велению богов, то было бы несправедливо, чтобы боги их покинули.

Они прибыли туда только по велению богов.

Следовательно, и т. д.

Разделительные (disjonctifs) силлогизмы

Разделительными силлогизмами называются те, в которых первое предложение разделительное, т. е. такое, части которого соединены посредством *vel*, *или*, — как, например, следующий силлогизм Цицерона:

Убившие Цезаря — отцеубийцы или защитники свободы.

Они не отцеубийцы.

Следовательно, они защитники свободы.

Разделительные силлогизмы бывают двух видов. Первый — тот, когда исключают одну часть, чтобы сохранить другую³³, как в только что приведенном силлогизме или же в таком:

Все злые люди должны быть наказаны или в этом мире, или в ином.

Есть злые люди, которые не наказаны в этом мире.

Следовательно, они будут наказаны в ином мире.

В силлогизмах этого вида иногда бывает три члена, и тогда исключают два, чтобы оставить один, как в следующем доказательстве святого Августина, которое он приводит в книге «О лжи», гл. VIII: *Aut non est*

credendum bonis, aut credendum est eis quos credimus debere aliquando mentiri, aut non est credendum bonos aliquando mentiri. Horum primum perniciosum est; secundum stultum. Restat ergo ut nunquam mentiantur boni³⁴.

Второй вид, правда менее естественный,— тот, когда берут одну часть, чтобы исключить другую³⁵, например:

Св. Бернард, свидетельствующий, что Бог подтвердил посредством чудес его проповедь крестового похода³⁶, был либо святым, либо лжецом.

Это был святой.

Следовательно, это был не лжец.

Разделительные силлогизмы бывают ложными только вследствие ложности большей посылки, в которой деление не является строгим, так как между противоположными членами есть середина, как, например, если бы я сказал:

Надо или повиноваться государям в том, что они повелевают вопреки закону Божию, или восставать против них.

Но не надо повиноваться им в том, что противно закону Божию.

Следовательно, надо восставать против них.

Или: Но против них не надо восставать.

Следовательно, надо повиноваться им в том, что противно закону Божию.

И то и другое умозаключение ложны, так как в этом разделении есть середина, которая соблюдалась первыми христианами, а именно: смиренно претерпевать любые гонения, но не делать ничего противного закону Божию и при этом не восставать против государей.

Подобные ложные разделения — один из главных источников ложных умозаключений.

Соединительные (copulatifs) силлогизмы

Такие силлогизмы бывают только одного вида: когда берут отрицательное соединительное предложение и затем утверждают одну его часть, чтобы исключить другую.

Человек не может быть одновременно служителем Божиим и идолопоклонником своих денег.

Скупой — идолопоклонник своих денег.

Следовательно, он не служит Божий.

Ибо силлогизм этого вида не заключает с необходимостью, когда исключают одну часть, чтобы доказать другую, как можно видеть из следующего умозаключения, построенного на основе этого же предложения:

Человек не может быть одновременно служителем Божиим и идолопоклонником своих денег.

Расточительные люди не идолопоклонники своих денег.

Следовательно, они служители Божии.

Глава XIII

О СИЛЛОГИЗМАХ С УСЛОВНЫМ ЗАКЛЮЧЕНИЕМ

Мы показали, что в полном силлогизме не может быть меньше трех предложений. Но это истинно только тогда, когда заключают безусловно; когда же заключают условно, одно условное предложение может содержать, кроме заключения, одну из посылок или даже обе посылки.

Пример. Если я хочу доказать, что Луна — это шероховатое тело, а не гладкое, словно зеркало, как считал Аристотель, то я могу безусловно заключить это лишь в трех предложениях:

Всякое тело, отражающее свет во всех направлениях, является шероховатым.

Луна отражает свет во всех направлениях.

Следовательно, Луна — шероховатое тело.

Но мне нужны только два предложения, чтобы заключить это условно таким образом:

Всякое тело, отражающее свет во всех направлениях, является шероховатым.

Следовательно, если Луна отражает свет во всех направлениях, она является шероховатым телом.

И я могу даже вместить такое умозаключение в единственное предложение — или следующим образом:

Если всякое тело, отражающее свет во всех направлениях, является шероховатым и если Луна отражает свет во всех направлениях, то надо признать, что это не гладкое тело, а шероховатое, —

или же присоединяя одно из предложений посредством причинной частицы *потому что* или *поскольку*, например:

*Если всякий истинный друг должен быть готов отдать жизнь за своего друга,
то истинных друзей очень мало,
поскольку очень мало таких, кто был бы на это способен.*

Это весьма распространенный и очень красивый способ умозаключения, и поэтому не надо думать, будто умозаключение имеется только тогда, когда мы видим три отдельных предложения, расставленных в таком порядке, какой принят в школьной логике. Ибо несомненно, что последнее из приведенных предложений содержит в себе следующий полный силлогизм:

Всякий истинный друг должен быть готов отдать жизнь за своих друзей.

Но очень мало таких, кто готов отдать жизнь за своих друзей.

Следовательно, истинных друзей очень мало.

Все различие между безусловными силлогизмами и теми, в которых заключение вместе с одной из посылок содержится в условном предложении, состоит в следующем. Когда мы полностью соглашаемся с первыми, мы соглашаемся с тем, в чем нас хотели убедить; что же до последних, то даже когда мы со всеми согласны, тот, кто их строит, еще ничего не достигает, поскольку ему остается доказать, что условие, от которого зависит заключение, с коим мы согласились, является истинным.

Таким образом, подобные доказательства представляют собой, в сущности, лишь приготовления к безусловному заключению; но они для этого очень подходят, и надо признать, что такие способы умозаключения весьма распространены и весьма естественны и обладают тем преимуществом, что они больше отличаются от школьных доказательств и потому люди их лучше воспринимают.

Так можно заключать во всех фигурах и во всех модусах, и, следовательно, при этом не надо соблюдать других правил, помимо правил фигур.

Нужно только отметить, что условное заключение, в котором всегда содержится, кроме заключения, одна из посылок, иногда содержит большую, а иногда меньшую посылку.

Это будет видно на примере ряда условных заключений, которые можно вывести из двух общих максим —

утвердительной и отрицательной, независимо от того, доказана ли уже утвердительная максима или с ней просто соглашаются.

Всякое чувство боли есть мысль.

Отсюда заключают утвердительно:

1. *Следовательно, если все животные чувствуют боль, все животные мыслят.* Barbara.
2. *Следовательно, если некоторое растение чувствует боль, некоторое растение мыслит.* Darii.
3. *Следовательно, если всякая мысль есть действие ума, всякое чувство боли есть действие ума.* Barbara.
4. *Следовательно, если всякое чувство боли есть зло, некоторая мысль есть зло.* Darapti.
5. *Следовательно, если чувство боли находится в обжигаемой огнем руке, в обжигаемой огнем руке есть некоторая мысль.* Disamis.

Отрицательно:

6. *Следовательно, если ни одна мысль не находится в теле, никакое чувство боли не находится в теле.* Celarent.
7. *Следовательно, если ни одно животное³⁷ не мыслит, ни одно животное не чувствует боли.* Camestres.
8. *Следовательно, если некоторая часть человека не мыслит, некоторая часть человека не чувствует боли.* Baroco.
9. *Следовательно, если никакое движение материи не есть мысль, никакое чувство боли не есть движение материи.* Cesare.
10. *Следовательно, если чувство боли не приятно, некоторая мысль не приятна.* Felapton.
11. *Следовательно, если некоторое чувство боли не произвольно, некоторая мысль не произвольна.* Bocardo.

Из общей максимы *Всякое чувство боли есть мысль* можно было бы вывести и некоторые другие условные заключения, но так как они менее естественны, их приводить не стоит.

Среди выведенных нами следствий одни, кроме заключения, содержат меньшую посылку, а именно 1-е, 2-е, 7-е, 8-е, другие — большую, а именно 3-е, 4-е, 5-е, 6-е, 9-е, 10-е, 11-е.

Отметим также различные условные заключения, которые могут быть выведены из общеотрицательного предложения. Пусть это будет, например, следующее:

Никакая материя не мыслит.

1. *Следовательно, если всякая душа животного есть материя, ни одна душа животного не мыслит. Celarent.*
2. *Следовательно, если некоторая часть человека есть материя, некоторая часть человека не мыслит. Ferio.*
3. *Следовательно, если наша душа мыслит, наша душа не есть материя. Cesare.*
4. *Следовательно, если некоторая часть человека мыслит, некоторая часть человека не есть материя. Festino.*
5. *Следовательно, если все, что чувствует боль, мыслит, никакая материя не чувствует боли. Camestres.*
6. *Следовательно, если всякая материя есть субстанция, некоторая субстанция не мыслит. Felapton.*
7. *Следовательно, если некоторая материя является причиной каких-то действий, кажущихся чудесными, все то, что является причиной чудесных действий, не мыслит. Ferison³⁸.*

Среди этих условных предложений только пятое содержит, кроме заключения, большую посылку, а все остальные содержат меньшую.

Умозаключения этого вида применяются в основном для того, чтобы заставить человека, которого хотят в чем-то убедить, признать сначала правильность заключения: он должен согласиться, что заключение выведено верно, ни к чему большему себя не обязывая, так как это заключение ему представляют лишь условно, отдельно от предметной (materielle) истины — если можно так выразиться, — т. е. от того, что оно в себе содержит.

Делают это затем, чтобы он легче согласился с безусловным заключением, которое отсюда выводят — или полагая антецедент, чтобы обосновать консеквент, или исключая консеквент, чтобы исключить антецедент.

Так, если мой собеседник признал, что никакая материя не мыслит, отсюда я заключаю: *Следовательно, если душа животных мыслит, то она должна быть отлична от материи.*

И поскольку он не сможет отрицать это условное заключение, я выведу отсюда какое-либо из двух следующих безусловных заключений.

Душа животных мыслит.

Следовательно, она отлична от материи.

Или наоборот:

Но душа животных не отличается от материи.

Следовательно, она не мыслит.

Итак, мы видим, что нужны четыре предложения, чтобы умозаключения этого вида были законченными и чтобы они устанавливали что-либо безусловно. Но, однако, их не должно причислять к силлогизмам, которые называют сложными (сompосés)³⁹, потому что эти четыре предложения по смыслу не содержат ничего, кроме трех предложений обычного силлогизма:

Никакая материя не мыслит.

Всякая душа животного есть материя.

Следовательно, никакая душа животного не мыслит.

Глава XIV

ОБ ЭНТИМЕМАХ И ЭНТИМЕМАТИЧЕСКИХ ИЗРЕЧЕНИЯХ

Мы уже сказали, что энтимема — это силлогизм, полный в уме, но неполный в выражении⁴⁰, потому что в нем опускают какое-либо из положений, как совершенно ясное и общеизвестное и как легко восполняемое в уме теми, к кому обращаются. Этот способ доказательства столь распространен в устной речи и в сочинениях, что, наоборот, редко когда в доказательстве выражают все предложения, ибо среди них обычно есть одно достаточно ясное, чтобы его предположить, да и ум человеческий так уж устроен, что любит, когда ему остается что восполнить, и не следует думать, будто ему нужно все растолковывать.

Таким образом, опущение одного из предложений льстит тщеславию тех, к кому обращаются, поскольку при этом в чем-то полагаются на их ум; кроме того, сокращая речь, ее делают более выразительной и более живой. Несомненно, например, что, если бы стих из

Овидиевой «Медее»⁴¹, содержащий весьма стройную энтимему:

Servare potui, perdere an possim rogas?

Я смогла тебя спасти, и разве не могла бы я тебя погубить? —

превратили в доказательство по всей форме: *Тот, кто может спасти, может и погубить; я смогла тебя спасти, следовательно, я могу тебя погубить*, — он утратил бы всю свою прелесть. Ведь о красоте речи можно говорить лишь при условии, что она исполнена смысла и вызывает в уме мысль более пространную, нежели выражение, и напротив, один из самых больших недостатков речи — когда она скудна по содержанию и заключает в себе мало мыслей, что почти неизбежно в философских силлогизмах. Ум быстрее языка, и одного предложения достаточно, чтобы помыслить оба; поэтому выражать второе нам нет надобности. Полные доказательства мы применяем в жизни очень редко: мы безотчетно уклоняемся от того, что паводит на нас скуку, и ограничиваемся тем, что совершенно необходимо для того, чтобы нас поняли.

Таким образом, энтимемы представляют собой обычный способ, каким мы выражаем свои умозаключения. Мы опускаем то предложение, которое, по нашему мнению, может быть легко восполнено. Этим предложением бывает то большая, то меньшая посылка, а иногда и само заключение, хотя в последнем случае это уже, строго говоря, не энтимема, так как все доказательство в определенном смысле содержится в двух первых предложениях.

Иногда бывает также, что два предложения энтимемы заключают в одно-единственное предложение. Аристотель называет его энтимематическим изречением и приводит такой пример:

Ἀθάνατον ὀρήν μὴ φύλαττε, θνητός, ὦν.

*Смертный, не питай бессмертной ненависти*⁴².

Полным доказательством было бы: *Тот, кто смертен, не должен питать бессмертной ненависти. Вы смертны. Следовательно, и т. д.*, а совершенная энтимема была бы такой: *Вы смертны, и потому пусть не будет ваша ненависть бессмертной.*

Глава XV

О СИЛЛОГИЗМАХ, СОСТОЯЩИХ БОЛЕЕ ЧЕМ ИЗ ТРЕХ ПРЕДЛОЖЕНИЙ

Мы уже сказали, что силлогизмы, состоящие более чем из трех предложений, в общем называют *соритами*.

Можно выделить три вида таких силлогизмов. 1. Последовательности, о которых нет необходимости говорить что-либо сверх того, что было сказано о них в I главе данной части.

2. Дилеммы, о которых мы будем вести речь в следующей главе.

3. Те силлогизмы, которые греки называли эпихиремами; они содержат подтверждение или какого-либо одного из двух первых предложений, или их обоих⁴³. О них мы и будем говорить в этой главе.

Если нам нередко приходится опускать в рассуждении некоторые совершенно ясные положения, то часто приходится и, наоборот, выдвигая сомнительные положения, сразу же присоединять к ним подтверждения, дабы не раздражать тех, с кем мы говорим, потому что они иногда чувствуют себя уязвленными, когда их стараются убедить с помощью доводов, которые кажутся им ложными или сомнительными. Хотя мы потом и рассеиваем их сомнения, все же опасно даже на короткое время вызывать у них недовольство, и, таким образом, гораздо лучше, чтобы подтверждения не отделялись от этих сомнительных положений, а были с ними соединены. Отделяя их, создают еще одно, довольно досадное, неудобство, а именно: приходится повторять предложение, которое хотят подтвердить. Поэтому если школьный метод заключается в том, что сначала приводят полное доказательство, а затем уже подтверждают предложение, вызывающее возражения, то в обычной речи следуют другому методу: к сомнительным предложениям присоединяют подтверждения, которые их обосновывают. Подобные доказательства состоят из ряда предложений: к большей посылке присоединяют подтверждение большей посылки, к меньшей — подтверждение меньшей и затем делают заключение.

Таким образом можно свести всю речь за Милона к сложному доказательству, в большей посылке которого

говорится, что позволительно убить того, кто строит нам козни. Подтверждения большей посылки берутся из естественного закона, из человеческого права, из примеров. В меньшей посылке говорится, что Клодий строил козни Милону, а подтверждения меньшей посылки — это вооружение Клодия, его люди и т. д. Заключение таково: следовательно, Милону позволительно было его убить⁴⁴.

Первородный грех с помощью диалектического метода доказывался бы несчастьями детей следующим образом.

«Дети не могли бы быть несчастными иначе как только в наказании за некий грех, который они несут на себе от рождения. Они несчастны. Следовательно, причиной этому — первородный грех». Затем надо было бы подтвердить большую и меньшую посылки. Большую — посредством такого разделительного доказательства: «Несчастье детей может происходить только от одной из следующих четырех причин. 1. От прошлых грехов, совершенных в другой жизни. 2. От бессилия Бога, не властного оградить их от несчастий. 3. От несправедливости Бога, безосновательно обречшего их несчастьям. 4. От первородного греха. Но было бы нечестиво говорить, что оно происходит от первых трех причин. Следовательно, оно может происходить только от четвертой причины — от первородного греха».

Меньшая посылка — что *дети несчастны* — подтверждалась бы перечислением их несчастий.

Но легко убедиться, что святой Августин излагает это подтверждение первородного греха с большим изяществом и выразительностью, приводя следующее сложное доказательство.

«Обратите свой взор на множественность и тяжесть бед, коими угнетаются чада, на то, сколь наполнены первые годы их жизни суетой и страданиями, обманчивыми представлениями и страхами. После, когда они подрастают и даже когда они начинают служить Богу, заблуждение покусается их прельстить, труды и скорби — обессилить, вожделение — зажечь в них свой пламень, печаль — изнурить, гордость — заставить превозноситься. Кто сумел бы в немногих словах изобразить столько различных горестей, отягчающих бремя чад Адамовых? Очевидность сих несчастий побуждала языческих

философов, не ведавших и не помышлявших о грехе нашего праотца, говорить, что мы рождаемся на свет для того, чтобы понести кару, которую мы заслужили за некие преступления, совершенные не в этой, но в другой жизни, и что связь наших душ с тленными телами есть подобие пытки, какой тосканские тираны подвергали тех, кого они живьем привязывали к мертвым телам. Но мнение, будто души соединены с телами в воздаяние за прошлые провинности другой жизни, отвергнуто Апостолом. Что же тогда остается, как не то, что причина сих ужасных бед — либо несправедливость Бога, либо его бессилие, либо наказание первого греха, совершенного человеком? Но коль скоро Бог не может быть ни несправедливым, ни бессильным, остается только одно — то, чего вы не желаете признавать и что вы, однако же, должны признать вопреки вашей воле: что этого столь тягостного бремени, которое чада Адамовы обречены влачить с того самого дня, как их тело будет исторгнуто из материнского лона и до тех пор, пока они не вернуться в лоно нашей общей матери — земли, не было бы, если бы они не заслужили его за преступление, которое лежит на них от рождения»⁴⁵.

Глава XVI

О ДИЛЕММАХ

Дилемму можно определить как сложное умозаключение, в котором, разделив некое целое на части, утвердительно или отрицательно заключают о целом то, что заключили о каждой части.

Я говорю *то, что заключили о каждой части*, а не просто «то, что о них утверждали», ибо дилемму в собственном смысле слова мы имеем только тогда, когда то, что говорят о каждой части, получает свое обоснование.

Например, если нужно доказать, что *мы не могли бы быть счастливы в этом мире*, это можно сделать посредством следующей дилеммы:

В этом мире можно жить, только предаваясь своим страстям или борясь с ними.

Если им предаются, это несчастное состояние, потому что оно постыдно и при этом невозможно быть довольным.

Если с ними борются, это также несчастное состояние, потому что нет ничего мучительнее той внутренней борьбы, которую человек принужден беспрестанно вести с самим собой.

Следовательно, в этой жизни не может быть истинного счастья.

Если мы хотим доказать, что епископам, которые не трудятся ради спасения вверенных им душ, нет прощения пред Богом, это можно сделать посредством такой дилеммы:

Либо они способны на этот труд, либо неспособны.

Если способны — им нет прощения за то, что они от него уклоняются.

Если неспособны — им нет прощения за то, что они взяли на себя столь важную обязанность, которую они не в состоянии исполнять.

И следовательно, как бы то ни было, им нет прощения пред Богом, если они не трудятся ради спасения вверенных им душ.

Относительно умозаключений этого рода можно сделать несколько замечаний.

Первое. Не всегда выражают все входящие в них предложения. Например, только что приведенная нами дилемма заключена в торжественной речи святого Карла при открытии одного из провинциальных соборов в следующие немногие слова: *Si tanto muneri impares, cur tam ambitiosi? si pares, cur tam negligentes?*⁴⁶

Многое подразумевается и в известной дилемме, с помощью которой один древний философ доказывал, что не должно вмешиваться в государственные дела:

*Если будешь поступать правильно, обидишь людей; если будешь поступать неправильно, оскорбишь богов; следовательно, не должно вмешиваться в государственные дела*⁴⁷.

И точно так же в той дилемме, посредством которой другой философ доказывал, что не надо жениться: *Если женщина, которую вы берете в жены, красива, она вызывает ревность, если некрасива — становится неприятной; следовательно, не надо жениться*⁴⁸.

В обеих этих дилеммах подразумевается то предложение, которое должно было содержать разделение на части. Так бывает во многих случаях: это предложение подразумевается само собой, поскольку оно в достаточ-

ной мере выражено посредством частных предложений, в которых рассматривается каждая часть.

Кроме того, чтобы в посылках содержалось заключение, надо подразумевать в обеих посылках и в заключении что-то общее, что относилось бы ко всему, как в первой дилемме:

Если будешь поступать правильно, обидишь людей, что нежелательно.

Если будешь поступать неправильно, оскорбишь богов, что также нежелательно.

Следовательно, так или иначе, нежелательно вмешиваться в государственные дела.

Это предупреждение очень важно для того, чтобы правильно судить об истинности (force) дилеммы. Например, данная дилемма не является заключающей, потому что не страшно обидеть людей, когда этого можно избежать, лишь оскорбив Бога.

Второе замечание: дилемма бывает ложной в основном из-за двух недостатков. Во-первых, когда раздельная посылка, на которой основана дилемма, неверна, так как она не содержит всех членов подвергаемого делению целого.

Например, дилемма, доказывающая, что не надо жениться, не является заключающей, потому что женщина может быть не настолько красивой, чтобы вызывать ревность, но и не такой некрасивой, чтобы она была неприятна.

По той же причине совершенно ложна дилемма, которой пользовались древние философы, чтобы доказать, что не надо бояться смерти. *Либо наша душа, — говорили они, — погибает вместе с телом, и тогда, не обладая больше чувствами, мы не способны будем ощущать боль; либо, если душа переживает тело, она будет более блаженна, нежели в теле; следовательно, не должно бояться смерти*⁴⁵. Ибо, как совершенно справедливо заметил Монтень, большая слепота — не видеть, что между этими двумя состояниями можно помыслить третье, а именно: душа, остающаяся после тела, будет пребывать в состоянии мучений и страдания, что дает полное основание бояться смерти, из страха впасть в это состояние⁵⁰.

Во-вторых, дилеммы не являются заключающими тогда, когда заключения каждой части не являются не-

обходимыми. Так, не является необходимым, чтобы красивая женщина вызывала ревность: ведь она может быть столь благонаправленной и добродетельной, что не подаст никакого повода усомниться в ее верности.

Равным образом не является необходимым, чтобы, будучи некрасивой, она стала неприятна своему мужу, ибо она может обладать другими качествами — умом и добродетелью, столь выгодно отличающими ее, что она не перестанет ему нравиться.

Третье замечание: тот, кто пользуется дилеммой, должен остерегаться, как бы ее не обратили против него самого. Так, по свидетельству Аристотеля, против философа, утверждавшего, что не следует вмешиваться в общественные дела, обратили дилемму, которой он воспользовался, чтобы это доказать. Ему возразили:

Если будешь руководствоваться извращенными человеческими законами, угодишь людям.

Если будешь соблюдать подлинную справедливость, будешь угоден богам.

Следовательно, надо вмешиваться в общественные дела.

Такое возражение было, однако, неосновательным, ибо нет пользы в том, чтобы угождать людям, оскорбляя Бога.

Глава XVII

ОБ ОБЩИХ МЕСТАХ, ИЛИ О МЕТОДЕ НАХОЖДЕНИЯ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ. О ТОМ, СКОЛЬ МАЛОПРИМЕНИМ ЭТОТ МЕТОД

То, что риторики и логики называют общими местами, *loci argumentorum*, суть некие основные положения, под которые можно подвести все доводы, какими пользуются при рассмотрении различных вопросов; и в том разделе логики, который посвящен *изобретению*, они наставляют читателей именно в отношении этих общих мест⁵¹.

Рамус спорит по этому поводу с Аристотелем и схоластиками, рассматривающими общие места после изложения правил доказательства. Об общих местах и о том, что касается изобретения, утверждает он, нужно говорить прежде, чем об этих правилах.

Довод Рамуса таков: надо прежде найти материю⁵², а потом уже думать, как ее расположить.

А излагая общие места, как раз и учат находить материю; правила же доказательств могут научить лишь располагать уже найденное.

Но это очень слабый довод, потому что хотя и необходимо найти материю для того, чтобы ее расположить, однако же нет необходимости учить находить материю прежде, чем научат ее располагать. Ибо, чтобы научить располагать материю, достаточно иметь кое-какие общие материи, которые можно было бы использовать в качестве примеров, но ум и здравый смысл всегда предоставляют их сколько угодно, так что нет нужды заимствовать их из какого-либо искусства или из какого-либо метода. Следовательно, справедливо, что нужно иметь материю, чтобы применить к ней правила доказательств, но неверно, что, отыскивая эту материю, необходимо прибегать к методу общих мест.

Наоборот, мы могли бы сказать, что, коль скоро в разделе общих мест, как утверждают, преподается искусство получать доказательства и силлогизмы, надо прежде знать, что такое доказательство и силлогизм. Но на это нам, в свою очередь, могли бы возразить, что мы от природы имеем общее представление о том, что такое умозаключение, и этого достаточно, чтобы понимать то, что о нем говорят, когда ведут речь об общих местах.

Итак, не стоит задаваться вопросом, когда следует рассматривать общие места: это не важно. Быть может, полезнее разобраться, не лучше ли было бы не рассматривать их вовсе.

Известно, что древние придавали этому методу слишком большое значение и что Цицерон даже предпочитает его всякой диалектике, в том виде, как ее преподавали стоики, потому что они ничего не говорили об общих местах. Оставим, говорит он, всю эту науку, которая молчит об искусстве нахождения доказательств, но зато слишком многоречиво учит нас судить о доказательствах. *Istam artem totam relinquamus quae in excogitandis argumentis muta nimium est, in judicandis nimium loquax*⁵³. Квинтилиан и все другие риторика, Аристотель и все философы говорят по этому поводу то же самое, так что трудно было бы не согласиться с их мнением, если бы

общий опыт не представлялся полностью ему противоречащим.

Этому можно взять в свидетели почти столько же людей, сколько прошло обычный курс занятий и обучилось такому искусственному методу нахождения доказательств, преподаваемому в коллежах. Ибо есть ли среди них хоть один, кто мог бы искренне сказать, что, когда ему надлежало рассмотреть какой-либо вопрос, он размышлял об общих местах и искал в них необходимые ему доводы? Спросите у стольких адвокатов и проповедников, сколько их есть на свете, у стольких людей, сколько их говорит и пишет, никогда не имея недостатка в материи, — не знаю, найдется ли среди них хоть один, кто когда-нибудь намеревался построить доказательство *a causa, ab effectu, ab adjunctis*⁵⁴, чтобы обосновать то, в чем он желал убедить других.

Поэтому Квинтилиан, хоть он и выказывает уважение к этому искусству, вынужден признать, что, рассматривая какой-либо вопрос, не надо стучаться в дверь ко всем этим общим местам, чтобы почерпнуть из них доказательства и доводы. *Illud quoque, —* говорит он, *— studiosi eloquentiae cogitent non esse cum proposita fuerit materia dicendi, scrutanda singula et velut ostiatim pulsanda, ut sciant an ad id probandum quod intendimus, forte respondeant*⁵⁵.

Верно, что все доказательства, какие строят относительно любого предмета, могут быть поставлены в зависимость от тех основных положений и общих терминов, которые называют общими местами, однако находят доказательства вовсе не этим методом. К ним подводит людей сама природа, а искусство затем относит их к определенным родам. Так что об общих местах справедливо будет сказать то, что святой Августин говорит о предписаниях риторики вообще. Мы обнаруживаем, говорит он, что в рассуждениях красноречивых людей соблюдаются правила красноречия, хотя, когда они говорят, они не думают об этих правилах, независимо от того, знают ли они их или нет. Они применяют эти правила, потому что они красноречивы, а не пользуются ими для того, чтобы быть красноречивыми. *Implent quippe illa quia sunt eloquentes, non adhibent ut sint eloquentes*⁵⁶.

Люди ходят естественным образом, замечает этот же отец в другом месте, и при ходьбе производят опреде-

ленные размеренные телодвижения. Но никому не помогло бы научиться ходить, если бы ему сказали, к примеру, что надо посылать [животные] духи в определенные нервы, приводить в движение определенные мышцы, совершать определенные движения в суставах, ставить одну ногу вперед другой и опираться на одну ногу, заноса другую. Конечно, наблюдая то, что нас заставляет делать сама природа, можно вывести некоторые правила, но никогда эти действия не производятся с помощью этих правил. Точно так же в обычной речи обращаются с общими местами. Под них можно подвести все, что мы говорим, но эти мысли⁵⁷ появляются у нас не потому, что мы размышляем над тем, откуда их взять, ибо такое размышление может только охладить пыл ума и помешать ему найти убедительные и естественные доводы, являющиеся истинным украшением речи любого рода.

Вергилий в IX книге «Энеиды», изобразив Эвриала застигнутым и окруженным врагами, которые готовы отомстить ему за смерть своих сотоварищей, убитых Нисом, другом Эвриала, вкладывает в уста Ниса такие слова, полные волнения и страсти:

Me me adsum, qui feci, in me convertite ferrum.
O Rutulil mea fraus omnis; nihil iste nec ausus,
Nec potuit. Coelum hoc, et sidera conscia testor.
Tantum infelicem nimium dilexit amicum⁵⁸.

Это, как говорит Рамус, доказательство *a causa efficiente*⁵⁹; но мы могли бы с полной уверенностью сказать, что, сочиняя эти стихи, Вергилий вовсе не думал об *общем месте* действующей причины. Он никогда бы их не сочинил, если бы остановился и стал искать эту мысль; и чтобы создать стихи столь благородные и столь одухотворенные, он непременно должен был не только забыть правила, если бы он их знал, но и некоторым образом забыть себя, дабы проникнуться изображаемой им страстью.

Малое применение, какое получил метод общих мест за столь долгое время, прошедшее с тех пор, как он был открыт и его стали преподавать в школах, — ясное свидетельство того, что он и не может иметь широкого применения. Даже если бы мы постарались извлечь из него всю пользу, какую только можно из него извлечь, мы вряд ли могли бы с его помощью прийти к чему-либо действительно полезному и цепному. Ибо, применяя

этот метод, мы можем рассчитывать лишь на то, что найдем в отношении любого предмета различные общие мысли, ближайшие или же более отдаленные, как находят их луллисты посредством своих таблиц. Но избыток общих мыслей не принесет нам никакой пользы; напротив, нет ничего, что в большей мере вредило бы способности суждения.

Ничто так не заглушает хорошие посевы, как обилие сорных трав; ничто не делает ум более бесплодным в мыслях верных и основательных, нежели пагубная бесплодность общих мыслей. Ум привыкает к этой легкости и больше не делает усилий, чтобы в каждом случае найти убедительные и естественные доводы, которые отыскиваются лишь при внимательном изучении предмета.

Следовало бы задуматься над тем, что избыток, которого хотят достичь посредством общих мест, дает очень малое преимущество. Это не то, чего не хватает большинству людей. Гораздо чаще грешат избытком, нежели недостатком; рассуждения обычно избыточны материей сверх меры. Таким образом, чтобы обучить людей рассудительному и основательному красноречию, было бы гораздо полезнее учить их молчать, а не говорить — иными словами, учить их отбрасывать мысли неглубокие, банальные и ложные, а не нагромождать, как они это делают, правильные и неправильные умозаключения, которыми полны и книги, и устная речь.

И так как общие места применяются для нахождения именно такого рода мыслей, можно сказать, что если нам нужно знать то, что о них говорится (ибо они обсуждались столькими известными людьми, что стало своего рода необходимостью иметь о них некоторое понятие), то еще важнее убедиться, что нет ничего более смешного, как пользоваться ими для того, чтобы до бесконечности рассуждать обо всем на свете — по примеру луллистов с их общими атрибутами, являющимися разновидностью общих мест, и что та предосудительная способность, не затрудняясь, разглагольствовать о чем угодно и черпать доводы отовсюду, коей тщеславятся иные люди, представляет собой весьма существенный порок ума, значительно худший, чем глупость.

Поэтому вся польза, какую можно извлечь из ознакомления с общими местами, сводится, самое большее,

к тому, чтобы получить о них общее представление, благодаря которому мы, быть может, сами того не сознавая, будем рассматривать обсуждаемые нами вопросы более разносторонне и более тщательно.

Глава XVIII

ДЕЛЕНИЕ ОБЩИХ МЕСТ НА ОБЩИЕ МЕСТА ГРАММАТИКИ, ЛОГИКИ И МЕТАФИЗИКИ

Те, кто трактовал об общих местах, делили их по-разному. Деление, которого придерживались Цицерон в трактате «Об изобретении» и во II книге трактата «Об ораторе» и Квинтилиан в V книге «Наставлений», является недостаточно методическим и больше подходит к судебным речам, к коим они его главным образом и относят. Деление, принятое у Рамуса, слишком запутано подразделениями.

А вот деление, которое представляется довольно удобным,— оно принадлежит весьма рассудительному и основательному немецкому философу по имени Клауберг⁶⁰, чья «Логика» попала мне в руки, когда эта уже была в печати.

Общие места берут или из грамматики, или из логики, или из метафизики.

Общие места грамматики

Общие места грамматики следующие: этимология и слова, образованные от одного корня, называемые по-латыни *conjugata*, а по-гречески *καρβωσις*.

Через этимологию доказывают, когда говорят, например, что многие люди никогда не развлекаются в собственном смысле слова, потому что «развлекаться» — значит освобождать себя от серьезных занятий, а они никогда не занимаются ничем серьезным.

Слова, образованные от одного корня, также помогают находить мысли.

*Homo sum, humani nil a me alienum puto*⁶¹.

*Mortali urgemur ab hoste, mortales*⁶².

Quid tam dignum misericordia quam miser?

Quid tam indignum misericordia quam superbus miser?

«Кто более достоин сострадания, чем страждущий? И кто менее достоин сострадания, чем страждущий гордец?»

Общие места логики

Общие места логики суть общие термины — род, вид, видовое отличие, собственный признак, случайный признак, — определение, деление. Поскольку все это рассматривалось нами выше, здесь нет необходимости говорить об этом подробнее.

Надо только заметить, что обычно с названными общими местами связывают определенные общие максимы, которые подобает знать, не потому чтобы они были так уж полезны, а потому, что они общепризнанны. Мы уже приводили некоторые из них в других словах, но не мешает усвоить их и в общепринятом виде.

1. То, что утверждается либо отрицается относительно рода, утверждается либо отрицается относительно вида. *То, что присуще всем людям, присуще и вельможам. Но они не могут обладать преимуществами, которые для человека недостижимы.*

2. Исключая (en détruisant) род, исключают также и вид. *Тот, кто вообще ни о чем не судит, не судит неверно; тот, кто ни о чем не говорит, никогда не говорит нескромно.*

3. Исключая все виды, исключают и род. *Формы, получившие название субстанциальных (кроме разумной души), не являются ни телом, ни духом; следовательно, это не субстанции.*

4. Если относительно какой-либо вещи можно утверждать либо отрицать общее видовое отличие, то относительно нее можно утверждать либо отрицать и вид. *Мысли не присуще протяжение, следовательно, она не есть материя.*

5. Если относительно какой-либо вещи можно утверждать либо отрицать отличительное свойство, то относительно нее можно утверждать либо отрицать и вид. *Так как невозможно вообразить ни половину мысли, ни круглую и квадратную мысль, невозможно, чтобы она была телом.*

6. Определяемое утверждают либо отрицают и относительно того, относительно чего утверждают либо отри-

цают определению. *Справедливых людей мало, потому что мало таких, кто обладает твердой и непреклонной волей воздавать каждому по заслугам.*

Общие места метафизики

Общие места метафизики суть определенные общие термины, которые относятся ко всякому бытию и с которыми связывают многие доказательства. К ним относятся, например, причины, действия, целое, части, противоположные термины. Полезно знать некоторые общие деления этих терминов, и в особенности причин.

Определения причины, которые даются в схоластической философии: *Причина есть то, что производит действие, или то, благодаря чему вещь существует*, — нечетки, и очень трудно усмотреть, как они подходят ко всем видам причин. С таким же успехом можно было бы оставить это слово не определенным, поскольку имеющаяся у нас идея причины не менее ясна, чем те определения, какие ей дают.

Но деление причин на четыре вида, а именно: конечная причина, действующая, материальная и формальная, столь распространено, что его необходимо знать⁶³.

Конечной причиной называют цель, ради которой вещь существует.

Есть цели *основные* — это те, которые рассматривают в первую очередь, и цели *второстепенные* — их рассматривают лишь в дополнение к основным.

То, что стремятся сделать или приобрести, называется *finis cuius gratia*⁶⁴. Так, здоровье есть цель врачебного искусства, потому что оно стремится его доставить.

Того, ради кого трудятся, называют *finis cui*⁶⁵: в таком смысле человек есть цель врачебного искусства, потому что это ему оно стремится принести исцеление.

Нет ничего более обычного, как выводить доказательства из цели — или чтобы показать, что нечто несовершенно, например, что речь плохо составлена, если она не убеждает; или чтобы показать вероятность того, что человек совершил или совершит какой-то поступок, поскольку такой поступок соответствует цели, которую он перед собой поставил (отсюда знаменитое изречение римского судьи, что прежде всего прочего надо разобрать, *cui bono*⁶⁶, т. е. какой интерес был у человека поступить

определенным образом, ибо люди обычно действуют соответственно своему интересу); или, наоборот, чтобы показать, что не должно подозревать человека в том или ином поступке, поскольку он противоречил бы его цели.

Есть еще многие другие способы умозаключения через причину, которые здравый смысл откроет нам лучше всяких предписаний; это относится и к другим общим местам.

Действующая причина — та, которая производит какую-то вещь. Доказательства из нее выводят, показывая, что некоторого действия нет, потому что для него не было достаточной причины, или что оно есть или будет, потому что есть его причины. Если это причины необходимые, доказательство является необходимым, если свободные и приводящие — оно лишь вероятно.

Есть различные виды действующей причины, названия которых полезно знать.

Бог, сотворивший Адама, был *полной* причиной, так как ничто ему не содействовало; но отец и мать являются каждый лишь *частичной* причиной своего ребенка, потому что они нуждаются друг в друге.

Солнце есть *собственная* причина света; но оно лишь *приводящая* причина смерти человека, которого убил его жар, так как он был нездоров.

Отец есть *ближайшая* причина своего сына.

Дед есть лишь его *отдаленная* причина.

Мать есть *порождающая* причина.

Кормилица есть только *поддерживающая* причина.

Отец — *единообразная* (*univoque*) причина по отношению к своим детям, так как они подобны ему по природе.

Бог — *неединообразная* (*equivoque*) причина по отношению к тварям, ибо они обладают иной природой, нежели Бог.

Мастер есть *главная* причина своего изделия, инструменты суть его *инструментальная* причина.

Воздух, входящий в орган, есть *общая* причина благозвучия органа.

Особенное расположение каждой трубы и тот, кто играет на органе, суть *особенные* причины, которые определяют общую.

Солнце — это *естественная* причина.

Человек — *разумная* причина по отношению к тому, что он делает сознательно.

Огонь, сжигающий дерево, есть *необходимая* причина.

Идущий человек — *свободная* причина.

Солнце, освещающее комнату, есть *собственная* причина освещенности, оконный проем есть лишь причина, или условие, без которой действие было бы невозможно, *conditio sine qua non*.

Огонь, сжигающий дом, — *физическая* причина пожара, человек, который его поджиг, — *моральная* причина.

К действующей причине относят также *образцовую* причину: это образец, коему следуют, когда что-либо создают, — как, например, чертеж здания, которым руководствуется зодчий, — или вообще все, что является причиной объективного бытия нашей идеи или какого бы то ни было другого образа, — например, король Людовик XV есть образцовая причина своего портрета.

Материальная причина есть то, из чего вещь образована; например, золото есть материя золотого сосуда. То, что присуще либо не присуще материи, присуще либо не присуще и вещам, которые из нее состоят.

Форма — то, что делает вещь такой, какова она есть, и отделяет ее от других, независимо от того, есть ли это бытие, реально отделенное от материи (согласно схоластическому воззрению), или это лишь расположение частей. Только через познание формы мы можем объяснить существенные свойства вещи.

Есть столько же различных действий, сколько и причин, так как эти слова взаимосвязаны. Обычный способ выводить из них доказательства таков: показывают, что если есть действие, то есть и причина, ибо ничто не происходит без причины. Доказывают также, что причина является благой или губительной, поскольку она производит благие или губительные действия. Это не всегда справедливо в отношении приводящих причин.

О целом и частях мы уже достаточно сказали в главе о делении⁶⁷, и, таким образом, здесь нет необходимости что-либо добавлять.

Различают четыре вида противоположных терминов;

Соотносительные, как, например, «отец» — «сын», «хозяин» — «слуга».

Противные, как, например, «холодный» и «теплый», «здоровый» и «больной».

Привативные — такие, как «жизнь» — «смерть», «зрение» — «слепота», «слух» — «глухота», «знание» — «неведение».

Противоречашие, — это термин и простое отрицание данного термина: «видеть» — «не видеть».

Различие между двумя последними видами противоположных терминов состоит в том, что привативные термины заключают в себе отрицание некоторой формы в предмете, способном ее принимать, тогда как отрицательные не указывают на такую способность. Поэтому не говорят, что камень слеп или мертв, ибо он не обладает зрением и не подвержен смерти.

Противоположные термины применяют таким образом: для отрицания одного пользуются другим. Противоречашие термины имеют ту особенность, что, исключая один, полагают другой.

Существует несколько видов сравнения. Сравнивают вещи равные или неравные, подобные или несходные. Доказывают, что свойство, присущее либо не присущее вещи равной или подобной, присуще либо не присуще и той вещи, которой она равна или подобна.

В отношении вещей неравных доказывают отрицательно, что если нет того, что более вероятно, то нет и того, что менее вероятно, или же утвердительно, что если есть то, что менее вероятно, есть также и то, что более вероятно. Различием или несходством обычно пользуются, чтобы опровергнуть то, что другие утверждают, ссылаясь на сходство. Так, например, доказательство, основанное на постановлении суда, опровергают, показывая, что оно вынесено для другого случая.

Мы вкратце изложили часть из того, что говорится об общих местах. Есть вещи, которые полезно знать лишь в таких пределах. Тот, кто пожелает узнать об общих местах больше, может обратиться к сочинениям, трактовавшим о них более подробно. Мы, однако, никому не посоветовали бы искать сведений о них в «Топиках» Аристотеля, потому что это книги крайне запутанные. Но кое-какие небезытересные мысли на этот счет содержатся у него в I книге «Риторики»⁶⁸, где он учит различным способам показывать, что вещь полезна, приятна, является большей или меньшей. Однако верно и то, что таким путем мы никогда не придем к какому-либо основательному знанию.

Глава XIX

О РАЗЛИЧНЫХ ВИДАХ НЕВЕРНЫХ УМОЗАКЛЮЧЕНИЙ,
НАЗЫВАЕМЫХ СОФИЗМАМИ

Зная правила верных умозаключений, нетрудно распознать те умозаключения, которые ошибочны; тем не менее, поскольку примеры того, чего следует избегать, часто действуют сильнее примеров для подражания, небесполезно будет показать главные источники ошибочных умозаключений, называемых *софизмами* или *пара-логизмами*: это поможет их избегать.

Я сведу встречающиеся софизмы к семи-восьми основным, так как среди них есть настолько грубые, что о них не стоит и говорить.

I

Доказывать не то, что требуется доказать

Этот софизм называется у Аристотеля *ignoratio elenchi*⁶⁹, т. е. незнание того, что нужно доказать для опровержения противника. Это обычный недостаток, который обнаруживают спорящие. Люди спорят с горячностью и часто не понимают друг друга. Из-за страстности или недобросовестности противнику приписывают то, что далеко от его мнения, чтобы получить преимущество в споре, или же ссылаются на следствия, которые, как полагают, можно вывести из его учения, хотя он не признает и отрицает их. Все это относится к названному виду софизмов, коего добропорядочный и искренний человек должен избегать больше, чем каких-либо других логических ошибок.

Было бы хорошо, если бы Аристотель позаботился не только о том, чтобы предостеречь нас от этой ошибки, но и о том, чтобы самому ее избежать. Ибо невозможно скрыть, что он опровергал некоторых древних философов, неверно излагая их мнения. Он опровергает Парменида и Мелисса, допускаявших только одно начало всех вещей, как если бы они понимали под этим началом то, из чего вещи состоят, тогда как они подразумевали одно-единственное начало, из которого все вещи произошли, каковое есть Бог⁷⁰.

Он обвиняет всех древних в том, что они не признавали лишенность одним из начал природных вещей⁷¹,

и считает их из-за этого невежественными и примитивными. Но кто же не видит, что выдаваемое им за великую тайну, до него никем не познанную, было известно каждому, ибо невозможно не видеть, что материи, из которой делают стол, должна быть присуща лишенность формы стола, т. е. она не должна быть столом прежде, чем из нее сделают стол. Правда, древним не приходило в голову воспользоваться подобным знанием для выявления начал природных вещей, так как в действительности нет ничего, что способствовало бы этому в столь малой степени; ведь ясно, что нас не приближает к знанию того, как делаются часы, знание, что материя, из которой их делают, не была часами прежде, чем из нее сделали часы.

Следовательно, Аристотель несправедливо упрекал древних философов, что они не знали того, чего просто невозможно не знать, и вменял им в вину, что при объяснении природы они не прибегли к началу, которое ничего не объясняет. Заблуждение и софизм — измышлять начало лишенности, выдавая его за величайшую тайну, ибо, когда ставят перед собой цель открыть начала природы, ищут совсем другое. Предполагая известным, что вещь не существует до того, как она будет создана, хотят знать, из каких начал она состоит и какая причина ее произвела.

Не было на свете ваятеля, который, чтобы научить человека своему искусству, преподавал бы ему в качестве первого наставления такой урок, коим, по мнению Аристотеля, надлежит начинать объяснение всех творений природы: «Друг мой, прежде всего ты должен знать следующее: для того чтобы изваять статую, надо выбрать мрамор, который бы еще не был той статуей, какую ты собираешься изваять».

II

Предполагать истинным то, что требуется доказать

Аристотель называет этот софизм *предвосхищением основания*¹². Совершенно очевидно, что предвосхищение основания противоречит истинному разуму, поскольку во всяком умозаключении то, что служит основанием, должно быть более ясным и более известным, нежели то, что хотят обосновать,

Однако Галилей справедливо обвиняет Аристотеля в том, что он сам допускает такую ошибку, когда хочет обосновать посредством следующего доказательства положение, что Земля находится в центре мира.

Тяжелые предметы по природе своей стремятся к центру мира, а легкие удаляются от него.

Опыт показывает нам, что тяжелые предметы стремятся к центру Земли, а легкие удаляются от него.

*Следовательно, центр Земли — тот же, что и центр мира*¹³.

Ясно, что в большей посылке этого доказательства есть очевидное предвосхищение основания. Ибо мы, конечно, видим, что тяжелые предметы стремятся к центру Земли, но откуда Аристотелю известно, что они стремятся к центру мира, если он не предполагает, что центр Земли — тот же, что и центр мира? А это и есть заключение, которое он хочет обосновать с помощью приведенного доказательства.

Чистейшее предвосхищение основания допускают также в большинстве доказательств, которыми пользуются, чтобы обосновать некий странный род субстанций, называемый в схоластической философии *субстанциальными формами*¹⁴. Эти субстанции, как утверждают, являются телесными, не будучи телами, — понять это не так-то легко. Если бы не было субстанциальных форм, говорят схоластики, то не было бы возникновения (*génération*). Но в мире есть возникновение. Следовательно, есть и субстанциальные формы.

Достаточно различать два смысла слова «возникновение», чтобы увидеть, что это доказательство — чистейшее предвосхищение основания. Ибо если под «возникновением» подразумевают естественное появление нового целого в природе, например образование цыпленка в яйце, тогда есть основание говорить, что в этом смысле возникновение существует; но отсюда нельзя заключить, что существуют субстанциальные формы, поскольку новое целое и новое природное сущее может быть произведено в одном перераспределенном частиц в природе. Если же под «возникновением» подразумевают (а чаще всего так оно и есть) появление новой субстанции, которой не было прежде, а именно этой самой субстанциальной формы, тогда предполагается как раз то, что нужно доказать, ибо очевидно, что отрицающий субстанциаль-

ные формы не может согласиться с тем, что природа производит субстанциальные формы. И это доказательство никак не заставит его признать, что они существуют; более того, он выведет отсюда прямо противоположное заключение, рассуждая таким образом: если бы были субстанциальные формы, то природа могла бы производить субстанции, прежде не существовавшие; но природа не может производить новые субстанции, поскольку это было бы своего рода творением (*création*), и, следовательно, нет никаких субстанциальных форм.

Вот еще одно доказательство подобного рода. Если бы не было субстанциальных форм, говорят схоластики, природные сущие были бы не целокупностями, называемыми *per se; totum per se*⁷⁵, а акцидентально сущими; но они являются целокупностями *per se*; следовательно, субстанциальные формы существуют.

Здесь мы тоже должны попросить тех, кто прибегает к этому доказательству, пояснить, что они разумеют под «целокупностью *per se, totum per se*». Если они разумеют под этим, как оно и есть, сущее, состоящее из материи и формы, ясно, что это предвосхищение основания, потому что это то же самое, как если бы они сказали: если бы не было субстанциальных форм, природные сущие не состояли бы из материи и субстанциальных форм; но они состоят из материи и субстанциальных форм; следовательно, субстанциальные формы существуют. А если они разумеют под этим нечто иное, пусть они изъяснятся, и тогда будет видно, что они ничего не доказывают.

Мы обратили внимание читателей на слабость доказательств, коими схоластики обосновывают субстанции этого рода, которые не открываются ни чувствами, ни умом и о которых не известно ничего, кроме того что их называют субстанциальными формами. Это нужно было сделать потому, что хотя их отстаивают с самыми благими намерениями, однако же основания, при этом выдвигаемые, и идеи, высказываемые относительно субстанциальных форм, затемняют и запутывают совершенно верные и весьма убедительные доказательства бессмертия души, выведенные из разделения тела и духа и из невозможности того, чтобы субстанция, не являющаяся материей, уничтожилась вследствие изменений, происходящих в материи. Ибо приверженцы субстанциальных

форм, сами того не сознавая, доставляют вольнодумцам примеры субстанций, которые уничтожаются, не будучи материей в собственном смысле этого слова, и с которыми при рассмотрении живых существ связывают множество мыслей, т. е. чисто духовные действия. Вот почему для пользы религии и для убеждения нечестивых и вольнодумцев важно лишить их возможности выдвигать такое возражение, показав им, что нет ничего столь слабо обоснованного, как эти подверженные уничтожению субстанции, называемые субстанциальными формами.

К рассматриваемому виду софизмов можно отнести также доказательство, выводимое из принципа, который отличен от того, что требуется доказать, но о котором известно, что он тоже оспаривается тем, с кем ведут спор. Возьмем, например, два следующих догмата, принимаемых католиками. Согласно первому, с помощью одного Писания нельзя обосновать все положения вероучения; согласно второму, то, что младенцы способны принять крещение, есть одно из положений вероучения. Значит, анабаптист, который доказывал бы, что католики неправы в том, что младенцы способны принять крещение, поскольку в Писании об этом ничего не сказано, рассуждал бы неверно; ведь такое доказательство предполагало бы, что в вопросах веры надо руководиться лишь тем, что есть в Писании, а это католики отрицают.

Наконец, к данному софизму относятся все умозаключения, в которых неизвестное доказывают через то, что столь же или даже еще более неизвестно, или недоверенное — через то, что столь же или даже еще более недоверенно.

III

Принимать за причину то, что не является причиной

Этот софизм называется *non causa pro causa*⁷⁶. Он весьма распространен, и впадают в это заблуждение по-разному. Прежде всего, из-за простого незнания истинных причин вещей. Так, философы приписали боязни пустоты тысячу действий, которые, как подтверждено в наше время и демонстративным путем, и путем весьма искусных опытов, имеют своей причиной только вес воздуха, — это можно видеть в превосходном трактате г-на Паскаля⁷⁷. Те же философы обычно утверждают,

что сосуды, наполненные водой, разрываются при ее замерзании оттого, что вода сжимается и, таким образом, оставляет пустоту, которой природа не терпит. Однако же признано, что сосуды разрываются только оттого, что замерзшая вода, наоборот, занимает больше места, чем до замерзания; этим объясняется и то, что лед плавает на поверхности воды.

К названному софизму можно отнести и такие умозаключения, когда приводят причины отдаленные и ничего не доказывающие, чтобы доказать вещи, или достаточно ясные сами по себе, или ложные, или, по меньшей мере, сомнительные. Например, Аристотель хочет доказать, что мир совершенен, с помощью такого довода: *Мир совершенен, так как он содержит тела; тело совершенно, так как оно имеет три измерения; три измерения совершенны, так как три суть всё* (quia tria sunt omnia); *три суть всё, так как словом «всё» не пользуются, когда есть только одна вещь или две, но лишь когда их три*⁷⁸. С помощью этого довода мы докажем, что малейший атом столь же совершенен, как и мир, потому что он, равно как и мир, имеет три измерения. Но это вовсе не доказывает, что мир совершенен; наоборот, всякое тело как таковое по самой своей сущности несовершенно и совершенство мира состоит прежде всего в том, что он включает создания, которые не являются телами.

Тот же самый философ доказывает, что есть три простых вида движения, поскольку *есть три измерения*⁷⁹. Трудно усмотреть, каким образом одно следует из другого.

Он доказывает также, что небо не подвержено изменениям и уничтожению, поскольку оно совершает круговое движение и поскольку нет ничего, что было бы противоположно круговому движению. Но, во-первых, не видно, как связана противоположность движения с уничтожением или изменением тела. И, во-вторых, тем более не ясно, почему круговое движение с востока на запад не противоположно обратному круговому движению — с запада на восток.

Другая причина того, что люди впадают в подобный софизм, — глупое тщеславие, из-за которого мы стыдимся признать свое невежество. Ведь именно из тщеславия мы предпочитаем измышлять несуществующие причины

тех вещей, которые нас просят объяснить, лишь бы не сознаваться, что мы не знаем их причины, и способ, каким мы уклоняемся от признания своего неведения, довольно забавен. Когда мы наблюдаем действие, причина которого нам неизвестна, мы воображаем, будто открыли ее, если мы связали с этим действием общее слово *сила* или *способность*, не вызывающее в нашем уме никакой другой идеи, кроме той, что у этого действия есть некоторая причина,— что мы прекрасно знали и до того, как нашли это слово. Нет, например, такого человека, который не знал бы о биении пульса; о том, что железо, помещенное вблизи магнита, притягивается к нему; о том, что сенна очищает, а мак усыпляет. Те, кто не хвалится своей ученостью и не стыдится неведения, искренне признают, что им известны эти действия, но они не знают их причины. Ученые же, которые от такого признания сгорели бы со стыда, выходят из положения иначе. Они утверждают, что им удалось открыть истинную причину этих действий, а именно: в артериях есть пульсирующая сила, в магните — магнетическая, в сенне — очистительная, в маке — снотворная. Вот как просто решается затруднение, и любому китайцу было бы так же легко не разделять восторга, вызванного в этой стране часами, когда их привезли из Европы. Ему надо было бы только сказать, что он доподлинно знает причину того, что другие находят столь удивительным: в этом механизме есть *указательная* сила, показывающая время на циферблате, и *бьющая* сила, отбивающая часы. Таким образом он сделался бы столь же сведущим в часах, как философы — в биении пульса, в свойствах магнита, сенны и мака.

Есть еще другие слова, благодаря которым можно без труда стать ученым,— например, «симпатия», «антипатия», «скрытые качества». Но все эти люди еще не сказали бы ничего ложного, если бы они довольствовались тем, чтобы придать словам *сила* и *способность* общее значение какой бы то ни было причины, внутренней или внешней, предрасполагающей или действующей. Ибо несомненно, что в магните есть некая предрасположенность, благодаря которой железо притягивается именно к нему, а не к какому-либо другому камню, и людям позволительно называть эту предрасположенность, в чем бы она ни состояла, *магнетической силой*. Если они

ошибаются, то лишь в том, что воображают, будто стали более учеными, когда нашли это слово, или хотят, чтобы мы понимали под этим некое мнимое качество, благодаря которому магнит притягивает железо, каковое качество ни они сами, ни кто-либо другой никогда не могли постичь.

Но есть и другие люди — те, кто выдает за истинные природные причины чистые химеры, как это делают астрологи, которые всё объясняют влиянием звезд и, исходя из этого, даже нашли, что превыше всех тех небес, кои они паделают движением, должно существовать неподвижное небо: так как земля приносит в разных странах разное (*Non omnis fert omnia tellus; India mittit ebur; molles sua thura Sabaei*⁸⁰), причиной этого, полагают они, могут быть только влияния неба, которое, будучи неподвижным, всегда обращено одними и теми же частями к одним и тем же местам Земли.

А некий астролог, пытаясь доказать с помощью доводов физики неподвижность Земли, одним из своих главных доказательств делает тот непостижимый довод, что, если бы Земля вращалась вокруг Солнца, влияния звезд были бы обратными, что учинило бы в мире большой беспорядок.

Этими влияниями запугивают народы, когда появляется какая-нибудь комета или происходит большое затмение, подобное затмению 1654 года, которое должно было сокрушить мир, и в первую очередь город Рим, как определенно указывалось в «Хронологии» Гельвикуса — *Romae fatalis*⁸¹. Между тем нет никакого основания ни для того, чтобы кометы и затмения оказывали сколько-нибудь значительное воздействие на Землю, ни для того, чтобы столь общие причины, как эти, действовали скорее в одном месте, нежели в другом, и угрожали скорее королю или принцу, нежели ремесленнику; мы видим также сотни комет и затмений, которые не сопровождаются никаким заметным действием. И если после комет и затмений иногда случаются войны, мор, эпидемии чумы и смерть какого-нибудь правителя, то ведь это бывает и без них. К тому же эти явления столь общи и распространены, что их можно чуть ли не ежегодно наблюдать в каком-нибудь месте земного шара. Поэтому тот, кто бросает пустую фразу: «Эта комета угрожает кому-то из вельмож смертью», мало чем рискует.

Еще хуже, когда астрологи выдают эти химерические влияния за причину порочных или добродетельных склонностей людей и даже их поступков и событий их жизни, основываясь только на том, что из тысячи предсказаний некоторые случайно сбываются. Но если мы хотим судить о вещах, руководствуясь здравым смыслом, то надо признать, что свеча, зажженная в комнате роженицы, должна оказывать большее воздействие на ее ребенка, нежели планета Сатурн, под каким бы углом ни посылала на него свои лучи эта планета и как бы она ни располагалась по отношению к другим светилам.

Наконец, есть и такие, кто приводит химерические причины химерических действий, как, например, те, кто, предполагая, что природа боится пустоты и силится ее избежать (что является мнимым действием, ибо природа ничего не боится и все действия, приписываемые этой боязни, обусловлены одной только тяжестью воздуха), производят основания этой мнимой боязни, еще более мнимые. Природа боится пустоты, говорит один из них, так как для передачи воздействий и для распространения качеств ей нужно, чтобы между телами не было незаполненных промежутков. Странная наука — та, которая доказывает несуществующее посредством несуществующего.

Поэтому прежде чем отыскивать причины каких-либо необыкновенных действий, надо тщательно исследовать, не являются ли эти действия мнимыми; ибо люди часто понапрасну утомляют себя в поисках объяснения несуществующих вещей и многое надо решать так же, как Плутарх решает следующий вопрос, который он себе задает: почему жеребята, которых преследовали волки, бегают быстрее других? Сначала он замечает, что это, возможно, объясняется тем, что более медлительные были схвачены волками и, таким образом, спасшиеся оказались самыми быстрыми, или же тем, что страх придал им необычайную быстроту и они сохранили способность к быстрому бегу, но затем он приводит другое решение, по-видимому, истинное: возможно, говорит он, что это неверно. Именно так надо смотреть на многочисленные действия, приписываемые Луне, например, будто кости полны мозга, когда она полная, и пусты, когда она на ущербе, и то же — в отношении сочности раков. Мы должны просто сказать, что все это ложно, как подтвер-

дили весьма пунктуальные люди, проверившие это: и кости и раки одинаковы во все фазы Луны. Совершенно очевидно, что так же обстоит дело и со многими советами относительно рубки леса, сбора или посева хлебов, прививки деревьев, приема лекарств. Люди постепенно освободятся от всех условностей, не имеющих иного основания, кроме предположений, истинность коих никто никогда не подвергал серьезной проверке. Поэтому неправы те, которые думают, что, если они ссылаются на опыт или на какой-либо факт, приведенный у какого-нибудь древнего автора, это не должно подвергаться сомнению.

К данному виду софизмов следует отнести и такое весьма распространенное заблуждение человеческого ума: *post hoc, ergo propter hoc*⁸². «Это произошло сразу же после того-то, следовательно, оно и должно быть причиной этого». Так заключили, что причиной необычайного зноя, стоящего в дни, называемые каникулярными, служит звезда под названием Каникула, почему Вергилий и говорит об этой звезде, именуемой по-латыни *Seirius*:

*Aut Seirius ardor;
Ille sitim morbosque ferens mortalibus aegris
Nascitur, et laevo contristat lumine coelum*⁸³.

Однако, по весьма справедливому замечанию г-на Гассанди, нет ничего более неправдоподобного, чем этот вымысел. Ведь эта звезда находится по ту сторону экватора и ее действия должны быть сильнее в тех местах, где лучи ее более отвесны; между тем дни, которые мы называем каникулярными, на той стороне являются зимним временем. Так что у жителей той местности больше оснований считать, что Каникула приносит им холод, нежели у нас — думать, что она вызывает в наших краях тепло.

IV

Неполное перечисление

Вряд ли есть такие ошибки, которые ученые мужи допускали бы в своих умозаключениях чаще, нежели неполные перечисления и недостаточно внимательное изучение того, каким способом нечто может существовать или происходить, вследствие чего они делают поспешные заключения или что вещь не существует, потому что она

не существует определенным образом, хотя она может существовать иным образом, или что она существует таким-то и таким-то образом, хотя она может существовать и иным образом, чего они не приняли в соображение.

Примеры таких ошибочных заключений можно пайти в доказательствах, которыми г-н Гассенди обосновывает начало своей философии, а именно распространенную между частицами материи пустоту, называемую у него *vacuum disseminatum*⁸⁴. Я приведу эти примеры тем охотнее, что господин Гассенди был человеком весьма известным и обладавшим многими редкими познаниями и потому даже самые ошибки, которые могут обнаружиться в тех многочисленных трудах, что изданы после его смерти, не должны быть оставлены без внимания: они заслуживают того, чтобы их знали, — в отличие от заблуждений, которые мы находим у авторов, не пользующихся славой, ибо было бы совершенно бесполезно обременять ими свою память.

Первое доказательство, применяемое г-ном Гассенди для обоснования этой распространенной пустоты и выдаваемое им в одном месте за доказательство столь же ясное, как и математические, следующее.

Если бы не существовало пустоты и все было заполнено телами, было бы невозможно движение и мир представлял бы собой лишь огромную массу твердой, неподатливой и неподвижной материи. Ибо если мир совершенно заполнен, то никакое тело не может сдвинуться, не заняв при этом место другого; так, если тело А приходит в движение, оно должно сместить другое тело, по меньшей мере равное ему, — В, а В, чтобы прийти в движение, в свою очередь должно сместить третье тело. Но это может происходить лишь двояким образом: либо такое смещение тел продолжается до бесконечности, что нелепо и невозможно, либо оно совершается по кругу и последнее смещенное тело занимает место А.

Здесь пока еще нет неполного перечисления; кроме того, справедливо, что нелепо предполагать, будто, сдвигая какое-то одно тело, сдвигают бесконечное количество тел, которые смещают друг друга; утверждается только, что движение происходит по кругу и что последнее смещенное тело занимает место первого — А, и, таким образом, все оказывается заполненным. Господин Гассенди

пытается опровергнуть также и это. Он прибегает к следующему доказательству: первое тело, приводимое в движение, — А, не может двигаться, если не может сдвинуться последнее тело — Х. Но тело Х не может сдвинуться, так как для того, чтобы сдвинуться, оно должно занять место А, которое еще не свободно, и, значит, поскольку Х не может сдвинуться, А также не может прийти в движение; следовательно, все пребывает в неподвижности. Все это умозаключение основано лишь на том предположении, что тело Х, соприкасающееся с А, может сдвинуться только в одном случае: если место А будет уже свободным, когда Х начнет двигаться, так что до того момента, когда Х его займет, будет момент, когда можно будет сказать, что оно свободно. Но это предположение ложно и неполно, потому что тело Х может прийти в движение еще в одном случае, а именно: если в тот самый момент, когда оно занимает место А, А покидает свое место. В этом случае ничто не препятствует тому, чтобы А толкало В, В толкало С и так вплоть до тела Х и чтобы тело Х в тот же момент занимало место А; таким образом будет существовать движение и не будет пустоты.

А что этот случай возможен, т. е. что тело может занимать место другого тела в тот самый момент, когда это тело покидает свое место, должны признать при любой гипотезе, если только допускают некую непрерывную материю. Представим себе, например, что палка состоит из двух частей. Ясно, что, когда ее перемещают, в тот же самый момент, когда первая часть покидает некоторое пространство, это пространство занимает вторая, и нет такого места, относительно которого можно было бы сказать, что это пространство свободно от первой и не заполнено второй. Это еще лучше видно на примере железного обруча, вращающегося вокруг своего центра. Каждая часть обруча в тот же самый момент занимает место, покидаемое предшествующей, так что не пужно предумывать никакой пустоты. Но если это возможно в железном обруче, то почему это невозможно в круге, который будет состоять частью из дерева и частью из воздуха, и почему, если тело А, состоящее, по предположению, из дерева, толкает и смещает тело В, состоящее, по предположению, из воздуха, тело В не может сместить другое тело, а то, другое, — третье и так до тела Х, кото-

рое заступит место А в то самое время, когда А его покинет?

Итак, ясно, что ошибка в умозаключении г-на Гассенди связана с тем, что он решил, будто для того, чтобы одно тело заняло место другого, нужно, чтобы это место уже было свободно в предшествующий момент, и не учел, что оно может освобождаться в тот же самый момент.

Другие доказательства, приводимые г-пом Гассенди, взятые из различных опытов, с помощью которых он правильно показывает, что воздух сжимается и что можно впустить новый воздух в пространство, казалось бы, уже совершенно заполненное воздухом, как это видно в мячах и аркебузах.

На основе этих опытов он строит такое умозаключение. Если пространство А, будучи уже совершенно заполнено воздухом, способно принять под давлением еще некоторое количество воздуха, то либо входящий туда новый воздух должен проникать в пространство, уже занятое другим воздухом, что невозможно, либо нужно, чтобы воздух, заключенный в пространстве А, не заполнял его целиком и между частицами воздуха оставались пустые пространства, которые и принимали бы новый воздух. «Эта вторая гипотеза,— говорит он,— доказывает то, что я утверждаю, а именно что между частицами материи есть пустые пространства, которые могут быть заполнены новыми телами». Но странно, что г-н Гассенди не заметил того, что он делает умозаключение, исходя из неполного перечисления, и что помимо гипотезы о проникновении, которую он справедливо считает противостественной, и гипотезы о распространенных между частицами материи пустотах, которую он хочет обосновать, есть еще третья гипотеза, о которой он ничего не говорит, и поскольку она вероятна, его доказательство ничего не заключает. Ведь можно предположить, что между более грубыми частицами воздуха есть более тонкая и более легкая материя, способная выходить сквозь поры всех тел, и пространство, казалось бы, заполненное воздухом, может принять новый воздух потому, что эта тонкая материя изгоняется частицами воздуха, которые вталкиваются в это пространство силой, и уступает им место, выходя сквозь поры.

Г-н Гассенди тем более должен был опровергнуть гипотезу о пустотах, что он и сам допускает эту тонкую материю, которая проникает тела и проходит сквозь все поры. Ведь он утверждает, что холод и тепло — это корпускулы, входящие в поры нашего тела; то же он говорит о свете. Он даже признает, что в известном опыте со ртутью, удерживающейся на высоте двух футов трех с половиной дюймов в трубках большей длины, чем эта высота, и оставляющей сверху пространство, которое кажется пустым и которое, безусловно, не заполнено никакой чувственно воспринимаемой материей, — он признает, говоря я, что неверно утверждать, будто это пространство — абсолютно пустое, поскольку сквозь него проходит свет, рассматриваемый им как тело.

Таким образом, заполняя пространства, по его утверждению пустые, тонкой материей, он нашел бы там столько же места для новых тел, сколько его было бы, если бы они действительно были пустыми.

V

Судить о вещи по тому, что относится к ней лишь случайным образом

Этот софизм называется в школьной логике *fallacia accidentis*⁸⁵. В него впадают, когда выводят безусловное, простое и не ограниченное заключение из того, что истинно лишь случайным образом. Это делают, например, те люди, которые высказываются против сурьмы на том основании, что при неправильном применении она оказывает вредные действия, а также те, которые вменяют краспоречию все дурные последствия, к коим оно приводит, когда им злоупотребляют, или относят на счет врачебного искусства ошибки иных невежественных лекарей.

С помощью такого софизма нынешние еретики внушили обманутым народам, что должно отвергнуть как дьявольские измышления призыванье святых, поклонение мощам, молитву за умерших, коль скоро в эти религиозные обычаи, утвердившиеся с давних времен, вкрались злоупотребления и суеверие, — как будто благотворные вещи становятся хуже от того, что люди употребляют их во зло.

Подобное ошибочное умозаключение допускают и тогда, когда сопутствующие обстоятельства принимают

9*

за истинные причины, как, например, если бы кто обвинил христианскую религию в том, что она была причиной убийства множества людей, которые предпочли смерть отречению от Иисуса Христа, между тем как эти убийства следует отнести не к христианской религии и не к стойкости мучеников, но лишь к несправедности и жестокости язычников. Вследствие такого же софизма добропорядочным людям нередко ставят в вину, что они были причиной всего того зла, коего они могли бы избежать, поступив против своей совести, ибо, если бы они пожелали уклониться от строгого соблюдения закона Божия, этого зла не случилось бы.

Достоинный упоминания пример подобного софизма мы видим также в смехотворном умозаключении эпикурейцев, которые пришли к выводу, что боги должны иметь человеческий облик, поскольку из всего сущего в мире только человек пользуется разумом. *Боги, — говорили они, — в высшей степени блаженны; никто не может быть блаженным без добродетели; добродетель предполагает разум; разум же есть только в том, что имеет человеческий облик; следовательно, надо признать, что боги имеют человеческий облик*⁸⁶. Но они были слепы, ибо не видели, что, хотя в человеке мыслящая и умозаклюющая субстанция соединена с человеческим телом, однако вовсе не человеческий образ является причиной того, что человек мыслит и умозаклюет, — ведь нелено думать, будто его разум и мышление зависят от того, что у него есть нос, рот, щеки, две руки, две ноги. И таким образом, со стороны этих философов было ребяческим софизмом заключать, что разум может быть только в существе, имеющем человеческий облик, потому что в человеке он случайно соединен с человеческим обликом.

VI

Переходить от разделительного смысла к соединительному или от соединительного — к разделительному

Один из этих софизмов называется *fallacia compositionis*, другой — *fallacia divisionis*⁸⁷. Их легче понять на примерах.

Иисус Христос говорит в Евангелии, имея в виду чудеса: *Слепые видят, хромые ходят, глухие слышат*⁸⁸.

Это может быть истинно, только если брать эти идеи по отдельности, а не в соединении, т. е. понимать их в разделительном, а не в соединительном смысле. Ведь дело обстояло не так, что слепые видели, оставаясь слепыми, а глухие слышали, оставаясь глухими, но те, кто был слеп прежде, теперь, прозрев, уже не были слепыми, и так же — глухие.

В таком же смысле в Писании сказано, что Бог оправдывает нечестивых⁸⁹. Ибо это не означает, что он считает праведными тех, кто еще нечестив, но только что он благодатью делает праведными тех, кто был нечестив прежде.

И наоборот, есть предложения, которые истинны только в смысле, противоположном указанному, а именно в соединительном смысле, как, например, когда святой Павел говорит, что злоречивые, блудники, скупые не войдут в царство небесное⁹⁰. Ибо это не означает, что ни один из тех, кто повинен в перечисленных грехах, не спасется, но лишь что те, которые не отринут их и не обратятся к Богу, не наследуют царства небесного.

Легко увидеть, что нельзя, не впадая в софизм, перейти от одного из этих смыслов к другому и что, к примеру, неверно рассуждали бы те, которые, не раскаившись в своих преступлениях, прочли бы себе небеса, коль скоро Иисус Христос пришел, чтобы спасти грешников и коль скоро он говорит в Евангелии, что распутные женщины прежде фарисеев будут в царствии Божием⁹¹; или же те, которые, напротив, прожив неправедную жизнь, отчаялись бы в своем спасении, не ожидая ничего, кроме кары за свои преступления, ибо сказано, что гнев Божий поразит всех тех, кто живет неправедно, и что все порочные люди не имеют участия в наследии Иисуса Христа. Первые перешли бы от разделительного смысла к соединительному, прочтя себе, все еще грешникам, то, что обещано лишь тем, которые перестанут быть грешниками через истинное обращение; вторые же перешли бы от соединительного смысла к разделительному, прилагая к тем, которые были грешниками, но перестали быть таковыми, обратившись к Богу, то, что касается только грешников, не избавившихся от своих грехов и продолжающих вести неправедную жизнь.

VII

Переходить от того, что истинно в некотором отношении, к тому, что истинно вообще

Схоластики называют это a dicto secundum quid ad dictum simpliciter⁹². Вот примеры. Эпикурейцы доказывали, что боги должны иметь человеческий облик, также и тем, что нет облика прекраснее человеческого, а Богу присуще все, что прекрасно⁹³. Это было неверное умозаключение. Ибо человеческий облик есть нечто прекрасное не безусловно, а лишь в отношении к телу; и, таким образом, поскольку он есть нечто совершенное лишь в некотором отношении, а не вообще, отсюда не следует, что он должен быть присущ Богу, коль скоро в Боге есть все совершенства: ведь Богу необходимо присущи только безусловные совершенства, т. е. те, которые не включают в себе никаких несовершенств.

У Цицерона в III книге трактата «О природе богов»⁹⁴ приведено смехотворное доказательство, которым Котта опровергает существование Бога. Оно относится к тому же виду ошибочных умозаключений. *Как мы можем помыслить Бога, — говорит он, — если ему нельзя приписать никакой добродетели? Скажем ли мы, что он обладает благоразумием? Но так как благоразумие состоит в различении добра и зла, что нужды Богу в таком различении? Ведь его не может коснуться никакое зло. Скажем ли мы, что ему присущи способность понимания (intelligence) и разум? Но способность понимания и разум служат нам для того, чтобы через явное постигать сокровенное. Для Бога же нет ничего сокровенного. В Боге не может быть и справедливости, поскольку она относится лишь к человеческому обществу; также и воздержанности, ибо ему не свойственны наслаждения, которые надлежало бы умерять; также и силы, ибо он не испытывает боли и страданий и не подвержен никакой опасности. Так как же может быть Богом то, что не обладает ни умом, ни добродетелью?*

Трудно представить себе что-либо более несообразное, чем этот способ рассуждения. Точно так же крестьянин, не выдавший никаких других домов, как только крытых соломой, услышав, что в городах нет соломенных крыш, мог бы заключить отсюда, что в городах нет домов и их обитатели очень несчастны, ибо им негде укрыться от ненастья. Именно так рассуждает Котта или, вернее,

Цицерон. «В Боге не может быть добродетелей, подобных тем, какие есть в людях; следовательно, в Боге не может быть добродетели». Вот что удивительно: он делает вывод, что в Боге нет добродетели, только потому, что в Боге не может быть несовершенства, заключенного в человеческой добродетели. Таким образом, что Бог не обладает умом, доказывается тем, что от него ничего не скрыто, — иными словами, он не видит ничего, ибо он видит все; что он ничего не может — тем, что он может все; что он не наслаждается никаким благом — тем, что он владеет всем.

VIII

Злоупотреблять двусмысленностью слов, что можно делать двояким образом

К этому виду софизмов⁹⁵ относятся все силлогизмы, которые ложны оттого, что в них оказывается четыре термина — или потому, что среднее в них дважды берется как частное, или потому, что оно понимается в первом предложении в одном смысле, а во втором — в другом смысле, или, наконец, потому, что термины заключения понимаются в посылках в ином смысле, нежели в заключении. Слово «двусмысленность» мы применяем не только к тем словам, которые явно неоднозначны и поэтому почти никогда не вводят в заблуждение, — мы разумеем под ним все, что склоняет людей изменить смысл слова, особенно когда им трудно заметить подмену, так как они принимают разные вещи, обозначенные одним и тем же звуком, за одно и то же. Здесь можно обратиться к изложенному в конце первой части, где говорилось о средстве против смещения двусмысленных слов — о том, что мы должны определять их с такой четкостью, чтобы они никого не могли ввести в заблуждение.

Поэтому я просто приведу несколько примеров двусмысленности, иногда вводящей в заблуждение ученых мужей. Такова двусмысленность, заключенная в словах, которые обозначают некое целое и могут быть поняты либо собирательно — как обозначающие все его части в совокупности, либо распределительно — как обозначающие каждую из его частей. На этом основан следующий софизм стоиков, заключавших, что мир есть живое су-

щество, наделенное разумом. *То, что пользуется разумом, — говорили они, — лучше того, что им не пользуется. Нет ничего, что было бы лучше мира. Следовательно, мир пользуется разумом*⁹⁶. Меньшая посылка этого доказательства ложна, так как они приписывают миру то, что присуще одному лишь Богу, а именно свойство быть таким, чтобы нельзя было помыслить ничего лучше и совершеннее. Но даже если мы ограничимся творениями, то хотя можно было бы сказать, что нет ничего лучшего, нежели мир, понимая слово «мир» собирательно — как совокупность всего созданного Богом, однако помимо этого о мире можно заключить лишь то, что он пользуется разумом в некоторых своих частях, таких, как ангелы и люди, а не то, что все целое есть живое существо, пользующееся разумом.

Точно так же мы построили бы неправильное умозаключение, если бы сказали: «Человек мыслит; человек состоит из тела и души; следовательно, тело и душа мыслят». Ибо для того чтобы можно было отнести мышление ко всему человеку, достаточно, чтобы мыслила одна его часть, из чего отнюдь не следует, что мыслит и другая.

IX

Делать общее заключение на основе недостаточной индукции

Об индукции мы говорим тогда, когда исследование многих частных вещей приводит нас к познанию общей истины. Например, когда в отношении многих морей убедились, что вода в них соленая, а в отношении многих рек — что вода в них пресная, сделали общее заключение, что морская вода соленая, а речная — пресная. Различные опыты, показывающие, что вес золота не уменьшается под действием огня, позволили заключить, что это верно для всякого золота. И так как не обнаружено народа, который бы не обладал речью, считается весьма достоверным, что все люди обладают речью, т. е. для обозначения своих мыслей пользуются звуками.

С индукции начинаются все наши познания, потому что единичное представляется нам прежде всеобщего, хотя всеобщее и служит затем для познания единичного,

Но, однако, индукция сама по себе не может быть верным средством достигнуть совершенного знания, как мы покажем в другом месте, потому что рассмотрение единичных вещей является только поводом к тому, чтобы наш ум обратил внимание на свои врожденные идеи, сообразуясь с которыми он судит об истине вещей в общем. В самом деле, мне, возможно, никогда не пришлось бы в голову рассматривать природу треугольника, если бы моим глазам не представился треугольник, который дал мне повод о нем подумать. Однако вывести достоверное и общее заключение, что площадь всякого треугольника равна площади построенного на его основании прямоугольника, высота которого составляет половину его высоты, мне позволило не исследование всех отдельных треугольников, ибо такое исследование было бы невозможно, а одно лишь рассмотрение того, что заключено в идее треугольника, которую я нахожу в моем уме.

Как бы то ни было, оставим обсуждение этого вопроса для другого места⁹⁷; скажем здесь только, что недостаточная индукция, т. е. та, которая не является полной, часто бывает причиной заблуждений, и ограничимся тем, что приведем примечательный пример подобной ошибки.

Все философы до недавнего времени считали несомненной истиной, что если цилиндр с поршнем плотно закупорен, то невозможно вытянуть из него поршень, не разорвав цилиндра, и что воду с помощью всасывающих насосов можно поднять на любую высоту. В этом были так твердо убеждены потому, что полагали, будто подтвердили это путем совершенно достоверной индукции, проделав множество опытов. Но и то и другое оказалось ложным: были произведены новые опыты, которые показали, что поршень из цилиндра, как бы плотно он ни был закупорен, можно вытянуть, если только приложить к нему силу, равную весу столба воды высотой более тридцати трех футов, имеющего ту же толщину, что и цилиндр, и что с помощью всасывающего насоса невозможно поднять воду на высоту более 32—33 футов.

Глава XX

О НЕПРАВИЛЬНЫХ УМОЗАКЛЮЧЕНИЯХ,
ДОПУСКАЕМЫХ В ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ
И В ОБЫДЕННЫХ РАЗГОВОРАХ

Мы привели несколько примеров наиболее распространенных ошибок, допускаемых людьми в рассуждениях по научным вопросам. Но так как эти вопросы не являются главной областью применения разума, ибо от них мало зависят наши поступки и заблуждаться в них даже менее опасно, то, без сомнения, было бы гораздо полезнее рассмотреть в общих чертах, что приводит людей к ложным суждениям, какие они выносят в самых различных вопросах, и особенно в том, что касается правды и всего прочего, имеющего большое значение для повседневной жизни и служащего обычным предметом их бесед. Однако для воплощения такого замысла потребовалось бы написать особое сочинение, которое вмещало бы почти всю науку о нравах; поэтому мы ограничимся тем, что покажем здесь в общем виде только некоторые из причин этих столь распространенных у людей ложных суждений.

Мы не проводим различия между ложными суждениями и неправильными умозаключениями и исследуем причины как тех, так и других, — во-первых, потому, что ложные суждения являются источником неправильных умозаключений и с необходимостью приводят к ним; во-вторых, потому, что на самом деле в том, что кажется нам простым суждением, почти всегда содержится неявное и свернутое умозаключение, ибо всегда есть нечто, что служит причиной и основанием данного суждения. Например, когда выносят суждение, что палка, кажущаяся в воде переломленной, действительно такова, это суждение основано на том ложном общем положении, что предметы, которые представляются нашим чувствам переломленными, действительно таковы, и, следовательно, оно содержит в себе умозаключение, хотя и не развернутое. Итак, мы будем рассматривать причины наших заблуждений в целом. Нам думается, что их можно свести к двум основным: это внутренняя причина, а именно вмешательство воли, нарушающей и расстраивающей способность суждения⁹⁸, и внешняя, каковой являются предметы, о которых выносят суждение и которые обра-

нывают ум ложной видимостью. Хотя эти причины почти всегда сопутствуют друг другу, все же одни заблуждения вызваны скорее первой из них, а другие — второй; поэтому мы рассмотрим их по отдельности.

Софизмы самолюбия, личного интереса и страсти

I

Если как следует разобраться, что обычно заставляет людей придерживаться одного мнения, а не другого, то обнаружится, что это не знание истины и не сила доводов, а узы самолюбия, личного интереса или страсти. Это груз, который склоняет чашу весов и, как правило, определяет наш выбор в случае колебаний; это главное, что движет нами, когда мы выносим суждения, и укрепляет нас в наших мнениях. Мы судим о вещах не по тому, каковы они сами по себе, а по тому, каковы они по отношению к нам; истинность и полезность для нас одно и то же.

Этому не требуется явных подтверждений, помимо того, что мы видим каждодневно: вещи, повсюду считающиеся сомнительными или даже ложными, считаются совершенно достоверными у людей какой-либо одной национальности или одного рода запятый или же у всех приверженцев какого-либо учения. Поскольку невозможно, чтобы то, что истинно в Испании, было ложным во Франции или чтобы все испанцы столь отличались по своему направлению ума от всех французов, что, если судить о вещах согласно правилам разума, суждение, истинное с точки зрения любого испанца, казалось бы ложным любому французу, — постольку очевидно, что это различие в суждениях не может быть вызвано ничем иным, кроме как тем, что одни считают истинным то, что им выгодно, а другие, имея свой интерес, рассуждают иначе.

Но есть ли что-нибудь более неразумное, чем верить во что-либо на основании одного только собственного интереса? Личная заинтересованность может, самое большее, побудить нас более внимательно рассмотреть доводы, которые, возможно, помогут нам выявить истинность того, что мы хотели бы считать истинным, но убедить нас должна только истина самих вещей, не зависящая

от наших желаний. «Я живу в такой-то стране, следовательно, я должен верить, что такой-то святой проповедовал здесь Евангелие». «Я принадлежу к такому-то сословию, следовательно, я должен верить, что такая-то привилегия оправданна». Это не доводы. К какому бы сословию вы ни принадлежали и в какой бы стране ни жили, вы должны верить лишь в то, что истинно и во что вы были бы расположены верить, если бы жили в другой стране, принадлежали к другому сословию и имели другой род занятий.

II

Эта иллюзия еще более очевидна, когда происходит перемена в страстях; ибо, хотя все остается на своих местах, людям, волнуемым новой страстью, кажется, будто перемена, происшедшая на самом деле только у них в сердце, коснулась и всех внешних вещей, имеющих какое-то отношение к их страсти. Сколько мы видим людей, которые уже не могут признать никакого достоинства — ни прирожденного, ни благоприобретенного, в тех, к кому они прониклись отвращением, или в тех, кто оспаривает их мнение по какому-нибудь вопросу или поступает вопреки их желаниям и интересам! Этого достаточно, чтобы сразу стать в их глазах безрассудными, спесивыми, невежественными, не имеющими ни веры, ни чести, ни совести. Их привязанности и желания столь же неоправданы и неумеренны, как и их ненависть. Если они кого-нибудь любят, для них это человек без недостатков. Все, чего они желают, оправданно и легко, все, что им неудобно, неоправданно и невозможно. Для всех этих суждений они не могут привести никакого основания, кроме самой овладевшей ими страсти. Таким образом, хотя они и не составляют в уме явного умозаключения: «Я его люблю, следовательно, это самый ученый человек на свете»; «Я его ненавижу, следовательно, это человек ничтожный», — они в каком-то смысле составляют его в своем сердце. Поэтому заблуждения подобного рода можно назвать софизмами и иллюзиями сердца; они состоят в том, что мы переносим наши страсти на самые предметы этих страстей, заключая, что они суть то, чем мы хотим их видеть, а это, конечно же, верх нелепости, ибо наши

желания ничего не меняют в бытии того, что от нас не зависит, и один только Бог обладает столь действительной волей, что вещи суть всё, чем он желает их видеть.

III

К этой же иллюзии самолюбия можно отнести самообольщение тех людей, которые решают любые вопросы, исходя из весьма общего и весьма простого принципа, а именно что они правы, что им известна истина. Из этого им нетрудно заключить, что все, кто не разделяет их мнений, ошибаются; действительно, такое заключение следует отсюда с необходимостью.

Заблуждение подобных людей происходит только из того, что, будучи весьма высокого мнения о собственном уме (*lumière*), они воображают, будто все их мысли настолько ясны и очевидны, что достаточно их высказать — и все признают их истинность; поэтому они не заботятся о подтверждении своих мыслей, не прислушиваются к доводам других и всегда стараются взять авторитетом, ибо разум и их личный авторитет для них неразделимы. Они считают верхоглядами всех тех, кто расходится с ними во мнениях, и не принимают в соображение, что если другие не разделяют их мнений, то ведь и они не разделяют мнений других и что не должно предполагать свою правоту как нечто само собой разумеющееся, когда мы хотим переубедить людей, придерживающихся иного мнения только потому, что они уверены в нашей правоте.

IV

Есть и такие, кто отвергает те или иные мнения на основании следующего забавного умозаключения: «Если бы это было так, то я не был бы сведущим человеком; но я сведущий человек; следовательно, это не так». Это главная причина, заставлявшая людей долгое время отвергать некоторые весьма полезные средства и совершенно неоспоримые опыты, потому что у тех, кто о них узнавал, возникала мысль, что, стало быть, они до сих пор заблуждались. «Если бы кровь, — говорили они, — совершала в теле кругообращение; если бы было неверно, что питательные соки поступают в печень по междоль-

ковым ведам; если бы кровь в сердце несла венозная артерия; если бы кровь поднималась по нижней полости вены; если бы природа не боялась пустоты; если бы воздух обладал весом и своей тяжестью давил вниз,— все это означало бы, что я недостаточно сведущ в анатомии и физике, раз мне неизвестны столь важные истины. Следовательно, так быть не должно». Но чтобы они отрешились от этой мысли, надо только убедить их, что человеку прощительно ошибаться и что они останутся сведущими в других вопросах, даже если они не будут знать о новых открытиях.

V

Очень часто доводится слышать, как люди обращают друг к другу одни и те же упреки, называя друг друга, к примеру, упрямыми, пристрастными, придирчивыми, когда они придерживаются разных мнений. Мало бывает таких тяжб, чтобы спорящие не обвиняли друг друга в затягивании процесса и в сокрытии правды с помощью хитросплетений, так что правые и неправые говорят почти что одним языком, сетуют на одно и то же и приписывают друг другу одни и те же пороки. Это одна из наших главных бед: истина и заблуждение, справедливость и несправедливость окутываются из-за этого столь густым мраком, что большинство людей неспособно их различить; поэтому многие наугад и вслепую присоединяются к одной из сторон, а иные осуждают обе стороны как равно заблуждающиеся.

Порождается эта странность той же болезнью, из-за которой каждый исходит из принципа, что он прав: ведь отсюда нетрудно заключить, что все, кто нам перечит, упрямы, поскольку быть упрямым — значит не соглашаться с тем, кто прав.

Хотя упреки в пристрастности, в слепоте, в придирках, совершенно несправедливые со стороны людей заблуждающихся, справедливы и законны со стороны тех, кто не заблуждается, однако же; поскольку эти упреки предполагают, что истина на стороне того, кто их высказывает, люди умные и рассудительные, обсуждая какой-либо спорный вопрос, должны воздерживаться от них, пока не подтвердят правоту дела, которое они защищают. И значит, они никогда не станут обвинять своих

противников в упрямстве, безрассудстве, отсутствии здравого смысла, пока это не будет ими доказано. Они не станут говорить, если они этого еще не показали, что те впадают в несносные нелепости и сумасбродства,— ведь и другие, со своей стороны, скажут о них то же самое, и спор зайдет в тупик. Таким образом, они предпочтут придерживаться очень верного правила святого Августина: *Omittamus ista communia, quae dici ex utraque parte possunt, licet vere dici ex utraque parte non possint*⁹⁹. Они удовольствуются тем, что будут защищать истину подобающим ей оружием, которым не сумеет воспользоваться ложь: это оружие — ясные и основательные доводы.

VI

Человек по природе своей не только самолюбив — он еще и ревнив, завистлив, злобен по отношению к другим людям. Ему трудно примириться с тем, что у кого-то есть преимущество перед ним: он хочет, чтобы всеми преимуществами обладал только он один; а так как знать истину и вести людям новый свет — это определенное преимущество, человек втайне алчет похитить у других эту славу, что часто заставляет его безосновательно оспаривать чужие мысли и изобретения.

Таким образом, если самолюбие часто побуждает людей делать нелепое умозаключение: «Это мнение, к которому я пришел, это мнение моего сословия, это суждение, для меня приемлемое; следовательно, оно истинно», то природная злоба нередко побуждает их делать другое умозаключение, не менее абсурдное: «Это сказал не я, а другой, следовательно, это ложно; эта книга написана не мною, следовательно, она никуда не годится».

В этом источник столь свойственного людям духа противоречия. Когда они слышат что-то от других или читают что-либо написанное другими, они не склонны останавливать свое внимание на доводах, которые могли бы их убедить, а стараются только найти доводы, с помощью которых они могли бы это опровергнуть. Они всегда стоят на страже против истины и помышляют лишь о том, как бы ее отвергнуть и затемнить, в чем они почти всегда достигают успеха, ибо плодovitость

человеческого ума в измышлении ложных доводов неистощима.

Этот порок, развитый сверх всякой меры, является одним из главных признаков педантизма: ведь для педанта величайшее удовольствие — мелочно придираться к другим и злобно оспаривать все подряд. Но часто он более скрыт, и можно даже сказать, что от него не свободен ни один человек, так как он коренится в самолюбии, а самолюбие в людях неистребимо.

Знание того, что в глубине души люди настроены злобно и завистливо, позволяет установить одно из важнейших правил, которые надо соблюдать, чтобы не ввергать в заблуждение тех, с кем мы говорим, и не давать им уклоняться от истины, в коей мы хотим их убедить. Оно состоит в том, чтобы возбуждать в них как можно меньше зависти и ревности, говоря о себе или о предметах, которые могли бы вызвать у них эти чувства.

Ибо люди, питая любовь лишь к себе самим, не терпят, чтобы другой обращал на себя их внимание и хотел, чтобы на него смотрели с уважением. Все, что они не относят к самим себе, им ненавистно и докучно, и враждебность к людям обычно оборачивается у них враждебным отношением к тем или иным мнениям и доводам. Поэтому умные люди не выставляют перед другими своих преимуществ. Они не стремятся быть на виду и, наоборот, стараются затеряться в общей массе и быть незаметными, дабы в их речах воспринимали одну только высказанную ими истину.

Покойный господин Паскаль, сведущий в истинном красноречии, как никто другой, утверждал, что добропорядочный человек должен избегать называть свое имя и даже пользоваться словом я. Он часто говорил, что христианское благочестие обращает человеческое я в ничто, а людская благопристойность прячет его и убирает. Нельзя сказать, что это правило следует соблюдать неукоснительным образом: бывают случаи, когда пытаться избежать этого слова значило бы понапрасну затруднять себя; но полезно всегда иметь его в виду, чтобы не усвоить дурную привычку иных людей, говорящих только о себе и всюду заявляющих себя, когда их мнения никто не спрашивает. Это дает повод тем, кто их слушает, подозревать, что столь частное обращение воз-

ра на самих себя вызвано тайным самодовольством, постоянно направляющим их внимание на этот предмет их любви, так что у слушающих естественно возникает скрытое отвращение к подобным людям и ко всему, что они говорят. Отсюда ясно, что совершенно недостойна добропорядочного человека та черта, которую явил Монтень, рассказывающий читателям только о своих пастроениях, склонностях, фантазиях, болезнях, о своих добродетелях и пороках, и что эта черта порождается недостатком способности суждения, равно как и сильнейшим себялюбием. Правда, он, как может, старается отвести от себя подозрение в обыкновенном низком тщеславии, непринужденно говоря о своих недостатках, так же как и о своих достоинствах. Из-за видимости искренности в этом есть что-то располагающее; но нетрудно убедиться, что все это только игра и уловка, которая представляет его в еще более отвратительном виде. Он говорит о своих пороках только для того, чтобы поведать о них, а вовсе не для того, чтобы внушить отвращение к ним. Он не считает, что из-за них его надо меньше уважать; он смотрит на них чуть ли не с безразличием и видит в них нечто скорее утонченное, нежели постыдное. Если он их открыто признает, то лишь потому, что они его мало волнуют и он убежден, что от них он не становится ни более низким, ни более презренным человеком. Когда же у него есть опасение, что какой-то порок малость роняет его, он скрывает его более ловко, чем кто-либо другой. Один известный современный автор остроумно замечает по этому поводу¹⁰⁰, что, потрудившись без всякой надобности уведомить нас в двух местах своей книги, что у него был паж — лицо ненужное в доме дворянина с шестью тысячами ливров годового дохода, — он не потрудился рассказать нам и о том, что у него был подъячий, так как он когда-то был советником бордоского парламента. Эта должность, сама по себе весьма почетная, не удовлетворяла его тщеславия, ибо он везде выказывал умонастроение дворянина и рыцаря и чуждость судейской мантии и тяжбам¹⁰¹.

Однако он, уж верно, не утаил бы от нас этого обстоятельства своей жизни, если бы мог выискать какого-нибудь маршала Франции, бывшего в прошлом советником в Бордо. Ведь он охотно сообщил нам, что был

мэром этого города, но лишь после того как уведомил нас, что принял эту должность от господина маршала де Бирона и оставил ее господину маршалу де Матиньону¹⁰².

Но тщеславие — не самая большая беда этого автора. Его писания исполнены столь многочисленных постыдных гнусностей и нечестивых эпикурейских правил, что странно, как это они так долго ходили по рукам, и удивительно, что даже некоторые умные люди не распознали в них отравы.

Чтобы убедиться в его вольнодумстве, не требуется никаких доказательств, помимо самой его манеры говорить о своих пороках. Признавая в нескольких местах, что он участвовал во многих преступных распрях, он, однако же, в других местах заявляет, что ни в чем не раскаивается и что, если бы ему довелось прожить еще одну жизнь, он жил бы так, как прожил. *Что до меня, — говорит он, — то, вообще говоря, я могу хотеть быть другим, могу осуждать себя в целом и не нравиться сам себе и умолять Бога о полном моем преображении и о том, чтобы он простил мне природную слабость. Но все это, по-моему, я могу называть раскаянием не более, чем мое огорчение, что я не ангел и не Катон. Мои поступки по-своему упорядочены и находятся в соответствии с тем, что я есть, и с моими возможностями. Делать лучше я не могу. Раскаянье, в сущности, не распространяется на те вещи, которые нам не по силам. Я никогда не вынашивал в себе чудовищной мысли напаять на голову и тело того, кто, в сущности, уже мертв, — а что иное я представляю собой? — колпак и халат философа и никогда не стремился к тому, чтобы это жалкое рубище осудило и унизило самую яркую, лучшую и продолжительную часть моей жизни. Если бы мне довелось прожить еще одну жизнь, я жил бы так же, как прожил; я не жалею о прошлом и не боюсь будущего¹⁰³.* Ужасные слова, свидетельствующие о полной утрате всякого религиозного чувства, но достойные того, кто говорит в другом месте: *Опустив голову, в полном оцепенении, погружаясь я в смерть, не рассматривая и не узнавая ее, словно в мрачную и немую пучину, которая тотчас смыкается надо мной и сковывает меня неподвижным, беспробудным, бесчувственным сном¹⁰⁴.* И в другом месте: *Каких-нибудь четверть часа страданий, после*

*чего все кончается и не воспоследует никаких новых мук, не стоят того, чтобы к ним особо готовиться*¹⁰⁵.

Хотя это отступление кажется довольно далеким от нашей темы, оно, однако, имеет к ней непосредственное отношение, потому что нет такой книги, которая в большей мере поощряла бы дурную привычку говорить о самом себе, быть занятым самим собой и притязать на то, чтобы тобой были заняты и другие. Это до крайности развращает разум — и в нас самих, так как подобным речам всегда сопутствует тщеславие, и в других, так как эти речи вызывают у них досаду и отвращение. Говорить о себе позволительно только людям исключительной добродетели, которые уже тем, как они это делают, свидетельствуют, что если они предадут гласности свои добрые дела, то лишь для того, чтобы побудить других воздать за это хвалу Богу, или же затем, чтобы их наставить, и если они рассказывают о своих проступках, то лишь для того, чтобы уничижить себя перед людьми и отвратить их от подобных проступков. Но для людей обыкновенных осведомлять других о своих ничтожных преимуществах — нелепое тщеславие, а расписывать свои беспутства, несколько о них не сокрушаясь, — бесстыдство, достойное наказания, ибо крайняя степень закоснения в пороке — не краснеть от него и не испытывать ни смущения, ни раскаяния, а говорить о нем с безразличием, как о любой другой вещи, в чем, собственно, и состоит дух Монтеня.

VII

От злобного и ревнивого прекословия несколько отличается другая настроенность, не столь предосудительная, но порождающая те же ошибки в умозаключениях. Это страсть к спорам, также являющаяся недостатком, который очень вредит уму.

Было бы неверно порицать споры вообще; напротив, можно сказать, что если их правильно вести, нет ничего, что открывало бы большие возможности и для того, чтобы найти истину, и для того, чтобы убедить в ней других. Ум, занятый только исследованием какого-либо предмета, обыкновенно слишком холоден и слишком вял; ему нужен некоторый пыл, оживляющий его и пробуждающий в нем идеи. К тому же именно благодаря раз-

личным возражениям, которые нам приходится выслушивать, мы обычно обнаруживаем, в чем заключаются трудность и неясность, и делаем усилие, чтобы их преодолеть.

Но насколько это упражнение полезно, когда спорят с толком и без всякого пристрастия, настолько же оно и опасно, когда им злоупотребляют и считают делом чести отстоять свое мнение любой ценой, опровергнув мнение других. Подобная настроенность, как ничто другое, способна отдалить нас от истины и ввергнуть в заблуждение. Незаметно для себя мы привыкаем черпать доводы отовсюду и пренебрегать чужими доводами, так как мы постоянно отказываемся их признавать; это постепенно приводит к тому, что для нас уже не остается ничего достоверного и мы смешиваем истину с заблуждением, рассматривая то и другое как одинаково правдоподобное. Поэтому немногие вопросы разрешаются путем спора и очень редко бывает, чтобы два философа пришли к согласию. Мы всегда стараемся возражать и защищаться, потому что боимся не заблуждения, а молчания и считаем, что не так стыдно постоянно заблуждаться, как признавать свои ошибки.

Вот почему, если мы не научились благодаря длительному упражнению хорошо владеть собой, в спорах очень трудно не потерять из виду истину, ибо мало какие действия возбуждают больше страстей. «Каких только пороков они не пробуждают,— говорит один знаменитый автор,— ведь ими почти всегда управляет гнев!»¹⁰⁶ Враждебное чувство вызывают в нас сперва доводы противников, а затем и сами люди. Мы учимся в споре лишь возражать, а так как каждый только возражает и выслушивает возражения, это приводит к тому, что теряется, уничтожается истина. Один из спорщиков устремляется на запад, другой — на восток, оба они теряют из виду самое главное, плутая в дебрях несущественных частных. После часа бурного обсуждения они уже сами не знают, чего ищут: один погрузился на дно, другой залез слишком высоко, третий метнулся на сторону. Тот цепляется за одно какое-нибудь слово или сравнение; этот настолько увлекся своей собственной речью, что не слышит собеседника и отдается лишь ходу своих мыслей, не обращая внимания на ваши. А третий, сознавая свою слабость, всего боится, все отвергает, с самого начала путает

слова и мысли или же в разгаре спора вдруг раздраженно умолкает, напуская на себя горделивое презрение от досады на свое невежество либо из глупой ложной скромности уклоняясь от возражений. Одному важно только нанести удары и все равно, что при этом он открывает свои слабые места. Другой считает каждое свое слово, и они заменяют ему доводы. Один действует только силой своего голоса и легких. Другой делает выводы, противоречащие его же собственным положениям. Этот забывает ваш ум пустословием всяческих предисловий и отступлений в сторону. Тот вооружен лишь бранными словами и ищет любого пустякового предлога, чтобы рассориться и тем самым уклониться от беседы с человеком, с которым он не может тягаться умом». Таковы обычные пороки наших споров, довольно искусно изображенные этим писателем, который, не ведая истинного величия человека, хорошо знал его недостатки. Все это показывает, до какой степени беседы подобного рода могут разстроить ум, если мы не прилагаем стараний к тому, чтобы не только не допускать первыми подобных оплошностей, но и не следовать примеру тех, кто их допускает, и, видя их заблуждения, самим не заблуждаться и не отклоняться от своей цели, — а целью для нас должно быть только прояснение обсуждаемой истины.

VIII

Находятся люди — преимущественно среди тех, кто часто бывает при дворе, — которые, хорошо созная, сколь досадеи и неприятен этот дух противоречия, избирают прямо противоположный путь: они ничего не оспаривают, а одинаково всё хвалят и одобряют. Такая настроенность называется снисходительностью; она более способствует успеху, но столь же неблагоприятна для способности суждения, ибо, как прекословящие принимают за истинное противоположное тому, что им говорят, так снисходительные, кажется, считают истинным все, что слышат, и эта привычка портит сначала их речь, а затем и ум.

Не случайно похвалы сделались столь привычными; их раздают кому попало, и уже неизвестно, что за ними кроется. Нет в «Газете»¹⁰⁷ проповедника, который не принадлежал бы к числу самых красноречивых и не вос-

хищал бы слушателей глубиной своих познаний; всякий, кто умирает, являет собой образец благочестия; самые незначительные авторы могли бы составить целые книги из хвалебных отзывов, полученных ими от друзей. При таком обилии бездумно расточаемых похвал можно только удивляться, что есть люди, столь жадные до восхвалений и так бережно хранящие в памяти все похвалы, какие им воздают.

Эта сумятица в языке не может не породить подобной же сумятицы в уме, и тот, кто привыкает все хвалить, привыкает и все одобрять. Но даже если бы ложь содержалась только в словах, а не в уме, одного этого было бы достаточно, чтобы отвратить от нее тех, кто искренне любит истину.

Нет необходимости бранить все, что мы видим дурного; но хвалить надо лишь то, что поистине достойно похвалы. Иначе у тех, кого хвалят понапрасну, порождаются иллюзии, тех, кто судит об этих людях по таким похвалам, вводит в заблуждение, а тем, кто действительно заслуживает похвал, наносит ущерб, воздавая им такие же хвалы, как и людям, их не заслуживающим; наконец, пустыми похвалами подрывают всякое доверие к языку и затуманивают идеи, обозначаемые словами, так что слова становятся уже не знаками наших суждений и мыслей, а только знаками внешней учтивости по отношению к тем, кого мы хвалим, чем-то вроде поклона, ибо это все, что кроется за обычными похвалами и комплиментами.

IX

Говоря о различных путях, которыми самолюбие ввергает людей в заблуждение или, вернее, укрепляет их в заблуждении и мешает им преодолеть его, не следует забывать тот, который, несомненно, является одним из самых главных и самых обычных. Это желание отстоять какое-то мнение, которого придерживаются не потому, что оно истинно, а по другим соображениям. Когда человек решил защищать свое мнение до конца, он уже не смотрит, истинны или ложны приводимые им доводы, — ему важно одно: могут ли они убедить в том, что он отстаивает. Он прибегает к самым различным доказательствам, и правильным, и ошибочным, чтобы убедить всякого, и подчас

даже высказывает мысли, как ему прекрасно известно, совершенно ложные, только бы достичь своей цели. Вот некоторые примеры.

Разумный человек никогда не заподозрит Монтеня в том, что он верил во все бредни астрологии судеб; но когда они нужны ему, чтобы попусту принижать людей, он считает возможным использовать их в качестве доводов. *Если мы примем в соображение,—* говорит он, *— какую власть имеют эти тела не только над нашей жизнью и судьбой, но даже над нашими наклонностями, которыми они управляют, поддерживая и возбуждая их своими влияниями, как мы можем лишить их души, жизни и разума?*¹⁰⁸

Оспаривает ли он преимущество людей перед животными, выражающееся в словесном общении,— он передает нам вздорные рассказы, пелепость которых известна ему лучше, чем кому-либо другому, и выводит из них еще более вздорные заключения. *Некоторые люди,—* говорит он, *— хвалились, что понимают язык животных, например, Аполлоний Тианский, Меламп, Тиресий, Фалес и другие; и коль скоро, как утверждают космографы, есть народы, которые ставят над собой царем собаку, они должны определенным образом истолковывать ее лай и движения*¹⁰⁹.

На этом основании можно заключить, что, когда Калпгула сделал консулом своего коня, он непременно должен был понимать распоряжения, отдаваемые конем при исполнении этой должности. Но мы бы ошиблись, если бы приписали это неверное заключение самому Монтеню: его замысел состоял не в том, чтобы высказать нечто разумное, а в том, чтобы свалить в одну кучу все, что можно сказать нелестного о людях, что, однако, обнаруживает порок, несовместимый с правильностью ума и искренностью добропорядочного человека.

А кого не возмутит другое умозаключение того же автора, относительно предзнаменований, которые язычнички усматривали в полете птиц и над которыми наиболее мудрые из них смеялись? *Самыми древними и самыми верными из всех тех предсказаний, которые делались в прошлые времена,—* говорит он, *— были предсказания по полету птиц. Есть ли в нас что-либо похожее или столь замечательное? Правильность и закономерность взмахов их крыльев, по которым судят о предстоящих вещах,—*

*эти замечательные действия должны направляться каким-то изумительным способом, ибо приписывать эту выдающуюся способность какому-то естественному велению, не связывая его ни с разумом, ни с пониманием, ни с волей того, кто производит эти движения,— точка зрения, лишенная смысла и очевидно ложная*¹¹⁰.

Не забавно ли, что человек, для которого не существует ничего очевидно истинного или очевидно ложного, в трактате, написанном специально для того, чтобы обосновать пирронизм и сокрушить очевидность и достоверность, всерьез преподносит нам эти бредни как несомненные истины и рассматривает противоположное мнение как очевидно ошибочное? Но он попросту смеется над нами, когда говорит подобные вещи, и непростительно ему потешаться над своими читателями, говоря им то, во что он не верит и во что не может поверить человек, пребывающий в здравом уме.

Он был, без сомнения, таким же хорошим философом, как и Вергилий, который не усматривал у птиц ума, коему можно было бы приписать определенные изменения, наблюдаемые в их движениях в зависимости от состояния воздуха и позволяющие строить предположения о дождливой или ясной погоде, как можно видеть из этих чудесных стихов «Георгик»:

Non equidem credo quia sit divinitus illis
 Ingenium, aut rerum fato prudentia major;
 Verum ubi tempestas et coeli mobilis humor
 Mutavere vias, et Jupiter humidus austris
 Densat erant quae rara modo, et quae densa relaxat;
 Vertuntur species animorum, et pectora motus
 Nunc hos, nunc alios, dum nubila ventus agebat,
 Concipiunt: hinc ille avium concentus in agris,
 Et laetae pecudes et ovantes gutture corvi¹¹¹.

Но в подобные заблуждения мы впадаем по собственной воле, и чтобы их избежать, требуется лишь немного добросовестности. Наиболее же распространенные и наиболее опасные заблуждения — те, которых не сознают, потому что желаннее отстоять определенное мнение затуманивает умственный взор и заставляет человека принимать за истинное все, что служит его цели. Против этого есть только одно средство — полагать своей целью одну лишь истину и разбирать умозаключения с такой тщательностью, чтобы даже заинтересованность в обосновании того или иного мнения не могла ввести нас в обман.

Ложные умозаключения, порождаемые самими предметами

Мы уже отметили, что не следует отделять внутренние причины наших заблуждений от тех, которые связаны с самими предметами и могут быть названы внешними; ведь обманчивый внешний вид предметов не мог бы ввергнуть нас в заблуждение, если бы воля не побуждала ум выносить поспешное суждение, когда он еще недостаточно просветлен.

Но так как воля не может оказывать влияния на разум в вещах совершенно ясных, то очевидно, что темнота самого предмета имеет здесь немаловажное значение, и даже нередко случается, когда страсть, склоняющая к неверным умозаключениям, почти неощутима. Вот почему полезно отдельно рассмотреть те иллюзии, которые порождаются в основном самими вещами,

I

Мнение, будто истина настолько сходна с ложью, а добродетель — с пороком, что их невозможно различить, ложно и нечестиво. Однако справедливо, что чаще всего нам встречается смесь заблуждения и истины, порока и добродетели; совершенства и несовершенства и что эта смесь — один из главных источников наших ложных суждений.

Ведь именно эта смесь вводит нас в заблуждение, когда, видя достоинства людей, нами уважаемых, мы одобряем и их недостатки или, зная недостатки тех, кого мы не уважаем, осуждаем и то, что есть в них хорошего; ибо мы обычно не учитываем, что и самые несовершенные люди несовершенны не во всем и что даже самых добродетельных людей Бог не избавил от несовершенств, которые, будучи проявлениями человеческой слабости, не должны быть ни примером для подражания, ни предметом уважения.

Все дело в том, что мы редко рассматриваем вещи во всех подробностях; мы судим о них по самому сильному своему впечатлению и воспринимаем только то, что нас больше поражает. Так, если в чем-либо рассуждении мы находим много истины, мы не замечаем примешанных к ним заблуждений и, наоборот, если истины сме-

папы с многочисленными заблуждениями, мы обращаем внимание только на заблуждения, ибо сильное берет верх над слабым и наиболее яркое впечатление подавляет то, которое более смутно.

Однако очевидно, что судить подобным образом пель-ва. Не может быть основательной причины отвергать здравый смысл, и истина не становится в меньшей мере истиной оттого, что она смешана с ложью: она никогда не принадлежит людям, хотя и высказывается людьми. И следовательно, если люди за свою ложь заслуживают осуждения, то истины, которые они высказывают, осуждаться не должны.

Поэтому справедливость и разум требуют, чтобы везде, где смешаны благо и зло, между ними проводили различие; в таком разумном разделении в особенности проявляется правильность ума. Именно благодаря этому отцы церкви почерпнули из книг язычников прекрасные мысли относительно прав и святой Августин не затруднился позаимствовать у еретика-догматиста семь правил для толкования Писания.

Разум обязывает нас отделять благо от зла всегда, когда это можно сделать; но когда у нас нет времени тщательно разбирать, что есть в вещах хорошего и дурного, в таких случаях надо давать им то имя, какого они заслуживают в зависимости от наиболее значительной их части. Так, следует говорить, что некто хороший философ, если он обычно рассуждает правильно, и что книга хорошая, если в ней гораздо больше хорошего, чем дурного.

Но люди часто ошибаются и в этих общих суждениях; они часто ценят и хулят вещи по тому, что в них менее значительно, ибо по недостатку света [разума] они не улавливают, что является главным, если это не самое осязаемое. Например, если люди, искусные в живописи, гораздо больше ценят рисунок, нежели сочетание цветов или тонкость кисти, то на людей несведущих большее впечатление производит картина с живыми и яркими красками, нежели более мрачная, но великолепная по рисунку.

Однако надо признать, что в искусствах ложные суждения не так уж часты, потому что те, кто ничего в них не смыслит, охотнее полагаются на мнения знатоков; зато они нередки в тех вопросах, которые доступны всем

и в которых каждый считает себя судьей, — таких, как, например, вопросы красноречия.

К примеру, проповедника называют красноречивым, если он строит правильные периоды и не произносит неподходящих слов. На этом основании господин де Вожла¹¹² говорит в одном месте, что неподходящее слово вредит проповеднику или адвокату больше, чем неправильное умозаключение. Надо думать, он приводит здесь просто истину факта, а не мнение, с которым он согласен. Действительно, находятся люди, именно так и рассуждающие. Однако нет ничего более неразумного, чем такие суждения, ибо чистота языка и количество фигур в красноречии — то же, что цвет в живописи, иными словами, это только пизший, самый вещественный элемент. Суть же красноречия состоит в том, чтобы ясно мыслить вещи и выражать их так, чтобы донести до ума слушателей живой и яркий образ, представляющий не только вещи сами по себе, но и чувства, которые испытывают, когда их мыслят. А на это способны и люди, не особенно строгие в языке и допускающие погрешности в ритмическом построении периодов. Более того, это редко удается тем, кто чересчур заботится о словах и прикрасах, потому что, превращаясь в цель, они отвлекают людей от самих предметов и притупляют их мысли; так художники отмечают, что те, кто достиг совершенства в цвете, обычно не отличаются в рисунке, ибо ум не способен на такое двойное прилежание и одно идет в ущерб другому.

В общем можно сказать, что люди оценивают вещи в основном по наружности, так как мало кто постигает глубину и суть. Обо всем судят по тому, что бросается в глаза, и горе тем, кто не обладает располагающими манерами! Пусть вы сведущи, умны, основательны в суждениях — если вы не бойки на язык и не умеете ответить на комплимент, вы должны знать, что люди никогда не будут оказывать вам подобного уважения и что вам предпочтут множество ничтожных умов. Невелика беда — пользоваться той славой, какой заслуживаешь, но большое зло — следовать подобным ложным суждениям и смотреть на вещи только с внешней стороны; этого надо старательно избегать.

II

К тому, что вводит нас в обман ложным блеском, мешающим нам распознать заблуждение, можно с полным основанием отнести известного рода папыщепное и выпреннее красноречие, называемое у Цицерона *abundantem sonantibus verbis uberibusque sententiis*¹¹³. Ибо удивительно, как неуловимо вкрадывается ложное умозаключение в период, поглощающий слух, или фигуру, которая поражает нас и отвлекает наше внимание.

Эти прикрасы не только отводят нам глаза от лжи, примешивающейся в речь, но и незаметно подталкивают к ней, потому что она часто необходима для правильности периода или фигуры. Если мы слышим, например, как кто-то начинает длинную градацию или многочленное противопоставление, мы должны быть настороже, поскольку маловероятно, что он кончит предложение, не сказав истину, чтобы приспособить ее к фигуре. Обычно оратор располагает истиной, как располагают строительным камнем или слитком для статуй: он ее обтесывает, делает длиннее или короче, придает ей новый вид, смотря по тому, что ему нужно, чтобы втиснуть ее в ту ничемную словесную поделку, которую он хочет изготовить.

Сколько ложных мыслей породило желание блеснуть остроумием! Сколько людей заставила лгать рифма! Сколько глупостей написали иные итальянские авторы из желания показать, что они пользуются только теми словами, которые употреблял Цицерон, и так называемой чистой латынью! Кто не рассмеялся бы, услышав слова Бембо¹¹⁴, что папа был избран по милости бессмертных богов, *Deorum immortalium beneficiis*? Некоторые поэты даже воображают, будто в поэзии надо непременно упоминать языческие божества, а один немецкий поэт — хороший стихотворец, но нерассудительный писатель, — которого Франческо Пико делла Мирандола¹¹⁵ справедливо упрекал в том, что он ввел в поэму, в коей изображает войны одних христиан с другими, все языческие божества и перемешал Аполлона, Диану, Меркурия с папой, избирателями¹¹⁶ и императором, — этот поэт утверждает, что иначе он не был бы поэтом, и в доказательство приводит тот странный довод, что стихи Геснода, Гомера, Вергилия изобилуют именами этих богов и вы-

мыслями о них, из чего он заключает, что ему позволительно делать то же.

Подобные ошибочные умозаключения часто незаметны для тех, кто их строит, и вводят их в обман. Они обольщаются звуком своих слов, их ослепляет блеск придуманных ими фигур; выпреенность иных слов неприметно для них самих склоняет их к мыслям столь неосновательным, что они, без сомнения, отвергли бы их, если бы хоть немного задумались.

К примеру, одному современному автору, вероятно, ласкало слух имя весталки, что и побудило его сказать одной девице, стыдившейся своего знания латыни, что она не должна краснеть, говоря на языке, на котором говорили весталки. Если бы он обдумал свои слова, он бы увидел, что этой девице с таким же основанием можно было бы сказать, что она должна краснеть, говоря на языке, на котором когда-то говорили римские куртизанки, кои были гораздо многочисленнее весталок, или что она должна краснеть, говоря на ином языке, нежели язык своей страны, ибо древние весталки говорили только на своем родном языке. Все эти ничего не стоящие умозаключения ничуть не уступают умозаключению нашего автора; истина же в том, что ссылка на весталок ничего не дает ни для оправдания, ни для осуждения девушек, изучающих латинский язык.

Ложные умозаключения такого рода, столь часто встречающиеся в сочинениях тех авторов, которые больше всех стараются быть красноречивыми, показывают, насколько необходимо большинству тех, кто говорит или пишет, усвоить замечательное правило: *Нет ничего прекрасного, помимо того, что истинно*; это изгнало бы из их речей множество пустых прикрас и ложных мыслей. Правда, такая строгость делает слог более сухим и не столь пышным, но зато она оживляет его и делает более серьезным, более ясным и более достойным добродетельного человека. Впечатление от подобного слога гораздо сильнее и сохраняется значительно дольше, между тем как впечатление, производимое этими столь согласованными периодами, так поверхностно, что почти сразу же рассеивается.

III

Весьма свойственная людям ошибка — поверхностно судить о поступках и намерениях других, и совершают ее только в силу неправильного умозаключения, когда, не имея ясного представления обо всех причинах, способных вызвать некоторое действие, это действие относят к какой-то одной причине, хотя оно может быть вызвано и другими причинами, или же предполагают, что причина, которая по стечению обстоятельств вызвала определенное действие в одном случае, должна вызывать его во всех случаях.

Ученый придерживается того же мнения, что и еретик, в вопросе, далеком от религиозных споров, — злобно настроенный противник выведет отсюда заключение, что он тяготеет к еретикам; но его заключение будет безосновательным и внушенным злобой, потому что к такому мнению этого ученого, возможно, склопят разум и истина.

Писатель резко выступает против какого-то мнения, которое он считает опасным. На этом основании его обвинят в ненависти и враждебности по отношению к тем, кто его высказал, но это обвинение будет несправедливым и безосновательным: ведь резкость может идти не только от ненависти к личностям, но и от рвения к истине.

Человек находится в приятельских отношениях со злодеем; стало быть, заключают отсюда, он связан с ним общими интересами и является соучастником его преступлений. Такой вывод отсюда вовсе не следует: быть может, он о них не знал и, возможно, не принимал в них никакого участия.

Кто-то не отдает дань вежливости тем, кому ее подобает отдавать. Про него говорят, что он гордец и ведет себя вызывающе, но это, быть может, всего лишь певничательность или просто забывчивость.

Все эти факты не являются достоверными знаками, т. е. они могут означать разные вещи, и когда подобный знак связывают с чем-то определенным, не имея для этого достаточных оснований, тем самым выносят бездоказательное суждение. Молчание иногда служит признаком скромности и понятливости, а иногда — глупости. Медлительность иногда говорит о тугодумии, а иногда свидетельствует об осторожности. Перемена во взглядах

иногда признак непостоянства, иногда — искренности. Поэтому приписывать человеку непостоянство только из-за того, что он изменил свое мнение, — значит делать неверное умозаключение, так как у него, возможно, было основание его изменить.

IV

Одним из главных источников ошибочных умозаключений является ложная индукция, посредством которой из какого-то частного опыта выводят общие положения. Людям требуется не более трех-четырех примеров, чтобы извлечь из них максимум или общее место, которыми они в дальнейшем пользуются как началами, чтобы выносить суждения о чем угодно.

Есть множество болезней, скрытых от самых искусных врачей, и лекарства часто не помогают — умы, склонные к крайностям, заключают отсюда, что врачебное искусство совершенно бесполезно и что это ремесло шарлатанов.

Есть легкомысленные и распутные женщины — для ревнивцев этого достаточно, чтобы беспричинно подозревать даже самых добропорядочных из них, а бесстыдные писатели из-за этого порочат всех женщин вообще.

Часто можно встретить людей, скрывающих большие пороки под маской благочестия, — вольнодумцы заключают отсюда, что всякое благочестие не более как притворство.

Есть вещи темные и сокрытые, и люди порой глубоко заблуждаются. Все темно и недостоверно, говорят древние и новые пирронисты, мы не можем достоверно знать истинность чего бы то ни было.

В некоторых поступках людей сказывается непостоянство — этого достаточно, чтобы превратить непостоянство в общее место, распространив его на всех людей без изъятия. *Разум*, — говорят пирронисты, — *настолько скуден и настолько слеп, что для него нет ничего достаточно ясно и простого; что легкое, что трудное — для него все равно, и природа в общем не признает его юрисдикции*¹¹⁷. *Мы думаем о том, чего мы хотим, лишь в тот момент, когда мы этого хотим*¹¹⁸; *в наших желаниях никогда нет свободы, нет ничего безусловного, ничего постоянного*¹¹⁹.

Большинство людей способно описать недостатки и достоинства других только в преувеличенном виде и пользуясь одними только общими предложениями. Основываясь на нескольких поступках, заключают о привычке; три-четыре ошибки превращают в обыкновенные; то, что происходит раз в месяц или раз в год, происходит, если послушать людей, каждодневно, ежечасно, ежеминутно — так мало они заботятся о том, чтобы в своих словах не погрешить против истины и справедливости.

V

Часто осуждаемая ошибка и несправедливость, которой, однако, мало кому удается избежать, — судить о принятых решениях по происшедшим вслед за тем событиям и возлагать на людей, принявших благоразумное решение сообразно обстоятельствам, им известным, вину за все зло, впоследствии за этим или по чистой случайности, или из-за чьих-то козлей, расстроивших их планы, или по каким-либо другим причинам, коих невозможно было предвидеть. Желая быть и мудрыми, и счастливыми, люди не делают различия между счастливым и мудрым, между несчастным и виновным. Это различие кажется им слишком тонким. Они изобретательны по части выискивания ошибок, которые, по их мнению, повлекли за собой пагубные последствия, и как астрологи, зная о каком-то происшествии, непременно найдут положение звезд, послужившее его причиной, точно так же всегда находят, что те, на кого обрушились невзгоды и несчастья, заслужили их за свое неблагоразумие. «Он не добился успеха, значит, он неправ». Так рассуждают в наши дни и рассуждали во все времена, ибо в суждениях людей всегда было мало справедливости. Не зная истинных причин вещей, они придумывают их в зависимости от последующих событий, похвально отзываясь о тех, кто достиг успеха, и осуждая тех, кто не преуспел.

VI

Но самые частые ложные умозаключения — те, которые делают, когда смело судят об истине вещей, основываясь на авторитете, недостаточном, чтобы нас убедить, или выносят суждение о сути на основании манеры. Пер-

вое мы назовем софизмом авторитета, второе — софизмом манеры.

Чтобы уяснить, насколько они распространены, надо только принять во внимание, что большинство людей склоняется к тому или иному мнению не в силу основательных и существенных доводов, заставляющих признать истинность этого мнения, а исходя из каких-то внешних, не имеющих отношения к делу признаков, которые сопутствуют или считаются у них сопутствующими скорее истине, нежели лжи.

Дело в том, что внутренняя истина вещей нередко скрыта, а человеческий ум обыкновенно слаб и непросветлен, полон тумана и ложного света, тогда как эти внешние признаки ясны и очевидны. Таким образом, поскольку людей привлекает более легкое, они почти всегда принимают сторону тех, в ком они находят подобные внешние признаки, которые легко заметить.

Эти признаки нетрудно свести к двум главным: авторитет того, кто выдвигает какое-либо положение, и манера, в какой оно выдвигается, — два настолько сильных средства убеждения, что лишь редкий ум способен перед ними устоять.

Поэтому Бог, желая, чтобы достоверное познание таинств веры могло быть достигнуто и самыми простодушными из верующих, по благодати своей сообразовался со слабостью человеческого ума: он не поставил это знание в зависимость от подробного разбора всех положений вероучения, но дал нам в качестве надежного критерия истинности авторитет выдвигающей их вселенской церкви, который, представляя собой нечто ясное и очевидное, избавляет умы от всех затруднений, к коим неизбежно приводят частные споры относительно этих таинств.

Таким образом, в том, что касается веры, авторитет вселенской церкви является безусловно решающим, и она никак не может быть субъектом заблуждения; напротив, люди впадают в заблуждение, лишь когда они пренебрегают ее авторитетом и отказываются ему подчиниться.

В вопросах религии убедительные доказательства черпают также из того, в какой форме выдвигаются те или иные положения. Так, например, в разные века истории церкви, и особенно в нынешний век, можно было видеть людей, которые пытались посадить свои мнения огнем

п мечом, людей, вооруженных против церкви схизмой, а против светских властей возбуждающих мятежи; можно было видеть, как лица без подлинного призвания, беспособные творить чудеса, без каких-либо признаков благочестия и, скорее, с явными признаками разпузданности, намеревались преобразить веру и церковное благочиние. Столь преступная форма была более чем достаточна для того, чтобы их мнения отверг любой здравомыслящий человек и чтобы даже самые необразованные люди отказались их слушать.

Но когда речь идет о вещах, познание которых не является безусловно необходимым и которые Бог предоставил разуму каждого в отдельности, авторитет и манера не столь важны, и передко они склоняют людей к суждениям, противным истине.

Мы не собираемся давать здесь какле-либо правила и устанавливать точные границы уважения, какое следует оказывать авторитету в делах человеческих; отметим лишь некоторые грубые ошибки, допускаемые в этом отношении.

Мы часто смотрим только на число свидетельствующих, не задаваясь вопросом, говорит ли их многочисленность о том, что они пашли истину; а ведь это неразумно. Ибо, как справедливо заметил один современный автор, в трудных вопросах, которые каждый должен исследовать сам, истина вероятнее всего будет открыта одним, а не многими¹²⁰. Следовательно, нельзя рассуждать таким образом: «Этого мнения придерживалось большинство философов, значит, оно самое верное».

Людей часто убеждают некоторые качества, никак не связанные с истиной вещей, о которых идет речь. Например, есть немало таких, кто слепо верит самым пожилым и опытным людям в том, что не зависит ни от возраста, ни от опыта, но лишь от света ума.

Благочестие, мудрость, умеренность — качества, без сомнения, в высшей степени ценные, и они должны создавать большой авторитет тем, кто ими обладает, во всем, что зависит от благочестия, чистосердечия и даже от света Божия, который Бог, вероятно, в большей мере дарует тем, кто служит ему более безупречно. Но есть много такого, что зависит только от человеческого света, от человеческого опыта и человеческой пропнцательности, и в этом люди, имеющие превосходство в уме и знаниях,

заслуживают большего доверия, чем другие. Однако нередко получается наоборот, ибо многие считают, что вернее следовать в этих вещах мнению людей добропорядочных.

Объясняется это отчасти тем, что умственное превосходство не так явственно, как внешняя порядочность, которую мы видим в благочестивых людях, отчасти же тем, что люди не любят проводить различия: различение их затрудняет, им нужно все или ничего. Если они по какой-то причине испытывают к человеку доверие, они верят ему во всем; если к кому-то у них доверия нет, они ни в чем ему не верят; они любят короткие, решительные и ближайšie пути. Но подобная настроенность, хотя она свойственна очень многим, противна разуму, который подсказывает нам, что одним и тем же людям надо верить не во всем, поскольку не во всем они превосходят других, и что нельзя умозаключать таким образом: «Этот человек степенный, значит, он умен и сведущ во всех вопросах».

VII

Правда, если есть извинительные заблуждения, то это такие, в которые впадают, полагаясь больше, чем следует, на мнение тех, кого считают добропорядочными людьми. Но существует иллюзия гораздо более нелепая и, однако, весьма распространенная, а именно: верить, что человек говорит истину, потому что он знатен, богат или облечен савом.

Не то чтобы кто-нибудь сознательно делал такие умозаключения: «У него сто тысяч ливров годового дохода, следовательно, он прав; он знатного происхождения, следовательно, надо верить, что он говорит истину; это человек небогатый, следовательно, он неправ», но все же в умах большинства людей происходит нечто подобное и эти неявные умозаключения незаметно для них берут власть над их суждениями.

Одни и те же слова, произнесенные знатной особой и человеком незначительным, скорее всего одобряют в устах этой знатной особы, но даже не соизволят выслушать из уст человека низкого происхождения. Об этой настроенности людей можно прочесть в Писании: она прекрасно изображена в Книге Екклесиаста. «Если гово-

рит богатый,— сказано там,— все умолкают, и слова его превозносят до небес; если говорит бедный, спрашивают: „Кто это?“». *Dives locutus est, et omnes tacuerunt, et verbum illius usque ad nubes perducent; pauper locutus est, et dicunt: Quis est hic?*¹²¹

Несомненно, что одобрение слов и поступков знатных людей во многом объясняется угодливостью и лестью и что они часто вызывают одобрение также благодаря известному внешнему изяществу и благородному, непринужденному и естественному поведению, порой почти неподражаемому для людей низкого происхождения. Но несомненно и то, что многие одобряют все, что делают и говорят вельможи, из внутренней приниженности своего ума, склоняющегося перед знатностью и не обладающего достаточно твердым взглядом, чтобы выдержать ее блеск, и что внешнее великолепие, которым они окружены, всегда внушает определенное уважение и производит некоторое впечатление даже на самых устойчивых к соблазнам людей.

Причина такого обмана кроется в испорченности человеческой души: испытывая жгучую страсть к почестям и наслаждениям, люди, естественно, высоко ценят богатство и вообще все, что доставляет эти почести и наслаждения. Из-за любви ко всем этим вещам, имеющим для них большую цену, тех, кто ими обладает, они почитают счастливыми и поэтому ставят их выше себя, взирая на них как на людей выдающихся и благородных. Привычка смотреть на них с почтением незаметно переносится с их состояния на самый их ум. Люди редко делают что-либо наполовину; и вот их уже наделяют душою столь же высокой, как и занимаемое ими положение, и их мнение признают неоспоримым. В этом причина доверия, которое им обычно оказывают в делах.

Но еще сильнее эта иллюзия в самих вельможах. Они не забываются о том, чтобы исправить впечатление, какое на них производит их состояние. Среди них мало таких, которые не использовали бы в качестве довода свое положение и богатства и не считали бы, что их мнения должны одерживать верх над мнениями нижестоящих. Они не выносят, когда люди, на которых они смотрят с презрением, выказывают не меньше здравого смысла и ума, чем они сами, и потому они так нетерпимы к малейшим возражениям.

Все это происходит из того же самого источника, а именно из ложных идей касательно своей знатности, благородства и богатства. Вместо того чтобы рассматривать их как нечто постороннее по отношению к своему бытию и не мешающее им быть совершенно равными прочим людям в отношении души и тела и обладать рассудком столь же слабым и столь же подверженным заблуждению, как и у всех остальных, они, так сказать, включают в свою сущность все эти качества — «знатный», «благородный», «богатый», «хозяин», «господин», «государь»; они прибавляют их к своей идее о себе самих и сами не представляют себя иначе, как со всеми своими титулами, во всем своем великолении и со всей своею свитой.

Они с детства привыкают смотреть на себя как на пекую особенную породу людей; их воображение никогда не смешивает их со всей толпой рода человеческого; в собственных глазах они всегда графы и герцоги и никогда — просто люди. Так они кроют себе душу и разум по меркам своего состояния, воображая, будто они настолько же выше других по уму, как и по своему положению и богатству.

Ограниченность человеческого ума такова, что решительно все служит человеку для того, чтобы сделать более величественной ту идею, какую он составил о себе самом. Если у кого-то красивый дом, пышные одежды, густая борода, он уже мнит себя более одаренным; посмотреть на него, так он больше уважает себя сидящим верхом на лошади или усевшимся в карету, нежели пешим. Нетрудно убедить всех, что нет ничего смешотворнее подобных суждений, но очень трудно оберечься от подспудного впечатления, которое все эти внешние атрибуты производят на ум. Мы можем лишь, насколько это в наших силах, приучить себя не придавать никакого веса всем тем качествам, которые не могут способствовать отысканию истины, а тем, которые этому способствуют, придавать вес лишь постольку, поскольку они служат этому на деле. Возраст, знания, опыт, ум, сообразительность, скромность, пунктуальность, трудолюбие помогают отысканию сокровенных истин, и, таким образом, эти качества заслуживают того, чтобы на них обращали внимание. Однако их следует тщательно взвешивать и затем сопоставлять с доводами против. Ибо из каждого из них

в отдельности нельзя заключить ничего определенного, поскольку известны совершенно ложные мнения, с которыми были согласны люди очень умные и обладавшие многими из этих качеств.

VIII

В искаженных представлениях, порождаемых манерой, есть нечто еще более обманчивое. Люди обычно склонны считать, что человек прав, когда он говорит с изяществом, с легкостью, чинно, сдержанно, мягко, и наоборот, они думают, что человек заблуждается, если у него неприятная манера говорить или если он обнаруживает горячность, озлобленность, самомнение в своих словах и поступках.

Однако, если судить о сути вещей только по этим внешним, бросающимся в глаза манерам, не избежать частых ошибок. Ведь есть люди, которые чинно и скромно говорят глупости; иные же, напротив, и вспыльчивы, и охвачены какой-то страстью, которая написана у них на лице или проявляется в их словах, а истина все же на их стороне. Есть люди весьма посредственного и очень поверхностного ума, которые, будучи воспитаны при дворе, где искусство правиться изучают и применяют лучше, чем где бы то ни было, имеют самые приятные манеры, позволяющие им беспрепятственно высказывать много ложных суждений. И наоборот, есть такие, кто, не умея себя держать, обладает, в сущности, большим, глубоким умом. Одни говорят лучше, чем думают, другие думают лучше, чем говорят. Таким образом, разум требует, чтобы те, кто на это способен, не судили об уме по внешним признакам и, несмотря ни на что, признавали истину не только тогда, когда она высказана человеком с неподобающими и неприятными манерами, но даже и тогда, когда к ней примешано много ложного, ибо один и тот же человек может говорить то истину, то ложь, быть прав в одном и неправ в другом.

Итак, эти две стороны надо рассматривать по отдельности, т. е. надо судить о манере по манере, о существе — по существу, а не заключать о существе по манере и о манере — по существу. Человек неправ, поскольку он дает волю гневу, но прав, поскольку он говорит истину, и наоборот, другой человек прав, говоря рассудитель-

но и учтиво, но неправ, поскольку он высказывает ложные мысли.

Но так же как разумно следить за тем, чтобы не заключать, что мысль истинна или ложна, коль скоро она высказана таким-то или таким-то образом, разумно и то, чтобы желающие убедить других в какой-либо истине, которую они признали, учились облекать ее благоприятными манерами, располагающими слушателей к тому, чтобы принять ее, и избегать отталкивающих манер, способных только отвлечь от нее людей.

Они должны помнить, что, если надо убедить в чем-либо окружающих, мало быть правым и что большое зло — быть правым и не обладать всем необходимым для того, чтобы заставить других признать свою правоту.

Если они по-настоящему уважают истину, они не должны ее порочить, пятная ложью и обманом, и если они искренне любят ее, они не должны вызывать у людей чувство враждебности и отвращения к ней, высказывая ее в неподобающей манере. Это главнейшее предписание риторики, которое тем более полезно, что оно относится не только к словам, но и к самой душе. Ибо, хотя это разные вещи — быть неправым в способе выражения и быть неправым по существу, однако погрешности в манере часто являются более грубыми и более серьезными, чем ошибки, касающиеся существа вопроса.

Действительно, надменность, самоуверенность, язвительность, упрямство, вспыльчивость в манерах всегда связаны с некоей болезнью духа, которая нередко более серьезна, чем недостаток понятливости и света [разума], порицаемый в других. Можно даже сказать, что, когда люди стараются убедить таким образом, это всегда неоправданно. Конечно же, в порядке вещей всецело отдаваться истине, когда мы ее познаём, но несправедливо требовать от других, чтобы они считали истинными все наши мнения и не признавали иных авторитетов, кроме нас самих. Однако именно это и делают, когда высказывают истину в неподобающей манере. Ибо тон речи обычно доходит до ума прежде всяких доводов, потому что ум улавливает его скорее, чем уясняет основательность доказательств, которых часто и вовсе не понимают. Но тон речи, воспринимаемый прежде доказательств, выражает лишь тот авторитет, какой приписывает себе говорящий. Если он говорит язвительно и властно, это не

может не отталкивать других, поскольку у них создается впечатление, что он хочет завоевать посредством авторитета и своего рода тирании то, чего следует добиваться только убеждением и разумом.

Еще более неоправданно, если с такими неподобающими манерами оспаривают общепринятые мнения; ибо довод одного человека, разумеется, может быть убедительнее довода многих, когда он верен, но отдельный человек никогда не должен притязать на то, чтобы его авторитет возобладал над авторитетом всех остальных.

Итак, не только скромность и благоразумие, но и сама справедливость обязывает принимать смиренный вид, когда оспаривают устоявшиеся мнения или ниспровергают признанный авторитет. Иначе невозможно избежать неоправданного противопоставления авторитета отдельного человека или авторитету общественного мнения, или большему, или более утвердившемуся авторитету. Никакая сдержанность не будет чрезмерной, когда посягают на общепринятое мнение или давно обретенную веру. Это настолько справедливо, что святой Августин распространял это даже на истины религии. Он преподавал всем тем, кто призван наставлять других, следующее прекрасное правило.

Вот каким образом, — говорит он, — мудрые и благочестивые католики излагают то, что они должны изложить другим. Если это истины признанные и получившие одобрение, они высказывают их уверенно, не выражая ни малейшего сомнения и со всем сладкоречием, на какое они только способны. Но если это непривычные истины, то, хотя бы они были в них совершенно уверены, они высказывают их скорее в виде догадок или же вопросов для размышления, нежели в виде догм и готовых решений, дабы примениться к слабости своих слушателей¹²². Если же какая-либо истина столь возвышенна, что превосходит силы тех, к кому они обращают свою речь, они предпочитают оставить ее до поры при себе, чтобы дать им возможность дорасти до нее и стать способными ее воспринять, нежели открывать им эту истину, невзирая на то что в таком состоянии слабости она была бы для них только в тягость.

ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ ЛОГИКИ

О МЕТОДЕ

Нам остается изложить последнюю часть логики, касающуюся метода, — без сомнения, одну из самых полезных и самых важных. Мы сочли необходимым добавить сюда то, что касается доказательства, поскольку доказательство обычно состоит не из одного аргумента, а из ряда умозаключений, посредством которых неопровержимо доказывают какую-либо истину, и чтобы убедительно доказывать, немного пользы знать правила силлогизмов, нарушаемые людьми лишь в редких случаях, но очень важно правильно располагать мысли, пользуясь теми, которые ясны и очевидны, дабы постичь то, что казалось самым недоступным.

А так как цель доказательства — знание, сначала мы будем вести речь о знании.

Глава I

О ЗНАНИИ: ЧТО ОНО СУЩЕСТВУЕТ;
ЧТО ПОЗНАВАЕМОЕ УМОМ БОЛЕЕ ДОСТОВЕРНО,
ЧЕМ ПОЗНАВАЕМОЕ ЧУВСТВАМИ;
ЧТО ЕСТЬ ВЕЩИ, КОТОРЫЕ НЕСПОСОБЕН
ПОЗНАТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ УМ.
О ТОМ, КАКУЮ ПОЛЬЗУ МОЖНО ИЗВЛЕЧЬ
ИЗ ЭТОГО НЕПРЕОДОЛИМОГО НЕЗНАНИЯ

Если при рассмотрении какой-либо максимы ее истинность познается из нее самой благодаря ее очевидности, которая убеждает нас без всяких доводов, то такой вид познания называется умозрением (intelligence). Так мы познаем первоначала.

Но если максима сама по себе нас не убеждает, тогда, чтобы ее принять, нам нужно какое-то другое основание, и это или авторитет, или довод разума. Если ум принимает то, что ему представлено, под влиянием авторитета, это называется верой. Если ум внимает какому-либо доводу, этот довод может еще не породить полного

убеждения, а оставлять некоторое сомнение, и такое согласие ума, сопровождаемое сомнением, есть мнение.

Когда же довод полностью убеждает нас, он, возможно, только кажется нам ясным вследствие невнимательности и порождаемое им убеждение является заблуждением, если он в действительности ложен, или по крайней мере поспешным суждением, если он сам по себе верен, но у нас не было достаточного основания считать его истинным.

А если это не кажущийся, а веский и истинный довод, что распознается по более пристальному вниманию, по более твердой уверенности, по качеству ясности — более живой и убедительной (*révétrante*), тогда убеждение, порождаемое этим доводом, называется знанием (*science*). Относительно знания ставится ряд вопросов.

Первый вопрос: существует ли оно вообще, т. е. есть ли у нас познания, имеющие ясные и достоверные основания, или, в общем, есть ли у нас ясные и достоверные познания? Этот вопрос касается как умозрения, так и знания.

Находились философы, которые это отрицали и даже строили на таком фундаменте всю свою философию. Одни из них довольствовались тем, что отрицали достоверность, допуская вероятность, — это философы Новой Академии, другие же, а именно пирронисты, отрицали даже вероятность, утверждая, что все одинаково темно и недостоверно.

Однако в действительности все эти мнения, наделавшие столько шуму, существовали только в речах, в спорах и в сочинениях, и ни один человек по-настоящему так не думал. То были игры и забавы людей праздных и склонных к выдумкам, а не глубокие убеждения, которыми бы они руководствовались. Поэтому лучший способ изобличить подобных философов заключался в том, чтобы воззвать к их совести и чистосердечию и спросить у них после всех тех рассуждений, коими они силились доказать, будто невозможно отличить сон от бодрствования, безумие от здравого смысла, — не убеждены ли они, вопреки всем своим доводам, в том, что они не спят и пребывают в здравом уме, — и будь в них хоть капля искренности, они оставили бы все свои пустые ухищрения и чистосердечно признались бы, что при всем желании они не могут заставить себя думать иначе.

А если бы нашелся человек, который мог бы усомниться в том, что он не спит, или в том, что он не сошел с ума, или даже мог бы подумать, что существование любого внешнего объекта недостоверно, что сомнительно, существует ли Солнце, Луна, материя, — то, как говорит святой Августин, никто по крайней мере не может сомневаться в том, что он есть, что он мыслит, что он живет¹; ибо, спит ли он или бодрствует, пребывает ли он в здравом уме или помешан, заблуждается или нет, — поскольку он мыслит, достоверно по крайней мере то, что он есть и что он живет, так как невозможно отделить бытие и жизнь от мышления и представить себе, что мыслящее не существует и не живет. Исходя из этого ясного, достоверного и не вызывающего сомнений знания, можно положить за правило считать истинными все мысли, которые мы найдем столь же ясными, какой представляется нам данная истина.

Невозможно также сомневаться в своих восприятиях, рассматриваемых в отвлечении от их объекта. Существуют ли Солнце и Земля или нет, я полагаю, что вижу их, и это для меня достоверно. Для меня достоверно: я сомневаюсь, когда я сомневаюсь; я думаю, что вижу, когда я думаю, что вижу; я думаю, что слышу, когда я думаю, что слышу, и т. д. Таким образом, замыкаясь в пределах своего ума и рассматривая то, что в нем происходит, мы найдем здесь множество ясных знаний, в коих невозможно сомневаться.

Это замечание может послужить к решению другого вопроса, поставленного относительно знания: что достовернее — познаваемое одним лишь умом или познаваемое чувствами? Из сказанного выше ясно, что мы больше уверены в тех своих восприятиях и идеях, которые мы приобретаем посредством размышления, нежели во всем воспринимаемом чувствами. Можно даже сказать, что, хотя чувства и не всегда обманывают нас в том, что они нам сообщают, наша уверенность, что они нас не обманывают, исходит все же не от чувств, а от размышления, благодаря которому мы распознаем, когда мы должны и когда не должны верить чувствам.

Поэтому надо признать правоту святого Августина, утверждавшего вслед за Платоном, что суждение об истине и критерий, позволяющий ее распознать, относятся не к чувствам, а к уму: *Non est iudicium veritatis in sen-*

sibus²; что та достоверность, какую нам могут доставить чувства, простирается не далеко и в отношении многих вещей, известных нам, как мы полагаем, из чувств, нельзя утверждать, что мы в них полностью уверены.

Например, из чувств можно узнать, что одно тело больше другого, но нельзя достоверно узнать, какова истинная и естественная величина каждого тела. Чтобы уяснить это, надо только принять во внимание, что если бы все мы смотрели на внешние предметы сквозь увеличительные очки, то мы, безусловно, воображали бы тела и все размеры тел такими, какими они представлялись бы нам сквозь эти очки. Но ведь наши глаза — те же очки, и мы точно не знаем, не искажают ли они, уменьшая или увеличивая, видимые нами предметы и не получается ли так, что искусственные очки, которые, как мы думаем, уменьшают их или увеличивают, наоборот, восстанавливают их истинную величину. Следовательно, мы не знаем с достоверностью безотносительной и естественной величины каждого тела.

Равным образом мы не знаем, видим ли мы тела такими же по величине, какими их видят другие люди, ибо хотя два человека, измеряющие их, сходятся в том, что какое-то тело имеет, например, величину пять футов, однако то, что подразумевает под «футом» один, возможно, не совпадает с тем, что понимает другой. Каждый понимает то, что ему сообщают его глаза, и может быть, одному человеку глаза сообщают не то, что видят глаза других людей, поскольку это очки, сделанные по-разному.

Однако это расхождение, по всей вероятности, не велико, потому что в строении глаза не видно различий, которые могли бы вызвать значительную разницу в восприятии. Притом же, хотя наши глаза представляют собой очки, но это очки, сделанные рукою Божией, и, таким образом, у нас есть основание полагать, что они дают неверную картину действительности только тогда, когда в них есть какой-то изъян, который искажает или скрадывает естественный облик вещей.

Как бы то ни было, если мы не можем с полной достоверностью судить о величине предметов, то в этом вряд ли есть необходимость и отсюда никоим образом нельзя заключать о недостоверности всех других показаний чувств; ибо если, как я сказал, я точно не знаю,

какова безотносительная и естественная величина слона, то я все же знаю, что он больше лошади и меньше кита, и для жизни этого достаточно.

Итак, достоверность и недостоверность есть и в уме, и в чувствах, и было бы одинаково ошибочным считать все достоверным или отрицать всякую достоверность.

Напротив того, следуя разуму, мы должны признать, что существует три рода вещей.

Одни можно познать ясно и достоверно, другие мы, по существу, ясно не познали, но можем надеяться когда-нибудь познать, и наконец, третьи невозможно познать с достоверностью — или потому, что мы не располагаем началами, которые привели бы нас к их познанию, или потому, что они слишком несоразмерны нашему уму.

Первый род включает все, что познается путем доказательства или через умозрение.

Второй служит предметом исследования для философов, но легко может случиться, что они будут заниматься этими вещами впустую, — если они не сумеют отличить второй род от третьего, т. е. не смогут распознать вещи, доступные уму, и те, которые для него недостижимы.

Наилучший способ сократить себе путь в изучении наук — не заниматься разысканием того, что выше нашего разума и что мы не можем надеяться когда-либо понять. К этому роду принадлежат все вопросы, касающиеся могущества Божия, которое смешно пытаться объять нашим ограниченным умом, и вообще все, в чем есть бесконечность; ибо наш конечный ум в бесконечности теряется и слепнет, изнемогая под гнетом множества противоречивых мыслей, которые она вызывает.

Это очень простое и короткое решение многих вопросов, которые будут спорными, покуда у людей не пропадет охота спорить, потому что мы никогда не достигнем знания достаточно ясного, чтобы наш ум мог им удовлетвориться. Возможно ли, чтобы сотворенное было вечное в вечности? Может ли Бог создать тело бесконечной величины, движение с бесконечной скоростью, бесконечное множество? Является ли бесконечное число четным или оно нечетное? Существует ли бесконечность, большая, чем другая? Тот, кто сразу скажет: «Я ничего этого не знаю», в единый миг продвинется настолько же, как и тот, кто будет двадцать лет размышлять о подоб-

ных вещах. Единственно различие между ними состоит в том, что всякий, кто пытается найти ответ на эти вопросы, рискует опуститься ниже простого незнания, а именно возомнить, будто он знает то, чего он на самом деле не знает.

Существует также великое множество метафизических вопросов, которые слишком туманны, слишком отвлеченны и далеки от известных нам ясных начал. Их мы никогда не решим, и самое верное — поскорее отделаться от них и, уяснив себе, как легко их придумывают, без колебаний отказаться от их рассмотрения.

*Nescire quaedam magna pars
sapientiae³.*

Таким образом, освобождая себя от изысканий, в которых нам не добиться успеха, мы сможем дальше продвинуться в исследованиях, посильных для нашего ума.

Но надо заметить, что есть вещи, непостижимые в своем способе бытия, но определенно существующие. Невозможно постичь, каким образом они могут существовать, и, однако, несомненно, что они существуют.

Есть ли что-нибудь более непостижимое, чем вечность, и вместе с тем есть ли что-нибудь более несомненное? Недаром те, которые в ужасном ослеплении исторгли из своего ума знание о Боге, вынуждены приписывать вечность самому низкому и презренному бытию — материи.

Разве мы в состоянии осмыслить, что мельчайшая частица материи делима до бесконечности и что мы никогда не могли бы дойти до частицы настолько малой, чтобы в ней не было заключено много других частиц, а точнее — неисчислимо множество других частиц; что мельчайшее хлебное зернышко включает в себе столько же частиц, как и целый мир, хотя у них соответственно меньшие размеры; что в нем реально существуют все мыслимые фигуры и что оно вмещает малый мир со всеми его частями — солнцем, небом, звездами, планетами, землей в поразительной правильности пропорций; что в этом зернышке нет ни единой частицы, которая не вмещала бы, в свою очередь, соразмерного ей мира! Какова же должна быть частица этого малого мира, соответствующая хлебному зернышку, и какое ужасающее различие должно между ними существовать, чтобы можно было сказать, что эта частица в сравнении с хлебным зер-

пышком то же, что хлебное зернышко — в сравнении с целым миром! Однако и эта частица, малость которой для нас уже непостижима, вмещает, в свою очередь, другой, соразмерный ей мир, и так до бесконечности: невозможно найти частицу, которая не имела бы столько же соразмерных ей частей, сколько их имеет целый мир, какой бы протяженностью она ни обладала⁴.

Все это непостижимо, и тем не менее это должно быть так, потому что бесконечную делимость материи можно доказать и представляемые геометрией доказательства такой делимости столь же ясны, как и доказательства любой другой из тех истин, которые она нам открывает.

Во-первых, эта наука показывает нам, что есть линии, которые не имеют общей меры и поэтому называются несоизмеримыми, как, например, диагональ и стороны квадрата. Но если бы диагональ и стороны квадрата состояли из определенного числа неделимых частей, то одна из таких частей была бы общей мерой этих двух линий; следовательно, они не могут состоять из определенного числа неделимых частей.

Во-вторых, в геометрии доказывается также следующее: невозможно, чтобы квадрат числа был равен удвоенному квадрату другого числа, однако вполне возможно, чтобы квадрат на плоскости был вдвое больше другого квадрата. Но если бы эти два квадрата на плоскости состояли из определенного числа конечных частей, то больший квадрат содержал бы двойное количество частей меньшего квадрата и, так как они оба являются квадратами, существовал бы квадрат числа, вдвое больший, чем другой квадрат числа, что невозможно.

Наконец, нет ничего яснее того довода, что два не существующих протяжения не могут составить никакого протяжения и что всякое протяжение имеет части. Возьмем две части, которые предполагаются неделимыми, — я спрашиваю: обладают они протяжением или нет? Если они обладают протяжением, то, следовательно, они делимы и имеют части; если не обладают — значит, это два не существующих протяжения, и, таким образом, они не могли бы составить протяжения.

Надо отрицать в человеческих знаниях всякую достоверность, чтобы сомневаться в истинности приведенных здесь доказательств. Но чтобы помочь уразуметь, насколько

ко это возможно, бесконечную делимость материи, я прибавлю к ним один пример, показывающий одновременно деление до бесконечности и движение, бесконечно замедляющееся, но никогда не переходящее в покой.

Бесспорно, что, сомневаясь, является ли протяжение бесконечно делимым, нельзя сомневаться в том, что оно может бесконечно увеличиваться и что к площади в сто тысяч лье можно прибавить еще сто тысяч лье и так до бесконечности. Но бесконечное увеличение протяжения доказывает бесконечную делимость. Чтобы понять это, надо представить себе спокойное море, бесконечно простирающееся в длину, и корабль у берега этого моря, удаляющийся из порта по прямой линии. Если рассматривать из порта дно корабля сквозь стекло или какое-нибудь другое прозрачное тело, то луч, который будет оканчиваться на дне корабля, пройдет через определенную точку стекла, а горизонтальный луч пройдет через другую точку стекла, находящуюся выше первой. По мере удаления корабля точка луча, оканчивающегося на дне корабля, будет перемещаться все выше, и таким образом она будет бесконечно делить пространство между этими двумя точками. Чем больше будет удаляться корабль, тем медленнее она будет перемещаться вверх, но она никогда не перестанет перемещаться и не достигнет точки горизонтального луча, потому что эти две линии, пересекающиеся в глазу, никогда не станут параллельными и никогда не сольются в одну линию. Итак, этот пример показывает одновременно деление протяжения до бесконечности и бесконечное замедление движения.

Исходя из бесконечного уменьшения протяжения, обусловленного делимостью, можно решить те задачи, которые, казалось бы, заключают в себе противоречие. Найти бесконечную площадь, равную некоторой конечной площади или составляющую половину, треть и т. д. некоторой конечной площади. Их можно решить разными способами; я приведу довольно примитивный, но зато очень легкий. Если взять половину четырехугольника, и половину этой половины, и так до бесконечности и соединить все эти четырехугольники, расположив их большие стороны на одной линии, то из них составит правильная фигура, площадь которой, с одного конца постоянно уменьшающаяся до бесконечности, будет равна площади целого четырехугольника; ибо половина, и по-

ловина половины, плюс половина этой второй половины, и так до бесконечности составляют целое; треть, и треть трети, и треть новой трети, и так до бесконечности составляют половину. Четверти, взятые таким же образом, составляют трети, а пятые части — четверти. Последовательно соединяя эти трети или четверти, мы составим из них фигуру, которая будет содержать половину или треть площади целого и которая с одной стороны будет бесконечной в длину, непрерывно уменьшаясь в ширину.

Польза, извлекаемая из подобных умозрений, состоит не просто в том, что мы приобретаем познания, — эти познания сами по себе бесплодны. Важнее то, что мы замечаем ограниченность нашего ума и заставляем его волей-неволей признать, что есть вещи, которые существуют, несмотря на то что он неспособен их понять. Поэтому имеет смысл утруждать ум подобными тонкостями, дабы умерить его самодовольство и навсегда отучить его противопоставлять свой слабый свет истинам, возвещааемым ему церковью, под тем предлогом что он не может их понять. Ведь если человеческий ум отступает перед малейшим атомом материи и признает, что ясно видит его бесконечную делимость, но не в состоянии понять, как она возможна, то не следует ли отсюда, что отказываться верить в чудесные проявления непостижимого всемогущества Божия на том основании, что наш ум не может их понять, — значит явно грешить против разума?

Но если полезно время от времени давать уму почувствовать его слабость, рассматривая недоступные ему предметы, которые подавляют и унижают его, то для обычных его занятий надо, конечно же, стараться выбирать такие предметы и вопросы, которые ему более соразмерны и в которых он способен найти и понять истину, или доказывая действия через причины, что называется доказательством *a priori*, или, наоборот, доказывая причины через действия, что называется доказательством *a posteriori*. Чтобы свести всевозможные доказательства к этим двум видам, эти термины надо понимать несколько шире, но мы попутно раскрыли их значение, затем чтобы читатели их понимали и не были застигнуты врасплох, встретив их в философских трудах или рассуждениях.

Доказательства обычно состоят из нескольких частей, и чтобы они были ясными и заключающими, их части

надо располагать в определенном порядке, следуя определенному методу. Об этом методе в основном и будет идти речь в оставшейся части нашей книги.

Глава II

О ДВУХ РАЗЛИЧНЫХ МЕТОДАХ — АНАЛИЗЕ И СИНТЕЗЕ. ПРИМЕР АНАЛИЗА

Методом можно в общем назвать искусство располагать мысли в правильной последовательности, или с целью открыть истину, когда она нам неизвестна, или с целью доказать ее другим, когда мы ее уже знаем.

Таким образом, есть два различных метода. Один предназначен для того, чтобы открывать истину, — он называется *анализом* или *методом разложения* и может быть назван также *методом нахождения* (*d'invention*), другой служит для того, чтобы излагать ее другим, когда мы ее уже нашли, — он называется *синтезом* или *методом сложения* и может быть назван также *методом доктрины*.

Анализ обычно не применяют для изложения целого корпуса какой-либо науки; им пользуются только для того, чтобы решить какой-то вопрос*.

Все вопросы касаются либо слов, либо вещей.

Вопросами о словах я называю здесь не те, когда подыскивают слова, а те, когда по словам отыскивают вещи, как, например, когда требуется отгадать загадку или объяснить, что подразумевал автор под темными и двусмысленными словами.

Вопросы о вещах можно разделить на четыре главных вида.

Первый вид — когда по действиям отыскивают причины. Например, зная действия магнита, ищут их причину; зная различные действия, какие обыкновенно приписывают боязни пустоты, исследовали, является ли она их истинной причиной, и пришли к выводу, что нет; зная о морских приливах и отливах, спрашивают, какова причина столь мощного и столь регулярного движения.

* Большая часть того, что говорится здесь о вопросах, заимствована из рукописи покойного господина Декарта, милостиво предоставленной нам господином Клерселье⁵.

Второй вид — когда по причинам отыскивают действия. Например, во все времена было известно, что ветер и вода обладают большой двигательной силой, но древние не изучили, каковы могут быть действия этих причин, и не умели применять их для многих вещей, необходимых человеческому обществу и namного облегчающих труд людей (как это стали делать впоследствии, с изобретением мельниц), к чему их непременно привела бы истинная физика. Можно сказать, что первый вид вопросов — когда по действиям отыскивают причины — составляет всю умозрительную часть физики, а второй — когда по причинам отыскивают действия — составляет всю ее практическую часть.

Третий вид вопросов — когда по частям отыскивают целое, например, когда, имея несколько чисел, ищут их сумму, прибавляя одно к другому, или когда, имея два числа, ищут их произведение, умножая одно на другое.

Четвертый — когда, имея целое и какую-то часть, отыскивают другую часть, например, когда, имея число и то, что из него надо вычесть, отыскивают разность, или когда, имея число, отыскивают, какова будет такая-то часть от него.

Но надо заметить следующее: для того чтобы два последних вида вопросов были более обширными и охватывали все, что не может быть отнесено к двум первым, надо понимать слово «часть» более широко, обозначая им все, что содержится в вещи, — ее модусы, ее очертания, ее случайные признаки, отличительные свойства и вообще все атрибуты. К примеру, отыскивать площадь треугольника по высоте и основанию — значит отыскивать целое по его частям, и наоборот, отыскивать сторону прямоугольника, зная его площадь и одну из сторон, — значит отыскивать часть по целому и другой части.

К какому бы виду ни принадлежал вопрос, который предлагается решить, первое, что надо сделать, — это составить себе ясное и отчетливое представление о том, что же в точности спрашивается, т. е. каков точный смысл вопроса.

Ибо следует избегать того, что случается со многими людьми, которые по торопливости ума приступают к решению вопроса прежде, чем продумают, по каким признакам и приметам они смогут распознать искомое, когда они его встретят. Это подобно тому, как если бы

слуга, которого хозяин послал за одним из своих друзей, поспешил отправиться на поиски прежде, чем узнал у хозяина, кого он должен найти.

Так вот, хотя во всяком вопросе есть что-то неизвестное — иначе нечего было бы искать, — однако необходимо, чтобы само неизвестное было выделено и обозначено через определенные условия, которые направляли бы нас на поиски одного, а не другого и позволяли бы нам, отыскав требуемое, заключить, что это и есть то, что мы искали.

Именно эти условия мы и должны рассматривать в первую очередь, следя за тем, чтобы не прибавить условий, не заключенных в предложенном вопросе, и не упустить тех, которые в нем заключены, ибо это две ошибки, какие мы можем совершить.

Мы совершили бы первую ошибку, если бы, к примеру, услышав вопрос, какое животное утром ходит на четырех ногах, днем — на двух, а вечером — на трех, мы решили бы, что должны понимать слова «нога», «утро», «день», «вечер» в их собственном, обычном значении. Ведь тот, кто загадывает эту загадку, вовсе не ставит условием, чтобы их понимали именно так, — достаточно, чтобы их можно было метафорически отнести к чему-то другому; и, таким образом, мы дали бы правильный ответ, если бы сказали, что это животное — человек.

Предположим также, что нас спрашивают, какая хитрость была заключена в устройстве фигуры Тантала, который, покаясь на колонне посреди чаши с водой в позе человека, наклонившегося напиться, никогда не мог этого сделать, потому что вода в чаше поднималась до его рта, но вся до капли утекала, как только достигала его губ. Мы прибавили бы условия, ненужные для решения этого вопроса, если бы стали искать в самой фигуре Тантала какой-то удивительный секрет, который объяснял бы, почему вода утекала, лишь только она касалась его губ. Ведь это вовсе не заключено в поставленном вопросе, и если вдуматься, он сводится к следующему: как сделать чашу, которая удерживала бы воду, будучи наполненной лишь до определенного уровня, и выпускала бы ее, если она превысит этот уровень? А устроить это совсем не трудно: нужно только спрятать в колонне сифон, имеющий внизу небольшое отверстие, сквозь которое в него будет поступать вода, причем более длин-

ное колено сифона должно иметь отверстие под основанием чаши. До тех пор пока наливаемая в чашу вода не достигнет высоты сифона, чаша будет удерживать ее, но когда она достигнет этой высоты, она вся вытечет по более длинному колену сифона, имеющему отверстие под основанием чаши.

Спрашивается также, в чем был секрет того человека, которого можно было увидеть в Париже лет двадцать назад: как получалось, что он пил воду и затем, выливая ее изо рта, сразу наполнял пять-шесть стаканов водой разных цветов? Если мы вообразим, что эти жидкости разных цветов находились у него в желудке и он разделял их, выливая в разные стаканы, мы будем искать секрет, которого никогда не найдем, поскольку это невозможно. В действительности надо искать ответ на вопрос, почему вода, вылитая из одного рта, оказывалась в каждом стакане разного цвета, и причиной этого, по всей вероятности, была какая-то краска, посыпанная на дно стаканов.

Такой прием применяют и те, кто задает вопросы, не желая получить на них быстрый ответ: они обставляют искомое ненужными и нисколько не облегчающими поиски условиями, чтобы нам нелегко было уяснить истинный смысл вопроса и чтобы мы теряли время и понапрасну утомляли свой ум, задерживая внимание на вещах, которые ничего не дают для его решения.

Другую ошибку при изучении условий того, что отыскивается, совершают тогда, когда упускают условия, существенные для поставленного вопроса. Например, предлагается изыскать вечное движение, причем найти его надо с помощью искусства, ибо, как известно, вечное движение есть и в самой природе — таково течение родников и рек, движение звезд. Некоторые, полагая, что Земля вращается вокруг своего центра и представляет собой не что иное, как большой магнит, всеми свойствами которого обладает и магнит меньших размеров, сочли, что можно было бы расположить магнит таким образом, чтобы он постоянно вращался. Но если бы это было так, они не решились бы тем самым предложенной задачи — найти с помощью искусства вечное движение, ибо это движение было бы столь же естественным, как вращение колеса под напором воды.

Тщательно изучив условия, которые обозначают и выделяют то, что в предложенном вопросе неизвестно, далее надо изучить, что в нем известно, поскольку именно через это мы должны прийти к познанию неизвестного. Ибо не надо думать, будто мы должны найти какой-то другой род сущего: света нашего разума достает лишь на то, чтобы признать, что искомое таким-то и таким-то образом причастно природе вещей, которые нам известны. Если, например, человек слеп от рождения, мы напрасно будем искать аргументы и доказательства, чтобы внушить ему истинные идеи цветов — такие, какие мы получаем из чувств. И точно так же, если бы магнит, равно как и другие тела, природу которых мы исследуем, был неким новым родом сущего и наш ум не мог помыслить ничего подобного, мы не должны были бы надеяться когда-либо познать его путем умозаключений; для этого нам потребовался бы иной ум, отличный от нашего. Поэтому следует считать, что мы нашли все, что способен найти человеческий ум, если мы можем ясно помыслить такое соединение известных нам сущностей и природ, чтобы они произвели все действия, какие мы наблюдаем в магните.

Анализ и состоит прежде всего во внимательном изучении того, что известно в вопросе, который мы хотим решить. Все искусство здесь заключается в том, чтобы извлечь из этого изучения много истин, которые могли бы привести нас к познанию искомого.

Например, если нам зададут вопрос, *является ли человеческая душа бессмертной*, и мы, чтобы определить это, станем рассматривать природу нашей души, мы прежде всего заметим, что собственный признак души — мышление и что она могла бы сомневаться в чем угодно, но только не в том, что она мыслит, ибо само сомнение есть мысль. Затем мы исследуем, что значит мыслить, и увидим, что в идее мышления не заключено ничего из того, что заключено в идее протяженной субстанции, называемой телом, и что можно даже отрицать относительно мышления все свойства тела — обладать длиной, шириной и глубиной, иметь различные части, быть такой-то и такой-то формы, быть делимым и т. д., — не уничтожая тем самым нашей идеи мышления. Отсюда мы заключим, что мышление не есть модус протяженной субстанции, ибо модус по самой его природе нельзя по-

мыслить, отрицая вещь, модусом которой он является. Из этого мы также выведем, что, поскольку мышление не есть модус протяженной материи, оно должно быть атрибутом другой субстанции и, таким образом, мыслящая и протяженная субстанция должны быть двумя реально различными субстанциями. Отсюда следует, что уничтожение одной из них отнюдь не влечет за собой уничтожения другой, ибо даже протяженная субстанция не уничтожается в собственном смысле этого слова: то, что называют уничтожением, есть только преобразование или разложение каких-то частей материи, которая пребывает в природе неизменной. Так, мы совершенно справедливо считаем, что, когда ломаются колеса часов, не происходит никакого уничтожения субстанции, хотя мы и говорим, что часы сломались. Это показывает, что душа, не будучи делимой и состоящей из каких-либо частей, не может погибнуть, и, следовательно, она бессмертна⁶.

Вот что называют *анализом* или *разложением*. В отношении этого метода надо заметить следующее. 1. Так же как и метод сложения, он предполагает переход от более известного к менее известному. Ибо ни один истинный метод не может обойтись без этого правила.

2. Но анализ отличается от метода сложения тем, что эти известные истины черпают из подробного рассмотрения той вещи, которую хотят познать, а не из более общих истин, как это делают, когда пользуются методом доктрины. Так, в приведенном примере мы не начинаем с установления общих максим: «Никакая субстанция не уничтожается в собственном смысле этого слова», «То, что называют уничтожением, есть лишь разложение частей», «Таким образом, то, что не имеет частей, не может уничтожиться» и т. д., но постепенно восходим к этим общим познаниям.

3. Следуя методу анализа, ясные и очевидные максимы выдвигают только по мере необходимости, тогда как, пользуясь другим методом, их устанавливают в первую очередь, о чем мы скажем ниже.

4. Наконец, эти два метода отличаются друг от друга так, как путь, который проделывают, поднимаясь из долины в гору, отличается от пути, который проделывают, спускаясь с горы в долину, или как отличаются друг от друга два способа, какими можно воспользоваться, чтобы

доказать, что некто происходит от св. Людовика: первый способ состоит в том, чтобы показать, что у этого человека такой-то отец, который был сыном того-то, а тот — сыном того-то и так до св. Людовика; второй способ заключается в том, чтобы, начав со св. Людовика, показать, что у него были такие-то дети, а у этих детей — другие и так, нисходя, дойти до человека, о котором идет речь. Этот пример в данном случае тем более уместен, что, выясняя неизвестную родословную, надо, без сомнения, восходить от сына к отцу, а если нужно изложить уже установленную, самый естественный образ действий — начинать с прауродителя и перечислять его потомков. То же обычно делают и в науках: анализом пользуются, чтобы отыскать какую-то истину, а другим методом — для того, чтобы изложить уже найденное.

Из сказанного можно понять, что такое анализ у геометров. Он состоит в следующем. Когда им предлагается вопрос такого рода, что им неизвестна его истинность или ложность, если это теорема, выполнимость или невыполнимость, если это задача, — они предполагают, что это истинно и выполнимо, и рассматривают, что отсюда вытекает. Если в итоге они приходят к какой-либо ясной истине, из которой с необходимостью следует то, что им предложено, они заключают, что предложенное им истинно, а затем, начиная с того, чем они кончили, доказывают это другим методом, называемым методом сложения. Но если необходимое следствие из того, что им предложено, приводит их к какой-то нелепости или к чему-либо невозможному, они заключают, что предложенное им ложно и невыполнимо.

Вот что можно в общем сказать об анализе. Он состоит скорее в рассудительности и в изошренности ума, нежели в каких-то особых правилах. Однако следующие четыре правила, которые г-н Декарт предлагает в своем «Метод»⁷, могут помочь нам уберечься от заблуждения, когда мы ищем истину в человеческих науках, хотя, если сказать правду, эти правила относятся не только к анализу: они общи для всех методов.

1. *Никогда не принимать за истинное ничего, что не было бы для нас очевидным, т. е. старательно избегать торопливости и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется уму столь ясно, что не дает ни малейшего повода для сомнений.*

2. Делить всякое затруднение на столько частей, сколько их может быть и сколько требуется для его разрешения.

3. Располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов наиболее простых и наиболее легких для познания и мало-помалу, как бы по ступеням, восходя к познанию самых сложных; устанавливать порядок даже между теми предметами, которые по природе своей не предшествуют одни другим.

4. Всюду делать перечни настолько полные и обзоры настолько всеохватывающие, чтобы мы могли быть уверены, что ничего не упустили.

Правда, соблюдать эти правила нелегко, по всегда полезно держать их в уме и, насколько это возможно, следовать им, если мы хотим средствами разума найти истину — в той мере, в какой наш ум способен ее познать.

Глава III

О МЕТОДЕ СЛОЖЕНИЯ, И В ЧАСТНОСТИ О ТОМ, КОТОРЫЙ ПРИМЕНЯЮТ ГЕОМЕТРЫ

Из сказанного в предыдущей главе мы уже получили некоторое представление о методе сложения, являющемся наиболее важным, потому что именно им пользуются для изложения любой науки.

Суть этого метода в том, чтобы, начиная с самого общего и самого простого, переходить к менее общему и более сложному. Таким образом избегают частых повторений; ведь если бы виды рассматривали прежде рода, то надо было бы по многу раз излагать сущность рода — при рассмотрении каждого вида, поскольку невозможно познать вид, не познав его рода.

Есть еще много других требований, которые надо соблюдать, чтобы сделать этот метод совершенным и полностью соответствующим своему назначению — доставлять нам ясное и отчетливое знание истины. Но так как общепредписания труднее понять, когда они отвлечены от всякого конкретного содержания, мы рассмотрим метод, которому следуют геометры, ибо он во все времена считался наиболее пригодным для того, чтобы внушить истину и полностью убедить в ней ум. Мы покажем, во-

первых, что в нем есть правильного, и, во вторых, какие в нем обнаруживаются недостатки.

Поставив перед собой цель выдвигать только убедительные положения, геометры решили, что они могут добиться этого, соблюдая в общем три условия.

1. *Не оставлять никакой двусмысленности в терминах.* Этого они достигают определениями слов,— о них мы говорили в первой части.

2. *Основывать свои умозаключения только на ясных и очевидных началах,* которых не может оспаривать ни один разумный человек. Поэтому они прежде всего устанавливают аксиомы, требуя, чтобы их принимали без доказательства, ибо эти аксиомы настолько ясны, что их лишь затемнили бы, если бы пожелали обосновать.

3. *Доказывать демонстративным путем все выводимые ими заключения,* пользуясь только принятыми определениями, началами, которые признаны совершенно очевидными, или положениями, которые они уже вывели из этих начал и определений путем умозаключения и которые затем сами становятся у них началами.

Итак, все, что геометры соблюдают, чтобы сделать истину убедительной для ума, можно свести к этим трем главным пунктам, изложив их в виде следующих пяти важнейших правил⁸.

Необходимые правила

Для определений

1. *Не оставлять без определения ни одного сколько-нибудь неясного или неоднозначного термина.*

2. *Использовать в определениях только хорошо известные или уже разъясненные термины.*

Для аксиом

3. *Принимать за аксиомы только совершенно очевидные положения.*

Для доказательств

4. *Доказывать все сколько-нибудь неясные положения, используя для их доказательства только предшествующие определения, или принятые аксиомы, или уже*

доказанные положения, или прибегая к построению той самой вещи, о которой идет речь, когда [для того, чтобы дать понятие о ней,] надо произвести какое-то действие.

5. *Никогда не обманываться неоднозначностью терминов и не забывать мысленно подставлять на их место определения, которые их ограничивают и разъясняют.*

Вот что геометры считают необходимым для того, чтобы сделать доказательства убедительными и неопровержимыми. И надо признать, что соблюдения данных правил достаточно, чтобы, занимаясь науками, не допускать ложных умозаключений, а это, без сомнения, является главным, тогда как все остальное, можно сказать, скорее полезно, чем необходимо.

Глава IV

БОЛЕЕ ПОДРОБНОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ЭТИХ ПРАВИЛ, И ПРЕЖДЕ ВСЕГО ТЕХ, КОТОРЫЕ КАСАЮТСЯ ОПРЕДЕЛЕНИЙ

Хотя мы уже говорили в первой части о пользе определений слов, этот вопрос настолько важен, что нелишнее будет рассмотреть его снова. Ведь посредством определений разрешается множество споров, часто имеющих своим источником лишь двусмысленность терминов, которые один понимает в одном смысле, а другой — в другом. Иные оживленные словопрения прекратились бы в один миг, если бы каждый из спорящих позаботился коротко и ясно определить термины, подающие повод для спора.

Цицерон заметил, что споры между древними философами, особенно между стоиками и академиками, были основаны большей частью лишь на двусмысленности слов, потому что стоики, желая возвысить себя, употребляли термины из этики не в том смысле, в каком их было принято употреблять.⁹ Это внушало мысль, что их этика является гораздо более суровой и более совершенной, хотя на самом деле все ее совершенство заключалось только в словах. Ибо мудрец стоиков наслаждался всеми житейскими благами не меньше, чем философы других школ, которые, казалось бы, придерживались менее строгих правил, и точно так же избегал всякого зла и всякого беспокойства, с тою лишь разницей, что если

другие философы пользовались обычными словами «благо» и «зло», то стоики, предаваясь удовольствиям, называли их не благами, а предпочтительными вещами, *προημενα*, и, избегая зла, не называли его злом, а говорили только о нежелательных вещах, *ἀποπροημενα*¹⁰.

Итак, это весьма полезный совет — прекращать всякие споры, основанные лишь на неоднозначности слов, определяя двусмысленные термины через другие слова, настолько ясные, чтобы их невозможно было неправильно понять.

Этой цели служит первое из приведенных выше правил: *Не оставлять без определения ни одного сколько-нибудь неясного или неоднозначного термина.*

Но чтобы извлечь из определений наибольшую пользу, надо прибавить еще второе правило: *Употреблять в определениях только хорошо известные или уже разъясненные термины*, т. е. только термины, сколь возможно ясно обозначающие идею, которую мы хотим выразить определяемым словом.

Ибо, если идея, с которой мы хотим связать какое-то слово, не обозначена достаточно ясно и отчетливо, в дальнейшем мы почти неизбежно, сами того не замечая, переходим к другой, отличной от нее идее, т. е. вместо того чтобы, пользуясь этим словом, всякий раз мысленно подставлять ту самую идею, которую мы им обозначили, подставляем другую, данную нам самой природой. Это легко обнаружить, подставив определение вместо того, что было определено. Если мы последовательно придерживались одной и той же идеи, такая подстановка не должна что-либо изменить в выдвинутом положении; если же мы перешли к другой идее, подстановка внесет в это положение новый смысл.

Поясним это несколькими примерами. Евклид определяет плоский прямолинейный угол таким образом: *Схождение двух наклоненных друг к другу прямых на одной плоскости*¹¹. Если рассматривать данное определение как простое определение слова, предполагаая, что слово *угол* лишили всякого значения, с тем чтобы оно обозначало только схождение двух линий, тогда на это нечего возразить. Евклиду позволительно было назвать словом *угол* схождение двух линий. Но он обязан был помнить об этом и употреблять слово *угол* только в та-

ком смысле. А чтобы судить о том, выполняет ли он это требование, надо только всякий раз, когда он говорит об *угле*, подставлять вместо слова *угол* данное им определение, и если при такой подстановке в сказанном обнаружится какая-нибудь нелепость, отсюда будет следовать, что он не придерживался той самой идеи, которую он определил, и незаметно перешел к другой, а именно к нашей естественной идее угла. Например, он показывает, как разделить угол пополам. Подставим определение: разве не очевидно, что отнюдь не схождение двух линий делится пополам, имеет стороны и основание, или стягивающую, и что все это относится к пространству, заключенному между линиями, а не к схождению линий?

Ясно, что ввел Евклида в заблуждение и помешало ему определить угол как «пространство, заключенное между сходящимися линиями»: он видел, что это пространство может быть большим или меньшим в зависимости от длины линий, образующих угол, но угол не становится от этого больше или меньше. Однако отсюда он должен был сделать не тот вывод, что прямолинейный угол не есть пространство, а только тот, что это пространство, заключенное между двумя сходящимися прямыми линиями и неопределенное в том из двух своих измерений, которое соответствует длине этих линий, в другом же измерении определенное через соответствующую часть окружности, имеющей центром точку, в которой сходятся эти линии.

Это определение столь ясно обозначает общую для всех людей идею угла, что оно является одновременно и определенным словом, и определением вещи, если не считать, что слово «угол» в обыденной речи означает также и телесный угол, тогда как посредством этого определения его сужают таким образом, что оно обозначает плоский прямолинейный угол. И если мы дали углу такое определение, все, что можно будет затем сказать о плоском прямолинейном угле, каков он во всех прямолинейных фигурах, без сомнения, будет истинным применительно к этому углу, определенному таким образом, и у нас никогда не возникнет необходимости изменить идею и никогда не получится никакой нелепости, если мы подставим определение вместо того, что мы определили. Ведь именно это пространство мож-

но разделить на две, на три, на четыре части. Именно это пространство имеет две стороны, между которыми оно заключено. Именно его можно ограничить с той стороны, с которой оно само по себе неограниченно, линией, называемой основанием или стягивающей. Именно это пространство не рассматривается как большее или меньшее оттого, что оно заключено между двумя линиями большей или меньшей длины: раз оно в этом измерении неопределенно, не от этого зависит его величина или малость. Такое определение позволяет судить, равен ли один угол другому или же является большим или меньшим. Так как величина этого пространства определяется только соответственной частью окружности, имеющей центром точку, в которой сходятся линии, заключающие угол, то если два угла измеряются одинаковыми частями своих окружностей, например десятой частью, они равны; если один измеряется десятой частью, а другой — двенадцатой, тот, который измеряется десятой, больше того, который измеряется двенадцатой. Если же исходить из определения Евклида, невозможно понять, в чем состоит равенство двух углов, и это, как заметил Рамус, вносит в «Начала» ужасную путаницу. Правда, самому Рамусу не удалось найти лучшего определения.

Приведем еще два определения Евклида, в которых он допускает ту же ошибку, что и в определении угла. *Отношение*, — говорит он, — *есть зависимость двух однородных величин, сравниваемых по количеству*¹². *Пропорция есть подобие отношений*¹³.

В соответствии с этими определениями, имя *отношение* должно обозначать и такую зависимость между двумя величинами, когда рассматривают, насколько одна из них превосходит другую. Ибо нельзя отрицать, что речь идет о зависимости между двумя величинами, сравниваемыми по количеству. И следовательно, четыре величины имеют пропорцию между собой, когда разность между первой и второй равна разности между третьей и четвертой. Против этих определений Евклида было трудно что-либо возразить, если бы он последовательно придерживался тех идей, которые он обозначил словами *отношение* и *пропорция*. Но он их не придерживается, так как в его книге числа 3, 5, 8, 10 не рассматриваются как находящиеся в пропорции, хотя данное им опре-

деление слова *пропорция* к ним подходит, поскольку между первым и вторым числом, сравниваемыми по количеству, есть зависимость, подобная той, какая есть между третьим и четвертым.

Чтобы избежать этой несообразности, надо было отметить, что две величины можно сравнивать двояким образом: рассматривая, во-первых, насколько одна превосходит другую, и, во-вторых, каким образом одна содержится в другой. И так как эти две зависимости различны, им надо было дать разные имена, назвав первую *разностью*, а для второй оставив имя *отношение*. Надо было, далее, определить *пропорцию* как равенство зависимостей того или другого вида, т. е. равенство *разности* или *отношения*, и, поскольку это составляет две разновидности, также различать их посредством двух разных имен, называя равенство разностей *арифметической пропорцией*, а равенство отношений — *геометрической пропорцией*. А так как последняя имеет гораздо большее применение, чем первая, можно было также предупредить, что, когда говорят просто *пропорция* или «пропорциональные величины», подразумевают геометрическую пропорцию, арифметическая же подразумевается только тогда, когда это оговорено. Это устранило бы всю неясность и двусмысленность.

Из всего сказанного явствует, что тем общим принципом, согласно которому определения слов произвольны, нельзя злоупотреблять. Надо стараться определять идею, с которой мы хотим связать определяемое слово, настолько четко и ясно, чтобы в продолжение всего рассуждения мы не могли незаметно для себя подменить эту идею, т. е. употребить слово не в том значении, которое мы придали ему посредством определения, в каком случае, подставив определение вместо того, что было определено, мы неизбежно пришли бы к какой-нибудь нелепости.

Глава V

О ТОМ, ЧТО ГЕОМЕТРЫ,
ПО-ВИДИМОМУ, НЕ ВСЕГДА ХОРОШО ПОНИМАЮТ
РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ОПРЕДЕЛЕНИЕМ СЛОВ
И ОПРЕДЕЛЕНИЕМ ВЕЩЕЙ

Несмотря на то что нет таких авторов, которые пользовались бы определениями слов лучше, чем геометры, я считаю своей обязанностью отметить, что они не всегда обращают внимание на различие, существующее между определениями вещей и определениями слов. Это различие состоит в том, что первые можно оспаривать, а вторые неоспоримы. Между тем я вижу, что иные геометры спорят об определенных слов с такой горячностью, как будто речь идет о самих вещах.

Так, в толкованиях Клавия на Евклида можно видеть долгий и очень жаркий спор между ним и Пеллетье¹⁴ относительно пространства, заключенного между касательной и окружностью. Пеллетье утверждал, что оно не является углом, Клавий же считал, что это угол. Разве не ясно, что всему этому спору можно было положить конец одним словом, спросив у того и другого, что они подразумевают под «углом».

Мы видим также, что Симон Стевин, знаменитый математик принца Оранского¹⁵, определив число следующим образом: *Число есть то, посредством чего выражается количество всякой вещи*, гневно обрушивается на тех, кто не признает единицу числом, и доходит даже до риторических восклицаний, как если бы это был чрезвычайно серьезный спор. Правда, он затрагивает в своем рассуждении довольно важный вопрос: относится ли единица к числу так, как точка к линии? Но этот вопрос надо было рассматривать отдельно, чтобы не смешивать две совершенно разные вещи. И, разбирая по отдельности два вопроса: является ли единица числом и относится ли единица к числу так, как точка к линии,— в отношении первого надо было сказать, что это всего только спор о слове и что единица является или не является числом в зависимости от того, из какого определения числа мы исходим. Если определить его, как у Евклида: *Число есть множество, составленное из единиц*¹⁶,— то очевидно, что единица не число; но поскольку это определение Евклида

произвольно и никому не возбраняется определять имя «число» иначе, ему можно дать и такое определение, какое приводит Стевин. Согласно этому определению единица есть число. Таков исчерпывающий ответ на первый вопрос, и помимо сказанного мы ничего не могли бы возразить тем, кто не желает называть единицу числом, без явного предвосхищения основания. В этом можно убедиться, разбирая мнимые доказательства Стевина. Вот первое из них:

Часть имеет ту же природу, что и целое.

Единица есть часть множества единиц.

Следовательно, единица имеет ту же природу, что и множество единиц, и, таким образом, она является числом.

Это доказательство не имеет никакой силы. Даже если бы часть всегда была той же природы, что и целое, отсюда не следовало бы, что она всегда должна носить то же имя, что и целое; наоборот, очень часто бывает, что она носит другое имя. Солдат есть часть армии, но он не есть армия. Комната есть часть дома, но не дом. Половина круга не есть круг. Часть квадрата не есть квадрат. Следовательно, Стевин доказывает, самое большее, что единица, составляя часть множества единиц, имеет нечто общее со всем множеством единиц и поэтому можно сказать, что они одной природы; но он не доказывает, что мы должны называть именем «число» и единицу, и множество единиц,— ведь можно при желании сохранить это имя лишь за множеством единиц, а единице дать только ее собственное имя единицы, или части числа.

Не имеет силы и второй довод Стевина:

Если из данного числа не вычитают никакого другого числа, то данное число остается неизменным.

Следовательно, если бы единица не была числом, то, вычитая из трех один, мы оставляли бы данное число неизменным, что явно нелепо.

Но большая посылка здесь смешна: она предполагает то, что требуется доказать. Ибо Евклид отрицал бы, что данное число остается неизменным, если из него не вычитают никакого другого числа, поскольку для того, чтобы число не осталось прежним, достаточно вычесть из него или число, или часть числа, такую, как единица. И если бы это доказательство было правильным, мы точно так же доказали бы, что, отнимая от данного круга

полукруг, мы оставляем данный круг без изменения, потому что мы не отнимаем никакого круга.

Таким образом, все доводы Стевина доказывают, самое большее, следующее: «число» можно определить так, что это слово будет относиться и к единице, поскольку между единицей и множеством единиц существует достаточное соответствие, чтобы их можно было обозначить одним именем; но они вовсе не доказывают, что нельзя определить имя «число», сузив его значение до множества единиц, дабы не исключать единицу всякий раз, когда говорят о свойствах, присущих всем числам, кроме единицы.

Но второй вопрос — относится ли единица к другим числам так, как точка к линии, иного рода, нежели первый: это спор не о слове, а о вещи. Ибо неверно, что единица относится к числу, как точка к линии: ведь единица, прибавляемая к числу, делает его большим, тогда как точка, прибавляемая к линии, отнюдь не делает ее большей. Единица является частью числа, точка же не является частью линии. Если от числа отнять единицу, данное число не останется неизменным; если от линии отнять точку, данная линия останется без изменения.

Стевин очень часто ведет подобные споры об определениях слов. Так, например, он с жаром доказывает, что число не является отдельным (*discrete*) количеством; что пропорция чисел всегда арифметическая, а не геометрическая; что любой корень из какого угодно числа есть число. Это показывает, что он, в сущности, не уяснил, что такое определение слова, и принимал определения слов, каковые не могут оспариваться, за определения вещей, каковые нередко можно справедливо оспаривать.

Глава VI

ПРАВИЛА ОТНОСИТЕЛЬНО АКСИОМ, Г. Е. ПОЛОЖЕНИЙ, КОТОРЫЕ ЯСНЫ И ОЧЕВИДНЫ САМИ ПО СЕБЕ

Все согласны с тем, что есть положения настолько ясные и очевидные сами по себе, что их нет необходимости доказывать, и что те положения, которые не доказываются, могут послужить началами истинного доказательства лишь в том случае, если они именно

таковы. Ибо очевидно, что если они хоть сколько-нибудь недостоверны, они не могут стать основанием для совершенно достоверного заключения.

Но многие не вполне понимают, в чем состоит ясность и очевидность того или иного положения. Во-первых, не надо думать, будто положение является ясным и достоверным только тогда, когда никто его не оспаривает, и будто оно должно считаться сомнительным, или по крайней мере нуждается в доказательстве, если находится кто-нибудь, кто его отрицает. Если бы это было так, не существовало бы ничего достоверного и ясного, поскольку находились философы, которые заявляли, что они сомневаются во всем, а иные даже утверждали, что ни одно положение не является более правдоподобным, чем ему противоположное. Следовательно, о достоверности и ясности должно судить отнюдь не по словопрениям людей, ибо нет ничего такого, чего нельзя было бы оспаривать, особенно на словах. Ясным надо считать все, что представляется таковым всем тем, которые берут на себя труд внимательно исследовать вещи и правдиво говорят, что они думают о них. У Аристотеля есть слова, имеюшие глубокий смысл: доказательство, говорит он, относится, собственно, лишь к внутренней речи, а не к внешней, поскольку нет ничего, что было бы доказано так убедительно, чтобы этого не мог отрицать какой-нибудь упрямец, который стал бы на словах оспаривать и то, в чем он внутренне убежден¹⁷. Подобная настроенность весьма предосудительна и совершенно недостойна ясного ума. Однако же ее часто перенимают в философских школах, где принято спорить обо всем на свете и считается делом чести никогда не уступать. Более умным там признается тот, кто быстрее находит способ вывернуться, меж тем как честный человек должен складывать оружие перед истиной, лишь только он ее увидит, и любить ее даже в устах своего противника.

Во-вторых, те философы, которые полагают, что все наши идеи происходят из чувств, утверждают также, что вся достоверность и вся очевидность какого бы то ни было положения происходит или непосредственно, или же опосредствованно из чувств. *Ибо,—* говорят они,— *даже ту аксиому, которая считается самой ясной и самой очевидной, какой только можно пожелать: «Целое больше своей части»,— наш ум признает истинной только*

потому, что мы с детства наблюдали, что весь человек больше своей головы, весь дом больше комнаты, весь лес больше дерева и все небо больше звезды¹⁸.

Это представление столь же ложно, как и то, которое мы опровергли в первой части,— будто все наши идеи происходят из чувств. Ибо если бы в той истине, что целое больше своей части, нас убеждали только различные наблюдения, какие мы делали с детства, несомненной для нас была бы лишь ее вероятность. Ведь индукция является верным средством познания вещей только тогда, когда у нас нет сомнений в ее полноте, ибо мы очень часто обнаруживаем ложность того, что мы считали истинным на основании индукции, казалось бы, настолько всеохватывающей, что нельзя представить себе никакого исключения.

Так, еще недавно не подвергалось сомнению, что вода, содержащаяся в изогнутом сосуде, одна сторона которого намного длиннее другой, всегда удерживается на одном уровне в большей и в меньшей части сосуда. В этом убеждали многочисленные наблюдения, и тем не менее совсем недавно было обнаружено, что, когда одна часть сосуда очень узкая, это неверно: в таком случае уровень воды в ней выше, чем в другой части.

Отсюда явствует, что одна индукция не могла бы дать нам полную уверенность в какой-либо истине, если бы мы не были уверены, что эта индукция является всеохватывающей, а это невозможно. И следовательно, истинность аксиомы *Целое больше своей части* была бы для нас лишь вероятной, если бы мы были уверены в этом только потому, что видели: человек больше своей головы, лес больше дерева, дом больше комнаты, небо больше звезды. Ведь у нас всегда было бы основание сомневаться, не укрылось ли от нас какое-нибудь другое целое, которое не больше своей части.

Итак, достоверность рассматриваемой аксиомы зависит отнюдь не от тех наблюдений, какие мы делали с детства; напротив, ничто так не поддерживает в нас заблуждений, как предубеждения, усвоенные в детстве. Достоверность этой аксиомы определяется единственно тем, что в имеющихся у нас ясных и отчетливых идеях целого и части явно заключено и что целое больше части, и что часть меньше целого. Различные наблюдения, показывающие, что человек больше своей головы, дом боль-

ше комнаты, служат для нас только поводом к тому, чтобы мы обратили внимание на идею *целого и части*. Но в корне неверно, что они являются причиной нашей полной и непоколебимой уверенности в истинности данной аксиомы,— думаю, я это показал.

Сказанное об этой аксиоме относится и ко всем другим, и, таким образом, я полагаю, что достоверность и очевидность человеческого знания обо всем, что находится в пределах естественного, определяется следующим принципом:

Все, что содержится в ясной и отчетливой идее какой-либо вещи, можно с достоверностью утверждать относительно этой вещи.

Так, поскольку в идее человека заключен атрибут *быть животным*, я могу утверждать о человеке, что он есть животное; поскольку в идее круга заключено равенство всех его диаметров, я могу утверждать о всяком круге, что все его диаметры равны между собой; поскольку в идее треугольника заключено равенство всех углов двум прямым, я могу утверждать это о всяком треугольнике.

Этот принцип нельзя оспаривать, не лишая человеческое знание всякой очевидности и не впадая в нелепый пирронизм. Ибо мы можем судить о вещах только через посредство имеющихся у нас идей этих вещей, потому что мы способны помыслить вещи лишь постольку, поскольку они представлены в нашем уме, а представлены они в нем идеями. И если бы суждения, которые мы составляем, рассматривая свои идеи, относились не к вещам самим по себе, а только к нашим мыслям, т. е. если бы, ясно усматривая в идее треугольника равенство трех углов двум прямым, я был не вправе заключить отсюда, что и в действительности во всяком треугольнике три угла равны двум прямым, но мог заключить лишь, что это я так думаю, то отсюда явствовало бы, что все наше знание есть только знание наших собственных мыслей, а не самих вещей. Следовательно, мы ничего не знали бы о вещах, которые мы, по нашему убеждению, знаем с наибольшей достоверностью,— мы знали бы только, что мы считаем их такими-то и такими-то, а это, безусловно, обращало бы в ничто всякую науку.

И можно не бояться, что найдутся люди, которые в самом деле будут согласны с тем выводом, что мы ни

о чем не можем сказать, истинно это или ложно само по себе. Ибо есть истины настолько простые и настолько очевидные, как, например: *Я мыслю, следовательно, я существую*; *Целое больше своей части*, что невозможно по-настоящему сомневаться, действительно ли это так. Ведь мы не могли бы усомниться в этих вещах, если бы не думали о них, а думая о них, мы не можем не признавать их истинными, и, следовательно, в них невозможно сомневаться.

Но одного этого принципа недостаточно, чтобы судить о том, что должно быть принято за аксиому. Есть такие атрибуты, которые действительно заключены в идее вещи, но тем не менее могут и должны быть доказаны, как, например, равенство всех углов треугольника двум прямым или равенство всех углов шестигульника восьми прямым. Надо учитывать, можем ли мы, рассмотрев идею вещи без особого напряжения внимания, ясно увидеть, что в ней заключен такой-то атрибут, или же, чтобы заметить эту связь, к ней необходимо присоединить какую-то другую идею. Когда нужно просто рассмотреть идею, положение может быть принято за аксиому, в особенности если это рассмотрение требует не более чем среднего напряжения внимания, на которое способен любой заурядный ум. Но если есть необходимость в какой-то другой идее, помимо идеи самой вещи, то это положение, которое надо доказать. Таким образом, можно установить следующие два правила для аксиом.

Правило первое

Когда для того чтобы ясно увидеть, что субъекту присущ некоторый атрибут, например, для того чтобы увидеть, что целому присущ атрибут быть больше своей части, нужно только без особого напряжения внимания рассмотреть две идеи — субъекта и атрибута, так чтобы при этом невозможно было не заметить, что идея атрибута действительно заключена в идее субъекта, тогда мы вправе принять данное положение за аксиому, не нуждающуюся в доказательстве, так как оно само по себе обладает всей очевидностью, какую ему могло бы придать доказательство. Ведь с помощью доказательства мы только выявили бы, что субъекту присущ некоторый атрибут, воспользовавшись третьей идеей, чтобы показать су-

ществующую между ними связь, а это видно и без третьей идеи.

Но не надо смешивать простое разъяснение, даже если оно внешне похоже на обоснование, с настоящим доказательством. Есть аксиомы, которые нужно разъяснить, чтобы они были более понятны, хотя они не нуждаются в доказательстве. Разъяснить — значит не что иное, как изложить другими словами, более пространно, то, что содержится в аксиоме; доказательство же требует какого-то нового среднего термина, который не содержится в аксиоме явным образом.

Правило второе

Когда простого рассмотрения идей субъекта и атрибута недостаточно для того, чтобы ясно увидеть, что субъекту присущ некоторый атрибут, положение, в котором это утверждается, не должно приниматься за аксиому. Его следует доказать, пользуясь какими-то другими идеями, чтобы показать эту связь, как пользуются, например, идеей параллельных линий, чтобы показать, что три угла треугольника равны двум прямым.

Эти два правила являются более важными, чем полагают. Ибо люди мало задумываются над тем, что они утверждают или отрицают, — это одна из наиболее существенных их ошибок. Они довольствуются тем, что они слышали или когда-то подумали, и не знают, что они сами подумали бы, если бы более внимательно рассмотрели, что происходит в их уме; для них больше значит звук слова, нежели его истинная идея; они утверждают как ясное и очевидное то, чего они не в состоянии помыслить, и отрицают как ложное то, что они не могли бы не признать истинным, если бы потрудились основательно подумать.

Например, те, кто утверждает, что в куске дерева, кроме частиц, их расположения, фигур, движения или покоя и промежутков между частицами есть еще отличная от всего этого субстанциальная форма, думают, что они говорят истину, однако они говорят то, чего ни они сами, ни кто-либо другой никогда не понимал и не поймет.

И наоборот, если им объясняют действия природы через чувственно не воспринимаемые частицы, из которых

состоят тела,— через их различное положение, величину, фигуру, движение или покой и промежутки между ними, открывающие или закрывающие проход другим веществам, они думают, что все это одни химеры, хотя им не говорят ничего такого, чего нельзя было бы легко себе представить. У них в голове происходит странная путаница: сама легкость, с какой они представляют себе эти вещи, внушает им мысль, что они не являются истинными причинами наблюдаемых в природе действий, что причины эти более таинственны и сокровенны. Поэтому они больше расположены верить тем, кто все объясняет через начала, которых они не представляют, нежели тем, кто пользуется только такими началами, которые им понятны.

Забавно еще и то, что, когда им говорят о чувственно не воспринимаемых частицах, они считают, что у них достаточно оснований отвергнуть их, так как их нельзя ни видеть, ни осязать, и, однако, они удовлетворяются субстанциальными формами, тяжестью, притягивающей способностью и т. п., чего они не только не могут видеть и осязать, но даже не в состоянии себе представить.

Глава VII

НЕКОТОРЫЕ ВАЖНЫЕ АКСИОМЫ, КОИ МОГУТ СЛУЖИТЬ ОТПРАВНЫМИ ПОЛОЖЕНИЯМИ ДЛЯ ВЫВЕДЕНИЯ ВЕЛИКИХ ИСТИН

Все согласны с тем, что важно держать в уме определенное число аксиом и принципов, которые, будучи ясными и несомненными, могли бы служить нам основой для познания самых сокровенных вещей. Однако те, какие обычно выдвигают, малоприменимы, и знание их ничего не дает. То, что называют первым принципом познания,— *Невозможно, чтобы одна и та же вещь существовала и не существовала* — весьма ясно и весьма достоверно, но я не знаю случая, когда этот принцип помог бы нам приобрести какое-нибудь познание. Думаю, что нижеследующие принципы могут быть более полезными. Начну с того, который был изложен выше.

Аксиома первая

Все, что заключено в ясной и отчетливой идее какой-либо вещи, можно с достоверностью утверждать относительно этой вещи.

Аксиома вторая

В идее всего того, что мыслится нами ясно и отчетливо, заключено существование, по крайней мере возможное.

Если мы ясно помыслили вещь, мы уже не можем не рассматривать ее как могущую существовать, потому что только противоречие, которое обнаруживается между нашими идеями, заставляет нас думать, что та или иная вещь не может существовать. Но когда идея ясна и отчетлива, в ней не может быть противоречия.

Аксиома третья

«Ничто» не может быть причиной какой-либо вещи. Из этой аксиомы вытекают другие, которые можно назвать ее короллариями.

Аксиома четвертая, или 1-й королларий третьей

Никакая вещь и никакое совершенство вещи, существующей в действительности, не могут иметь «ничто», или несуществующее, причиной своего существования.

Аксиома пятая, или 2-й королларий третьей

*Вся реальность или совершенство вещи формально или эминентно содержится в ее первой и полной причине*¹⁹.

Аксиома шестая, или 3-й королларий третьей

Ни одно тело не может само прийти в движение, т. е. сообщить себе движение, будучи неподвижным.

Очевидность этого принципа породила мнение о существовании субстанциальных форм и о том, что тяжесть и легкость представляют собой некие качества, присущие самим вещам. Ибо философы, с одной стороны, видя не-

возможность того, чтобы тело, которое должно быть приведено в движение, стало двигаться само собой, и, с другой стороны, исходя из ложного убеждения, что в воздушной среде нет ничего, что толкало бы камень вниз, когда он падает, вообразили, будто в камне следует различать материю, которая воспринимает движение, и субстанциальную форму, которая при посредстве акциденции тяжести сообщает его. Они не приняли во внимание, что, если сама эта форма материальна, т. е. является настоящей материей, тогда опять-таки возникает то затруднение, которого они хотели избежать. Если же она не является материей, то это должна быть субстанция, реально отличная от нее, а такую субстанцию невозможно ясно помыслить, если только не мыслить ее как дух, т. е. как мыслящую субстанцию, какова в действительности форма человека, но не других тел.

Аксиома седьмая, или 4-й королларий третьей

Ни одно тело не может привести в движение другое, если оно само не находится в движении. Ибо, если тело, пребывая в покое, не может сообщить движение самому себе, оно тем более не может сообщить его другому телу.

Аксиома восьмая

Не следует отрицать ясное и очевидное, если мы не поняли того, что темно.

Аксиома девятая

Конечный ум по природе своей не способен понять бесконечное.

Аксиома десятая

Свидетельство личности бесконечно могущественной, бесконечно мудрой, бесконечно благой и бесконечно реальной должно значить для нашего ума больше, чем самые убедительные доводы.

Ибо мы должны быть в большей степени уверены в том, что обладающий бесконечным умом не заблуждается и что тот, кто бесконечно благ, не вводит нас

в заблуждение, нежели в том, что мы не заблуждаемся в самых ясных вещах.

Три последние аксиомы составляют основание веры,— о ней мы будем говорить ниже.

Аксиома одиннадцатая

Если события, о которых легко могут судить чувства, удостоверены очень многими людьми, жившими в разное время, принадлежавшими к разным народам и имевшими разные интересы, так что их нельзя заподозрить в том, что они сговорились поддерживать обман, и если все эти люди говорят о них как очевидцы, то эти события должны считаться столь же достоверными и несомненными, как если бы они совершались на наших глазах.

Это является основой большей части наших знаний, потому что истин, известных нам от других, несравненно больше, чем тех, в которых мы смогли удостовериться сами.

Глава VIII

ПРАВИЛА ОТНОСИТЕЛЬНО ДОКАЗАТЕЛЬСТВ

Для того чтобы доказательство было истинным, требуется, во-первых, чтобы в материи доказательства не было ничего, кроме достоверного и несомненного, и, во-вторых, чтобы не было никаких погрешностей в форме доказательства. Мы, без сомнения, выполним оба условия, если будем соблюдать два установленных выше правила²⁰.

В материи доказательства не будет ничего, кроме истинного и достоверного, если все положения, выдвинутые для доказательства, будут

или определениями разъясняемых слов, каковые, будучи произвольными, не могут оспариваться;

или принятыми аксиомами, истинность которых мы не должны были бы предполагать, если бы они не были ясными и очевидными сами по себе (по 3-му правилу)²¹;

или уже доказанными положениями, которые стали ясными и очевидными благодаря доказательству;

или построением той самой вещи, о которой идет речь, когда [для того, чтобы дать понятие о ней,] надо

произвести какое-то действие; это построение, так же как и все остальное, не должно вызывать сомнений, ибо, если у нас есть хоть малейшее сомнение в его возможности, она должна быть доказана заранее.

Итак, ясно, что, соблюдая первое правило, мы никогда не выдвинем в качестве доказательства никакого положения, которое не было бы достоверным и очевидным.

Равным образом легко показать, что мы никогда не погрешим против формы доказательства, если будем соблюдать второе правило, требующее, чтобы мы не обманывались неоднозначностью терминов и не забывали мысленно подставлять вместо них определения, которые их ограничивают и разъясняют.

Ибо правила силлогизмов нарушают тогда, когда, не замечая неоднозначности какого-либо термина, его употребляют в одном предложении в одном смысле, а в другом — в другом смысле. Чаще всего это бывает со средним термином силлогизма: неоднозначное употребление среднего термина в двух первых предложениях — самый обычный порок ложных доказательств. Ясно, что мы избежим этой ошибки, если будем соблюдать второе правило.

Это не значит, что в доказательствах не бывает иных пороков, помимо того, который связан с неоднозначностью слов; но маловероятно, чтобы человек среднего ума, мало-мальски рассудительный, допустил другие ошибки, особенно в умозрительных материях. И таким образом, было бы бесполезно предупреждать, чтобы подобных ошибок остерегались, и давать соответствующие правила. Это было бы даже вредно, потому что сосредоточение на излишних правилах могло бы отвлечь ум от тех правил, которые необходимы. Мы видим, что геометры никогда не заботятся о форме доказательств и не думают о согласовании своих доказательств с правилами логики, хотя они их не нарушают: это делается само собой, и этому не нужно учиться.

По поводу положений, нуждающихся в доказательстве, надо сделать еще одно замечание. Не следует относить к их числу те, которые можно доказать, применяя правило очевидности ко всякому очевидному положению. Ибо в таком случае, пожалуй, не было бы аксиомы, которая не нуждалась бы в доказательстве, поскольку

почти все они могут быть доказаны посредством той, которую, как мы сказали, можно принять за основание всякой очевидности: *Все, что, как мы ясно видим, содержится в ясной и отчетливой идее, можно с достоверностью утверждать относительно этой идеи*²². Например, можно сказать:

Все, что, как мы ясно видим, содержится в ясной и отчетливой идее, можно с достоверностью утверждать относительно этой идеи.

Мы ясно видим, что имеющаяся у нас ясная и отчетливая идея целого включает в себе атрибут быть больше своей части.

Следовательно, можно с достоверностью утверждать, что целое больше своей части.

Но хотя это доказательство совершенно правильно, в нем нет никакой необходимости, потому что наш ум выполняет большую посылку, не сосредоточивая на ней внимания, и, таким образом, со всей ясностью и очевидностью усматривает, что целое больше своей части, не нуждаясь в размышлении о том, откуда исходит эта очевидность. Ибо это вовсе не одно и то же — знать что-либо с очевидностью и знать источник этой очевидности.

Глава IX

О НЕКОТОРЫХ НЕДОСТАТКАХ, СВОЙСТВЕННЫХ МЕТОДУ ГЕОМЕТРОВ

Мы видели, что есть хорошего в методе геометров. Все это мы свели к пяти правилам, значение которых невозможно переоценить. И надо признать в высшей степени удивительным, что геометры открыли такое множество сокровенных истин и доказали их при помощи столь убедительных и неопровержимых доводов, так мало пользуясь правилами. Из всех философов им одним удалось изгнать из своих школ и из своих сочинений пререкания и споры.

Но если судить о вещах беспристрастно, то, не лишая геометров той заслуги, что в поисках истины они следовали гораздо более верным путем, чем все остальные, все же нельзя отрицать, что в их методе есть кое-какие недостатки, из-за которых они хотя и не уклонялись от

своей цели, но приходили к истине не самым прямым и не самым легким путем. Я постараюсь показать это, взяв примеры таких недостатков у самого Евклида.

Первый недостаток

Больше заботиться о достоверности, чем об очевидности, и о том, чтобы убедить ум, нежели о том, чтобы просветить его

Похвально, что геометры выдвигают только убедительные положения, но они, кажется, упускают из виду, что для совершенного знания какой-либо истины недостаточно убеждения в том, что данное положение истинно, если мы не усматриваем в природе самой вещи, почему оно истинно. Пока это не выяснено, ум не испытывает полного удовлетворения и стремится к большему знанию, что служит признаком того, что он еще не обладает истинным знанием. Этот недостаток, можно сказать, является источником почти всех других недостатков, которые мы отметим ниже. И таким образом, сейчас нет необходимости говорить о нем подробнее, поскольку мы сделаем это в дальнейшем.

Второй недостаток

Доказывать истины, не нуждающиеся в доказательствах

Геометры признают, что не надо стремиться доказывать положения, ясные сами по себе. Однако они нередко делают это, ибо, стараясь, как мы уже сказали, скорее убеждать ум, нежели просвещать его, они думают, что его легче будет убедить, если они найдут какое-то доказательство даже для самых очевидных положений, чем если они просто выдвинут их, с тем чтобы ум признал их очевидность.

Именно поэтому Евклид доказывает ту истину, что две стороны треугольника, вместе взятые, больше одной стороны²³, хотя это очевидно уже из самого понятия прямой линии: она является кратчайшим расстоянием между двумя точками и естественной мерой удаленности одной точки от другой, что было бы невозможно, если бы она не была кратчайшей из всех линий, которые можно провести между двумя точками.

По этой же причине он превращает вопрос, как *проектировать прямую, равную данной прямой*, в задачу, которую

надо решить²⁴, хотя сделать это даже легче, чем описать окружность заданного радиуса.

Этот недостаток нетрудно объяснить. Евклид не принял в соображение, что вся достоверность и очевидность наших знаний в естественных науках восходит к такому принципу: *О вещи можно утверждать все, что содержится в ее ясной и отчетливой идее* и, следовательно, если для того чтобы установить, что в идее заключен некоторый атрибут, достаточно просто рассмотреть ее, не прибегая к другим идеям, то это, как мы уже сказали выше, должно считаться ясным и очевидным.

Мне, разумеется, известно, что определенные атрибуты усматриваются в идеях легче, нежели другие. Но я полагаю, что если в идее можно без особого напряжения внимания ясно усмотреть некоторый атрибут и в этом не мог бы по-настоящему сомневаться ни один здравомыслящий человек, то этого достаточно, чтобы принять положение, к которому мы приходим путем простого рассмотрения данной идеи, за принцип, не нуждающийся в доказательствах и требующий, самое большее, разъяснения и некоторых дополнительных замечаний. Так, я утверждаю, что, если сколько-нибудь внимательно рассмотреть идею прямой линии, нельзя не уяснить, что ее положение зависит только от двух точек (Евклид сделал это одним из своих постулатов²⁵), и нетрудно понять, что если одна прямая пересекает другую и на пересекающей прямой есть две точки, каждая из которых равно удалена от двух точек пересеченной прямой, то на пересекающей прямой не будет такой точки, которая не была бы равно удалена от этих двух точек пересеченной прямой. Исходя из этого, легко судить, когда одна прямая перпендикулярна другой, не прибегая к понятиям угла и треугольника, которые надо вводить лишь после того, как будет установлено много такого, что можно доказать только при помощи перпендикуляров²⁶.

Следует также отметить, что выдающиеся геометры используют в качестве начал положения менее ясные, чем эти. Архимед, например, основывал самые стройные доказательства на такой аксиоме: *Если две линии на одной плоскости имеют общие концы и являются выпуклыми в одну сторону, то объемлемая будет меньше объемлемой*²⁷.

Я признаю, что этот недостаток — доказывать положения, не нуждающиеся в доказательстве, представляется незначительным и что сам по себе он действительно невелик; но он имеет важные следствия, поскольку именно он обычно приводит к нарушению естественного порядка, о чем будет сказано ниже. Стремление доказывать то, что надо было бы предположить как ясное и очевидное само по себе, часто заставляло геометров рассматривать для доказательства того, чего они не должны были бы доказывать, такие вещи, которые в соответствии с естественным порядком следовало бы рассматривать позднее.

Третий недостаток

Доказательство через невозможное

Доказательства этого рода, показывающие, что вещь является такой-то, не через ее начала, а через какую-либо нелепость, которая воспоследовала бы, если бы эта вещь была иной, встречаются у Евклида довольно часто. Однако, очевидно, что они могут убедить ум, но отнюдь не просвещают его, а между тем именно в последнем состоит главное предназначение науки. Ибо наш ум не испытывает удовлетворения, если он знает только, что вещь существует, но не знает, почему она существует, а этого нельзя уяснить из доказательства, сводящего к невозможному.

Мы не утверждаем, что подобные доказательства надо отвергнуть; ими иногда можно воспользоваться для обоснования отрицательных положений, являющихся, собственно, лишь короллариями других положений, которые или ясны сами по себе, или доказаны прежде иным путем. В этих случаях доказательство, сводящее к невозможному, представляет собой скорее разъяснение, чем новое доказательство.

Можно сказать, что подобные доказательства приемлемы только тогда, когда нельзя дать других, и ими не следует пользоваться для обоснования того, что может быть обосновано положительным образом. Но у Евклида есть много положений, которые он доказывает только таким путем и которые без особых затруднений могут быть доказаны иначе.

Четвертый недостаток

Доказательства, полученные обходными путями

Этот недостаток у геометров очень распространен. Их не беспокоит, откуда взяты приводимые ими доказательства, лишь бы только они были убедительными. Однако доказывать вещи окольными путями, никак не обусловленными их природой, — значит доказывать их весьма несовершенным образом.

Рассмотрим это на примерах. Евклид (кн. I, предложение 5) доказывает, что у равнобедренного треугольника два угла при основании равны между собой, следующим образом: он продолжает на одинаковую длину стороны треугольника, строит новые треугольники и сравнивает их друг с другом. Но мыслимо ли, чтобы для обоснования равенства этих углов, доказательство которого не составляет никакого труда, нужно было применять подобный прием? Разве не смешно думать, что их равенство зависит от этих внешних треугольников? Если же следовать истинному порядку, можно найти несколько очень легких, коротких и естественных путей доказать это равенство.

47-е предложение I книги, в котором доказывается, что квадрат основания, стягивающего прямой угол, равен двум квадратам сторон, — одно из наиболее ценных положений Евклида. И однако же, ясно, что способ, каким оно здесь доказывается, не является естественным, потому что равенство этих квадратов следует не из равенства треугольников, используемых Евклидом как средство доказательства, а от пропорциональности отрезков, которую легко показать, не пользуясь никакой другой линией, кроме перпендикуляра, опущенного с вершины прямого угла на основание.

У Евклида всюду встречаются такие доказательства окольными путями.

Пятый недостаток

Не думать о естественном порядке

Это самый большой недостаток геометров. Они решили, что им не надо соблюдать никакого другого порядка, кроме того, чтобы первые положения служили для доказательства последующих. И таким образом, не

заботясь о правилах истинного метода, состоящего в том, чтобы всегда начинать с самого простого и самого общего и затем переходить к более сложному и более частному, они попеременно говорят о линиях и площадях, треугольниках и квадратах, доказывают через посредство фигур свойства простых линий и допускают множество других нарушений [естественного порядка], искажающих эту прекрасную науку.

В «Началах» Евклида этот недостаток встречается повсюду. В первых четырех книгах речь идет о протяженности, в пятой говорится о пропорциях всякого рода величин. В шестой книге Евклид вновь рассматривает протяжение, в седьмой, восьмой и девятой говорит о числах, а в десятой снова возвращается к протяженности. Это то, что касается общего беспорядка, но у него очень много беспорядка и в частностях. Он начинает первую книгу с построения равностороннего треугольника, а 22 положениями ниже излагает общий способ построения любого треугольника по трем данным линиям при условии, что две из них [при всяком их выборе] больше одной, по отношению к чему построение равностороннего треугольника на одной данной линии является частным случаем.

Относительно перпендикулярных и параллельных прямых Евклид ничего не доказывает иначе, как через посредство треугольников. Он примешивает к измерению линий измерение площадей.

Он доказывает (книга I, предложение 16), что, если продолжить сторону треугольника, внешний угол будет больше любого из внутренних, ему противолежащих, а 16 положениями ниже у него доказывается, что внешний угол равен двум противолежащим.

Чтобы привести здесь все примеры подобного беспорядка, какие можно найти в «Началах», пришлось бы переписать всего Евклида.

Шестой недостаток

Не прибегать к делению (*divisions*) и к членению (*partitions*)

Еще один недостаток метода геометров заключается в том, что они не прибегают к делению и к членению. Нельзя сказать, что геометры не указывают всех видов тех родов, о которых они ведут речь; но они делают

это, просто определяя термины и располагая все определения одно за другим, не отмечая, что такой-то род имеет столько-то видов и что он не может иметь их больше, так как общая идея данного рода допускает всего столько-то различий,— а ведь это проливает свет на сущность рассматриваемого рода и его видов.

Например, в I книге «Начал» мы найдем определения всех видов треугольников. Но не может быть никаких сомнений, что намного яснее было бы сказать так:

Треугольники можно подразделять в зависимости от сторон или в зависимости от углов.

Стороны бывают

или $\left\{ \begin{array}{l} \text{все равны, и тогда треугольник называется} \\ \text{только две равны, и тогда он называется} \\ \text{все три неравны, и тогда он называется} \end{array} \right. \begin{array}{l} \text{равносторонним,} \\ \text{равнобедренным,} \\ \text{разносторонним.} \end{array}$

Углы бывают

или $\left\{ \begin{array}{l} \text{все три острые, и тогда треугольник называется} \\ \text{только два острые, и тогда третий является} \end{array} \right. \begin{array}{l} \text{остро-} \\ \text{угольным,} \\ \end{array}$

или $\left\{ \begin{array}{l} \text{прямым, и треугольник называется} \\ \text{тупым, и треугольник называется} \end{array} \right. \begin{array}{l} \text{прямоугольным} \\ \text{тупоугольным.} \end{array}$

И лучше даже давать это деление треугольников только после описания и доказательства всех свойств треугольника вообще, из чего можно будет узнать, что по крайней мере два угла должны быть острыми, потому что все три угла в совокупности не могут быть больше двух прямых.

Этот недостаток связан с пренебрежением к истинному порядку, требующему, чтобы виды рассматривались и определялись лишь после того, как будет познан род, в особенности когда о роде можно многое сказать и он может быть описан без обращения к видам.

Глава X

ОТВЕТ НА ТО, ЧТО ГОВОРЯТ ПО ЭТОМУ ПОВОДУ ГЕОМЕТРЫ

Некоторые геометры считают, что у них есть оправдание этим недостаткам: они говорят, что это их нимало не беспокоит, что, поскольку они не утверждают ничего такого, чего не могли бы убедительно доказать, они

уверены, что нашли истину, а это их единственная цель.

Мы, со своей стороны, признаем, что недостатки эти не столь значительны, чтобы можно было отрицать, что среди наук, основывающихся только на человеческих познавательных способностях, нет таких, которые были бы разработаны лучше тех, кои охватываются общим именем математики. Мы утверждаем лишь, что в эти науки можно внести кое-какие добавления и тем самым сделать их более совершенными и что, хотя главное условие, которое должны соблюдать геометры, состоит в том, чтобы выдвигать одни только истинные положения, было бы желательно, чтобы они обращали больше внимания на то, каков наиболее естественный способ изложения истины.

Пусть они сколько угодно говорят, что они не заботятся об истинном порядке и не думают о том, доказывают ли они какую-либо истину естественным или же окольным путем, что для них важно только выполнять свою задачу, а именно убеждать,— они не могут изменить природу нашего ума и сделать так, чтобы наше знание тех вещей, которые мы познали через их истинные причины и начала, не было гораздо более ясным, полным и совершенным, нежели знание того, что было доказано нам косвенными и сторонними путями.

И точно так же излагаемое в истинном порядке, без сомнения, воспринимается с несравненно большей легкостью и запоминается гораздо лучше, потому что идеи, между которыми существует естественная связь, правильно располагаются в нашей памяти и значительно легче пробуждают одни другие.

Можно даже сказать, что знания, которые мы приобрели, постигнув истинные основания вещи, удерживаются не памятью, а рассудком и познанное усваивается нами так, что мы не можем его забыть, тогда как то, что мы знаем через доказательства, не строящиеся на естественных основаниях, легко ускользает от нас и с трудом отыскивается вновь, если это выпало у нас из памяти,—ведь у нашего ума нет средства, чтобы его восстановить.

Таким образом, надо признать, что гораздо лучше соблюдать истинный порядок, нежели пренебрегать им. Единственное, что могли бы тут возразить беспристраст-

ные люди,— это то, что надо пренебречь небольшим злом, когда его нельзя избегнуть без значительного ущерба; что, хотя и плохо не соблюдать истинного порядка, лучше, однако, отступить от него, чем не дать неопровержимого доказательства выдвинутым положениям и подвергнуть себя риску впасть в заблуждение или допустить какой-нибудь паралогизм, стараясь найти доказательства, возможно, более естественные, но не столь убедительные.

Это весьма разумное возражение. И я признаю, что надо всему предпочитать уверенность в том, что мы не ошибаемся, и что должно пренебречь истинным порядком, если мы не можем следовать ему, не теряя в силе доказательств и не рискуя впасть в заблуждение. Но я отрицаю, что невозможно соблюсти и то и другое. Я думаю, можно установить такие начала геометрии, в которых все рассматривалось бы в естественном порядке и все положения доказывались бы очень простым и естественным путем, но, однако, все было бы доказано с полной ясностью. (Впоследствии это и было осуществлено в «Новых началах геометрии», особенно в только что вышедшем новом издании²⁸.)

Глава XI

МЕТОД НАУК, СВЕДЕННЫЙ К ВОСЬМИ ОСНОВНЫМ ПРАВИЛАМ

Из всего, что мы сейчас сказали, можно заключить, что для того, чтобы обладать методом еще более совершенным, чем метод геометров, надо добавить два-три правила к пяти изложенным в III главе²⁹. Таким образом, всех правил будет восемь.

Из них первые два касаются идей и могут быть отнесены к первой части этой «Логике».

3-е и 4-е касаются аксиом и могут быть отнесены ко второй части.

5-е и 6-е касаются умозаключений, и их можно отнести к третьей части.

Наконец, два последних касаются порядка и относятся к четвертой части.

Два правила касательно определений

1. Не оставлять без определения ни одного сколько-нибудь неясного или неоднозначного термина.
2. Использовать в определениях только хорошо известные или уже разъясненные термины.

Два правила для аксиом

3. Принимать за аксиомы только совершенно очевидные положения.
4. Принимать за очевидное то, что признается истинным без особого напряжения внимания.

Два правила для доказательств

5. Доказывать все сколько-нибудь неясные положения, используя для их доказательства только предшествующие определения, или принятые аксиомы, или положения, которые уже были доказаны.
6. Никогда не обманываться неоднозначностью терминов и не забывать мысленно подставлять определения, которые их ограничивают и разъясняют.

Два правила для метода³⁰

7. Рассматривать вещи по возможности в их естественном порядке, начиная с самого общего и самого простого и излагая, прежде чем переходить к отдельным видам, все то, что относится к сущности рода.

8. По возможности делить всякий род на все его виды, всякое целое — на все его части и всякую задачу — на все мыслимые в ней случаи.

Я прибавил в двух последних правилах *по возможности*, так как их часто невозможно строго соблюсти, будь то из-за ограниченности человеческого ума или же из-за неизбежной ограниченности всякой науки.

Вследствие этого в науках нередко трактуют о виде, не имея возможности рассмотреть все, что относится к роду. Например, в обычной геометрии, трактуя об окружности, ничего не говорят о кривой линии, являющейся ее родом; ей только дают определение.

Равным образом у нас нет возможности излагать все, что мы могли бы сказать о роде, поскольку такое изложе-

ние часто было бы слишком длинным; достаточно, если мы скажем о роде все, что хотели бы сказать, прежде чем перейдем к видам.

Но я считаю, что наука может быть доведена до совершенства только тогда, когда на два последних правила обращают такое же внимание, как и на все другие, и отступают от них только по необходимости или если из этого предполагают извлечь большую пользу.

Глава XII

О ТОМ, ЧТО МЫ ПОЗНАЕМ ЧЕРЕЗ ВЕРУ, ЧЕЛОВЕЧЕСКУЮ ИЛИ БОЖЕСТВЕННУЮ

Все сказанное нами до сих пор относится к наукам, полагающимся только на человеческие познавательные способности, и к знаниям, основанным на очевидности разума. Но прежде чем закончить эти книги, надо сказать и о знании другого рода, которое часто по-своему не менее достоверно и не менее очевидно, а именно о знании, имеющем своим источником авторитет.

К убеждению в том, что нечто истинно, мы приходим в общем двумя путями. Первый путь — это знание, которое мы приобретаем сами, познавая и открывая истину, будь то чувствами или разумом. В общем это можно назвать *разумом*, так как и самые чувства записаны от суждения разума, или *знашем*, употребляя это имя в более общем смысле, чем в школах, — для обозначения всякого знания о предмете, которое мы черпаем из самого предмета.

Другой путь — это признание авторитета личностей, заслуживающих доверия, кои удостоверяют то, что для нас самих не очевидно. Это называют верой или доверием, основываясь на следующем высказывании святого Августина: *Quod scimus, debemus rationi; quod credimus, auctoritati* ³¹.

Но так как авторитет может быть двоякого рода — божественный или человеческий, вера также бывает божественной или человеческой.

Божественная вера не может ввести в заблуждение, потому что Бог не может ни обманывать, ни обманываться.

Человеческая же вера способна вводить в заблуждение, ибо всякий человек, как сказано в Писании, есть лежец³² и, кроме того, те, кто уверяет нас, что нечто истинно, возможно, сами пребывают в заблуждении. Но, однако, как мы уже отметили выше, есть вещи, которые мы знаем только благодаря человеческой вере и которые следует считать столь же достоверными и несомненными, как если бы мы располагали их математическими доказательствами. К ним относится, в частности, то, что известно нам из сообщений стольких людей, что морально невозможно, чтобы они сговорились утверждать одно и то же, если это не соответствует действительности. Например, людям обычно трудно представить себе существование антиподов; однако, хотя мы там не были и знаем о них только благодаря человеческой вере, не верить в них может лишь безумец. И точно так же надо совсем потерять рассудок, чтобы сомневаться в том, что Цезарь, Помпей, Цицерон, Вергилий — это люди, действительно существовавшие, а не вымышленные лица вроде Амадиса³³.

Правда, часто довольно трудно в точности определить, достигла ли человеческая вера такой степени достоверности или еще нет. Это служит причиной двух противоположных заблуждений: есть люди, которые верят любым слухам, иные же доходят до такой нелепости, что не желают верить даже самым достоверным фактам, если они затрагивают их предубеждения. Но все же можно обозначить те пределы, которые надо перейти, чтобы достичь такой степени доступной людям достоверности, а также те, за которыми ею уже несомненно обладают. Между первыми и вторыми есть середина, которая ближе либо к достоверности, либо к недостоверности, в зависимости от того, ближе ли она к тем или к другим пределам.

И если мы сравним два пути, какими мы приходим к убеждению в том, что нечто истинно, — разум и веру, мы увидим, что вера, без сомнения, всегда предполагает некоторое разумное основание. Ибо, как говорит св. Августин в СХХII послании и во многих других местах, мы не могли бы заставить себя верить в то, что выше нашего разума, если бы сам разум не убеждал нас, что есть истины, в которые нам подобает верить, даже если мы еще не в состоянии их понять. Это справедливо

главным образом в отношении божественной веры, так как истинный разум учит нас, что Бог, который есть сама истина, не может обманывать нас в том, что он открывает нам из своей природы и из своих тайн. Отсюда явствует, что, хотя мы должны, как говорит святой Павел, пленять свой рассудок в послушание Иисусу Христу³⁴, мы делаем это не слепо и бездумно — что является источником всех ложных религий, — а со знанием причины и потому, что это разумно — склоняться перед божественным авторитетом, если Бог дает нам, в виде чудес и других необычайных событий, достаточно доказательств, убеждающих нас в том, что это оп сам открыл людям истины, в которые мы должны верить.

Далее, не подлежит сомнению, что божественная вера должна иметь над нашим духом большую власть, нежели наш собственный разум. Сам разум внушает нам, что надо всегда предпочитать более достоверное менее достоверному и что изрекаемое Богом более достоверно, нежели то, в чем нас убеждает наш разум. Ведь Бог способен нас обманывать, а наш разум способен обманываться.

Однако при ближайшем рассмотрении становится ясно: то, что очевидно для нас благодаря умозрению или благодаря верному свидетельству чувств, никогда не бывает противоположным тому, что открывает нам божественная вера. Мы думаем, будто между тем и другим может быть противоречие, так как не улавливаем, где кончается очевидность нашего разума и чувств. Например, когда совершается таинство евхаристии, чувства ясно показывают нам круглость и белизну, но они не сообщают нам, служит ли именно субстанция хлеба причиной того, что наши глаза видят круглость и белизну, и, следовательно, вероучение отнюдь не противоречит очевидности наших чувств, утверждая, что это вовсе не субстанция хлеба, коей больше нет, ибо таинством пресуществления она превратилась в тело Иисуса Христа, и что мы воспринимаем теперь только образ и видимость хлеба, которые сохраняются, хотя самой субстанции уже нет.

Точно так же разум внушает нам, что одно тело не может находиться одновременно в разных местах, а два дела — в одном месте, но это относится лишь к естественному состоянию тел; ведь было бы неразумнее думать,

будто наш конечный ум в состоянии понять, сколь далеко простирается могущество Божие, которому нет границ. И когда еретики отвергают такие таинства веры, как Троица, воплощение и евхаристия, ссылаясь на их мнимую невозможность с точки зрения разума, они явно отступают от разума, ибо притязают на то, чтобы постичь своим умом всю беспредельность божественного могущества. Поэтому на подобные возражения можно ответить словами святого Августина, сказанными по поводу такого проникновения тел: *sed nova sunt, sed insolita sunt, sed contra naturae cursum notissimum sunt, quia magna, quia mira, quia divina, et eo magis vera, certa, firma*³⁵.

Глава XIII

НЕКОТОРЫЕ ПРАВИЛА, ПОМОГАЮЩИЕ РАЗУМУ ОПРЕДЕЛЯТЬ, СЛЕДУЕТ ЛИ ВЕРИТЬ В ТЕ ИЛИ ИНЫЕ СОБЫТИЯ, ЯВЛЯЮЩИЕСЯ ПРЕДМЕТОМ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ВЕРЫ

Главное назначение здравого смысла и той способности нашей души, благодаря которой мы отличаем истинное от ложного, — отнюдь не занятия умозрительными науками, коим посвящают себя лишь немногие. Эта способность редко когда получает большее применение и бывает более необходимой, нежели тогда, когда выносят суждения о том, что каждодневно происходит в жизни людей.

Я говорю не о суждениях относительно того, является ли какой-либо поступок хорошим или дурным, достойным похвалы или порицания, потому что оценивать справедливость таких суждений подобает этике, — я говорю о суждениях касательно подлинности событий, происходящих в человеческом обществе. Только это может иметь отношение к логике, рассматривают ли эти события как прошлые — например, когда речь идет лишь о том, должно ли в них верить или нет, или их рассматривают как будущие — например, когда боятся, как бы они не произошли, или надеются, что они произойдут, — что обуславливает наши опасения и ожидания.

По этому поводу, без сомнения, можно сделать кое-какие полезные замечания, которые по крайней мере

могут помочь избежать ошибок, допускаемых многими людьми оттого, что они не вполне сообразуются с правилами, предписываемыми разумом.

Прежде всего заметим, что надо строжайшим образом различать два рода истины. Одни относятся только к природе вещей и их сущности, неизменной и независимой от их существования, другие — к сущему, и в особенности к происходящим в человеческом обществе случайным событиям, которые могут произойти или не произойти, если речь идет о будущем, и которые могли не произойти, если речь идет о прошлом. Мы говорим о случайных событиях с точки зрения их ближайших причин, отвлекаясь от их непреложного порядка, определенного божественным провидением, потому что, с одной стороны, этот порядок отнюдь не исключает случайности и, с другой стороны, поскольку он нам неизвестен, от него не зависит, верим ли мы в те или иные события.

Так как истины первого рода являются необходимыми, среди них нет ни одного положения, которое не было бы истинным во всех случаях, и, следовательно, положение надо считать ложным, если оно ложно хотя бы в одном случае.

Но если мы станем применять те же правила к вере в события, происходящие в человеческом обществе, наши суждения о них никогда не будут истинными, разве только случайно, и нам не избежать огромного количества ложных умозаключений.

Ибо такие события по природе своей случайны, и было бы смешно искать в них необходимую истину. Поэтому совершенно неразумным был бы тот человек, который соглашался бы поверить в какое-либо событие только при условии, если бы ему показали, что было абсолютно необходимо, чтобы все произошло именно таким образом.

И столь же неразумным был бы тот, кто хотел бы, чтобы я поверил в какое-то событие, например в обращение китайского императора в христианскую веру, на том лишь основании, что это не является невозможным. Поскольку другой человек, воспользовавшись тем же доводом, мог бы убеждать меня в обратном, ясно, что одного этого было бы недостаточно, чтобы я поверил скорее в одно, чем в другое.

Поэтому надо принять за верную и несомненную максимум следующее: одна возможность какого-либо события не является достаточным основанием, чтобы я в него поверил, и, с другой стороны, у меня может быть основание верить в него, хотя бы я не считал невозможным, чтобы произошло обратное, так что у меня может быть основание верить в одно событие и не верить в другое, хотя бы я считал оба возможными.

Но чем же будет определяться мое решение верить в одно, а не в другое, если я сочту оба события возможными? Я буду руководствоваться следующим принципом.

Чтобы вынести суждение о подлинности некоторого события и решить, стоит ли в него верить, надо рассматривать его не отвлеченно, само по себе, как рассматривают положения геометрии, а принимая в соображение все сопутствующие ему обстоятельства, и внутренние, и внешние. Внутренними обстоятельствами я называю те, которые относятся к самому факту, а внешними — те, которые имеют отношение к людям, чье свидетельство побуждает нас верить в этот факт. Если все сопутствующие событию обстоятельства таковы, что никогда или по крайней мере почти никогда не бывает, чтобы подобные обстоятельства оказались сопряжены с ложью, наш ум, естественно, склонен думать, что сообщение об этом событии истинно, и он имеет на то основания, особенно в повседневной жизни, в которой требуется только моральная достоверность и часто даже приходится довольствоваться наибольшей вероятностью.

Если же эти обстоятельства, напротив, таковы, что они нередко бывают сопряжены с ложью, то разум требует или воздерживаться от суждения, или считать сообщение ложным, когда мы не усматриваем в нем никаких признаков истины, хотя бы мы не находили то, о чем сообщается, невозможным.

Спрашивается, например, истинна или ложна история крещения Константина св. Сильвестром. Бароний считает ее истинной; кардинал дю Перрон, епископ Спанд, о[тец] Пето, о. Морен и самые просвещенные духовные лица полагают, что она ложна³⁶. Если бы мы принимали во внимание одну лишь возможность, мы были бы не вправе считать это сообщение ложным. Ведь оно не содержит ничего абсолютно невозможного; говоря отвлеченно, возможно даже, что Евсевий³⁷, засвидетельство-

вавший другое, решил солгать в пользу ариан и что следовавшие ему святые отцы были введены в заблуждение его свидетельством. Но если мы применим только что установленное нами правило, а именно сравним обстоятельства крещения Константина согласно той и другой версии и рассмотрим, где же больше признаков истины, мы увидим, что более правдоподобны обстоятельства, описанные Евсевием. Ибо, с одной стороны, у нас нет оснований полагаться на свидетельство столь сомнительного писателя, как автор «Деяний святого Сильвестра», который был единственным из древних, кто говорил о крещении Константина в Риме, и, с другой стороны, невероятно, чтобы такой высокообразованный человек, как Евсевий, отважился солгать, сообщая о столь известном событии, как крещение первого императора, давшего церкви свободу: ведь он, конечно же, был известен всему миру, когда Евсевий писал о его крещении, потому что это было всего четыре или пять лет спустя после смерти Константина.

Однако у данного правила есть исключение: бывает, что нам приходится довольствоваться возможностью и правдоподобием. Это тот случай, когда факт, в других отношениях достаточно достоверный, опровергается какими-либо несообразностями и явными противоречиями с другими сообщениями. В этом случае достаточно, чтобы предлагаемые решения этих противоречий были возможными и правдоподобными, и требовать для них положительных доказательств — значит поступать противоразумно, ибо, когда событие само по себе вполне доказано, нельзя требовать, чтобы точно так же были доказаны и все его обстоятельства. Иначе нам пришлось бы сомневаться в очень многих весьма достоверных сообщениях, которые мы можем согласовать с другими, не менее достоверными, только посредством допущений, коих мы не могли бы доказать положительным образом.

Например, мы можем согласовать то, что сообщается в Книгах Царств и в Книгах Паралипоменон о годах правления различных царей Иудеи и Израиля, только предположив, что у некоторых из этих царей было два начала царствования: одно — при жизни, другое — после смерти их отцов. Если нас спросят, какие у нас есть доказательства тому, что такой-то царь царствовал некоторое время вместе со своим отцом, надо будет при-

знать, что этому нет никаких положительных доказательств; но поскольку это возможно и поскольку так нередко бывало в других случаях, мы вправе предположить это как обстоятельство, необходимое для того, чтобы согласовать сообщения, в остальном весьма достоверные.

Поэтому нет ничего более нелепого, чем старания некоторых еретиков нынешнего века доказать, что святой Петр никогда не был в Риме. Они не могут отрицать, что эта истина удостоверена всеми церковными авторами, включая и самых древних, таких, как Паший, св. Дионисий Коринфский, Гай, св. Иринея, Тертуллиан³⁸, ибо среди них не нашлось никого, кто бы это отрицал. Однако эти еретики считают, что могут опровергнуть ее домыслами — например, указав на то, что святой Павел не упоминает о святом Петре в посланиях, написанных в Риме. А когда им отвечают, что святой Петр мог быть тогда не в Риме, поскольку никто ведь не утверждает, что он никогда не покидал его, чтобы проповедовать Евангелие в других местах, они заявляют, что это говорится бездоказательно. Но такое заявление — дерзость с их стороны; ведь оспариваемый ими факт является одной из самых достоверных истин в истории церкви, и если опровергающие его должны показать, что он противоречит Писанию, то тем, кто его утверждает, достаточно разрешить это мнимое противоречие, как делают с мнимыми противоречиями в самом Писании, а для этого, как мы показали, достаточно одной возможности.

Глава XIV

ПРИМЕНЕНИЕ ПРЕДЫДУЩЕГО ПРАВИЛА К ВЕРЕ В ЧУДЕСА

Изложенное выше правило, без сомнения, является очень важным. Оно помогает разуму определять, следует ли верить в те или иные события, и когда его не соблюдают, рискуют впасть в опасные крайности легковерия и неверия.

Есть, например, люди, которые не позволяют себе усомниться в каком бы то ни было чуде: они думают, что если они ставят под сомнение хоть какие-нибудь чудеса, им следует сомневаться во всех чудесах вообще,

они убеждены, что если для Бога все возможно, то надо верить во все, что говорят о проявлениях его всемогущества.

Иные же, напротив, делают нелепый вывод, что сомнение в любых чудесах свидетельствует о силе ума, на том лишь основании, что чудеса, о которых им приходилось слышать, часто оказывались мнимыми и что нет причин верить скорее в одни, чем в другие.

Умонастроенные первых предпочтительнее, но и те и другие рассуждают одинаково неверно.

И те и другие прибегают к общим местам. Первые делают упор на могущество и благодать Бога, на неоспоримые чудеса, которые они приводят в подтверждение тех, кои вызывают сомнения, и на ослепление вольнодумцев, соглашающихся верить только в то, что доступно их разуму. Все это само по себе совершенно верно, однако этого недостаточно, чтобы мы поверили в то или иное чудо. Во-первых, Бог совершает не все, что он может совершить, и истинность сообщения о каком-то чуде не доказывается тем, что подобные чудеса происходили и в других случаях. Во-вторых, сколько бы мы ни были расположены верить в то, что превышает разум, мы не обязаны верить во все, что нам будут преподносить как превосходящее разум.

Последние применяют общие места другого рода. *Истина и ложь,— говорит один из них,— сходны обли- чием, осанкой, вкусом и повадками: мы смотрим на них одними и теми же глазами. За свою жизнь я неоднократно видел, как рождались чудеса. Даже в том случае, если они, едва успев родиться, снова превращаются в ничто, мы имеем возможность предугадывать, что по-лучилось бы, если бы они выжили. Ибо нужно лишь ухватиться за свободный конец нити, и тогда разматываешь, сколько понадобится. Между ничем и ничтожнейшей из существующих в мире вещей расстояние большее, чем между этой ничтожнейшей и величайшей. Так вот, те, кто первыми прослышали о некоем удивительном явлении и начинают повсюду трезвонить о нем, отлично чувствуют, встречая недоверие, где в их утверждениях слабое место, и всячески стараются заделать прорезу, приводя ложные свидетельства. Первоначально чье-то личное заблуждение становится общим, а затем уж общее заблуждение становится личным. Вот и растет эта*

*постройка, к которой каждый прикладывает руку так, что самый дальний свидетель события оказывается осведомленным лучше, чем непосредственный, а последний человек, узнавший о нем,— гораздо более убежденным, чем первый*³⁹.

Остроумные слова. Из них можно извлечь урок: они убеждают нас в том, что не всяким слухам следует верить. Но было бы нелепо заключать отсюда, что надо с подозрением относиться ко всему, что говорят о чудесах. Это, без сомнения, относится только к тому, что мы знаем из слухов, источник которых нам неизвестен; и надо признать, что у нас нет оснований полагаться на то, что мы знаем только таким образом.

Но разве не очевидно, что можно воспользоваться и противоположным общим местом, и оно будет не менее обоснованным? Ибо если есть чудеса, которые оказались бы недостоверными, если бы мы добрались до сути, то есть и такие, которые изглаживаются из памяти людей, и такие, в которые люди не верят, потому что не желают о них знать. Человеческий ум подвержен не единственному виду болезни: он страдает различными, в том числе и прямо противоположными недугами. Есть глупая простота, когда человек верит в самые невероятные вещи. Но есть и глупое самомнение, когда человек осуждает как ложное все, что не вмещается в узких пределах его ума. Люди часто проявляют любопытство к пустякам и равнодушны к важным вещам. Ложные истории распространяются во все концы, а совершенно истинные остаются для многих неизвестными.

Мало кто знает о чуде, происшедшем в наше время в Фармутъе с одной слепой монахиней, у которой едва сохранились глаза. Эта монахиня в один миг обрела зрение, лишь только она прикоснулась к мощам святой Фары,— я знаю это от человека, видевшего ее и слепой, и прозревшей.

Святой Августин говорит, что в его время было много совершенно достоверных чудес, известных лишь немногим людям. Молва об этих замечательных и удивительных чудесах не достигала даже другого конца города⁴⁰. Поэтому он велел записывать и читать перед народом о тех чудесах, которые получали подтверждение. В XXII книге «Града Божия»⁴¹ он отмечает, что в одном только городе Гипсоне их произошло около семидесяти

за два года, прошедших с тех пор, как там построили часовню в честь святого Стефана,— и это не считая многих других, которые не были записаны, но о которых ему, по его свидетельству, было доподлинно известно.

Итак, ясно, что нет ничего более неразумного, чем руководствоваться в этих случаях общими местами и либо принимать, либо отвергать все чудеса вообще. Чтобы определить подлинность какого-либо чуда, надо рассмотреть его частные обстоятельства и оценить правдивость и благоразумие очевидцев.

Благочестие не требует от здравомыслящего человека верить во все чудеса, о которых рассказывается в «Золотой легенде» или у Метафраста⁴²: у этих авторов так много вымыслов, что мы не можем быть уверенными в чем-либо только на основании их свидетельств, как это признал в отношении последнего кардинал Беллармин⁴³.

Но я утверждаю, что любой здравомыслящий человек, даже если он лишен благочестия, должен признать истинными все те чудеса, в отношении которых св. Августин свидетельствует в своей «Исповеди» и в «Граде Божиим», что они совершились у него на глазах или что он во всех подробностях узнал о них от тех самых людей, с которыми они произошли. Так, например, мы можем прочесть у него об одном слепом, исцелившемся в Милане на виду у всего народа через прикосновение к мощам св. Гервасия и св. Протасия, о чем сообщается в «Исповеди»⁴⁴, а также говорится в XXII книге «Града Божия», гл. VIII: *Miraculum quod Mediolani factum est cum illic essemus, quando illuminatus est caecus, ad multorum notitiam potuit pervenire; quia et grandis est civitas, et ibi erat tunc Imperator, et immenso populo teste res gesta est, concurrente ad corpora Martyrum Gervasii et Protasii*⁴⁵.

Об одной женщине, исцеленной в Африке цветами, которые касались мощей святого Стефана, о чем св. Августин свидетельствует в том же месте.

Об одной знатной даме, которая исцелилась от рака, признанного неизлечимым, после того как она, согласно ниспосланному ей откровению, попросила одну женщину из новокрещенных осесть ей больное место крестным знаменем.

Об одном ребенке, умершем до крещения, чья мать вымолила воскрешение молитвами, которые она возносила к святому Стефану, обращаясь к нему со словами, исполненными веры: *О святой мученик, верни мне сына. Ты ведь знаешь, что я прошу возвратить ему жизнь только затем, чтобы он не был навеки отлучен от Бога.* Святой Августин приводит это как несомненный факт в проповеди, прочитанной пароду по случаю другого великого чуда, происшедшего в церкви, где он проповедовал, каковое чудо он подробно описывает в указанном месте «Града Божия».

Он рассказывает, что семеро братьев и три сестры, принадлежавшие к одному почтенному семейству из Кессарийской Каппадокии, были прокляты матерью за нанесенное ей оскорбление. Бог наказал их ужасными содроганиями всего тела, не прекращавшимися даже во сне. Это было столь безобразное зрелище, что, будучи не в силах выносить встречи со своими знакомыми, они покинули родные места, чтобы разойтись в разные стороны. Двое из них, брат по имени Павел и сестра по имени Палладия, пришли в Гиппон; здесь их сразу же заметили и расспросили о причине их несчастия. В день Пасхи брат, молившийся Богу у решетки священного места, где находилась рака св. Стефана, внезапно впал в забытие, во время которого он больше не содрогался; пробудился он совершенно здоровым. Церковь наполнилась криками людей, восхвалявших Бога за это чудо. Народ побежал к св. Августину, который собирался служить обедню, и рассказал ему о том, что произошло.

После того как умолкли радостные крики и было прочитано Священное Писание, говорит он, я совсем коротко сказал о празднике и о великой причине ликования; ибо я хотел, чтобы не меня слушали, а внимали красноречию Божию, выразившемуся в этом божественном деянии. Затем я привел отобедать со мною исцелившегося брата и велел ему рассказать всю его историю, а после записать ее. На следующий день я обещал пароду прочесть этот рассказ. И вот на третий день после Пасхи, поставив брата и сестру на ступени амвона, дабы весь народ, поглядев на сестру, у которой все еще продолжались эти ужасные содрогания, увидел, от какой беды избавился по милости Божией брат, я велел прочесть перед народом их историю. Потом я отпустил их

и начал проповедовать по этому случаю (323-я проповедь). Вдруг, когда я еще не кончил говорить, от раки мученика послышался громкий крик ликования, и ко мне привели сестру, которая, спустившись со ступеней, отправилась туда и была полностью исцелена точно так же, как и брат. Это вызвало в народе такое ликование, что поднявшийся шум был почти невыносим.

Я решил привести все подробности этого чуда, с тем чтобы и самые недоверчивые могли убедиться, что было бы неразумно подвергать его сомнению, равно как и множество других чудес, о которых этот святой рассказывает в том же месте. Ибо если предположить, что все происходило так, как он описывает, то любой разумный человек должен признать в этом перст Божий. На долю неверия оставалось бы только сомневаться в самом свидетельстве святого Августина и думать, что он исказил истину, дабы придать христианской религии авторитет в умах язычников. Но для подобного подозрения нет никаких причин.

Во-первых, невероятно, чтобы умный человек решил солгать, когда он мог быть уличен во лжи множеством свидетелей, что послужило бы лишь ко стыду для христианской религии. Во-вторых, не было человека, более непримиримого ко лжи, чем этот святой, особенно в вопросах веры. Ведь он написал целые книги, в которых доказывает, что лгать нельзя ни при каких обстоятельствах и что делать это под предлогом скорейшего приобщения людей к вере — ужасное преступление.

Удивительно, что нынешние еретики, считающие св. Августина человеком весьма просвещенным и очень искренним, не задумываются над тем, что, говоря о призыванье святых и поклонении мощам как о суеверном культе, походящем на идолопоклонничество, они становятся на путь ниспровержения всякой религии. Ибо очевидно, что, если лишить подлинные чудеса той значимости, какую они должны иметь для подтверждения истины, религия потеряет одно из самых прочных своих оснований. И ясно, что, утверждая, будто Бог творит чудеса с целью вознаградить за суеверный и идолопоклоннический культ, их лишают всякой значимости. Но именно это и делают еретики: они, с одной стороны, считают принятый у католиков культ святых и их мощей преступным суеверием, а с другой — не могут отрицать,

что величайшие друзья Божии, такие, как святой Августин, удостоверили нас в том, что Бог исцелял неизлечимые недуги, возвращал зрение слепым и воскрешал мертвых, дабы вознаградить благочестие тех людей, которые призывали святых и поклонялись их мощам.

Для всякого здравомыслящего человека одного этого соображения достаточно, чтобы признать ложность так называемой реформированной религии.

Я довольно подробно рассмотрел этот известный пример того, как следует судить о подлинности событий, затем чтобы в сходных случаях он мог служить образцом, так как во всех подобных случаях люди совершают одну и ту же ошибку. Каждый думает, что для установления подлинности события достаточно применить общее место. Но общие места часто состоят из положений, которые не только не являются истинными во всех случаях, но даже не являются вероятными, когда к ним прибавляют частные обстоятельства рассматриваемых событий. Надо именно прибавлять обстоятельства, а не отделять их; ведь нередко бывает, что событие, маловероятное ввиду какого-то одного обстоятельства, которое обычно служит признаком лжи, должно рассматриваться как несомненное ввиду других обстоятельств и наоборот, событие, кажущееся нам истинным ввиду некоторого обстоятельства, обычно сопряженного с истиной, должно быть признано ложным из-за других обстоятельств, которые лишают значимости первое, как это будет разъяснено в следующей главе.

Глава XV

ДРУГОЕ ЗАМЕЧАНИЕ ПО ПОВОДУ ВЕРЫ В СОБЫТИЯ

Относительно веры в события надо сделать еще одно, очень важное, замечание. Среди обстоятельств, которые необходимо рассмотреть, чтобы решить, следует ли верить в какое-либо событие, есть такие, которые можно назвать общими обстоятельствами, потому что они сопутствуют многим событиям и несравненно чаще оказываются сопряженными с истиной, нежели с ложью. И если им нельзя противопоставить другие, частные, обстоятельства, ослабляющие или вовсе уничтожающие

основания для веры, которые наш ум находил в общих обстоятельствах, тогда мы можем считать эти события если не достоверными, то по крайней мере весьма вероятными. Этого вполне достаточно, когда нам нужно вынести суждение о них; ибо там, где недостижима метафизическая достоверность, мы вынуждены довольствоваться моральной достоверностью, а когда мы не способны достичь полной моральной достоверности, но должны высказать свое мнение, лучшее, что мы можем сделать,— это выбрать наиболее вероятное, поскольку было бы противоразумным выбрать то, что наименее вероятно.

Если же общие обстоятельства, побудившие нас верить во что-либо, оказываются соединенными с другими, частными, обстоятельствами, уничтожающими основания для веры, которые наш ум находил в общих обстоятельствах, или, более того, такими, что очень редко подобные обстоятельства не сопряжены с ложью, тогда у нас нет причин верить в это событие. Ум наш или воздерживается от суждения, если частные обстоятельства делают общие менее значимыми, или склоняется к мысли, что факт ложен, если подобные частные обстоятельства обычно указывают на ложь. Вот пример, который прояснит это замечание.

Обстоятельством, общим для многих документов, является то, что они подписываются двумя нотариусами, т. е. двумя должностными лицами, обычно весьма заинтересованными в том, чтобы не допустить подлога, ибо дело касается не только их совести и чести, но и их благополучия и самой жизни. Если я не знаю других обстоятельств договора, одного этого соображения для меня достаточно, чтобы верить, что он не был подписан задним числом,— не потому, что не бывает поддельных договоров, а потому, что из тысячи договоров 999 — подлинны, так что гораздо вероятнее, что договор, который находится у меня перед глазами, является одним из 999, а не тем единственным из тысячи, который может оказаться поддельным. Если же мне хорошо известна честность подписавших его нотариусов, я буду считать весьма достоверным, что они не допустили подлога.

Но если к тому общему обстоятельству, что договор подписан двумя нотариусами, каковое обстоятельство в случае, если ему нельзя противопоставить каких-либо

других, дает мне основание считать дату заключения договора подлинной, прибавляются другие, частные, обстоятельства, как, например, что эти нотариусы слынут людьми без чести и совести и что они, возможно, были заинтересованы в подлоге, то это, правда, еще не заставит меня сделать вывод, что договор подписан задним числом, но подпись двух нотариусов уже не так легко убедит меня в подлинности его даты. А если я вдобавок найду другие, положительные, доказательства подлога — или в лице свидетелей, или в виде весьма убедительных доводов, как, например, невозможность того, чтобы человек ссудил двадцать тысяч экую в то время, когда у него, как можно доказать, не было в наличности и ста экую, то я сочту договор поддельным; и было бы крайне неразумно, если бы кто-нибудь убеждал меня не считать этот договор подписанным задним числом или признать, что я был неправ, предполагая подлинными другие договоры, в которых я не усматривал подобных признаков подделки, поскольку они тоже могли оказаться поддельными.

Все это можно применить к вопросам, которые часто вызывают споры между учеными, например: действительно ли такая-то книга принадлежит перу того автора, чье имя она всегда носила? являются ли подлинными документы такого-то церковного собора?

Мы, безусловно, склонны судить в пользу автора, которому данное произведение приписывается издавна, и отстаивать подлинность документов собора, которые мы читаем каждый день, и чтобы заставить нас, вопреки этой склонности, изменить свое мнение, требуются веские причины.

Вот почему, когда один весьма сведущий человек, наш современник, задался целью показать, что послание святого Киприана папе Стефану по поводу Марциана, епископа Арлезианского, не принадлежит сему святому мученику, он не смог убедить в этом ученых⁴⁶. Его предположения не были, на их взгляд, достаточно основательными, чтобы лишить святого Киприана сочинения, всегда носившего его имя и по стилю совершенно сходного с его трудами.

Напрасно также Блондел и Сомэз, не находя, что ответить на содержащийся в посланиях св. Игнатия довод в пользу главенства епископа над пресвитерами

со времен основания церкви, стали утверждать, что все его послания — подложные, хотя эти послания были напечатаны Исааком Воснем и Уссерием с древней греческой рукописи из Флорентийской библиотеки⁴⁷. Их опровергли ученые, принадлежащие к их же партии, потому что если признать — а они это признают, — что мы располагаем теми самыми посланиями, на которые ссылались Евсевий, св. Иероним, Феодорит и даже Ориген, то совершенно невероятно, чтобы послания св. Игнатия, собранные святым Поликарпом, эти подлинные послания, исчезли, а вместо них подложили другие за то время, что разделяет св. Поликарпа и Оригена или же Оригена и Евсевия⁴⁸. Кроме того, в посланиях св. Игнатия, которыми мы сейчас располагаем, видны святость и простота, отличающие те апостольские времена, так что они сами защищают себя от беспочвенных подозрений в подлоге и подделке.

Наконец, все возражения, выдвинутые г-пом кардиналом дю Перроном против послания Африканского собора папе св. Целестину касательно обращений к святому престолу⁴⁹, не помешали и впредь, как и прежде, считать, что оно действительно было написано на этом соборе.

Но есть, однако, и такие случаи, когда частные соображения берут верх над общим соображением долго приписываемого авторства.

Так, хотя послание святого Климента святому Иакову, епископу Иерусалимскому, было переведено Руфином около тысячи трехсот лет назад и более тысячи двухсот лет назад упоминалось на Французском соборе под именем святого Климента, трудно не признать его подложным: ведь этот святой епископ Иерусалимский был казнен до святого Петра и, следовательно, святой Климент не мог писать ему после смерти святого Петра, как предполагает это послание⁵⁰.

Точно так же, несмотря на то что выдержки из толкований на святого Павла, приписываемых святому Амвросию, приводились под его именем очень многими авторами, а незаконченные толкования на святого Матфея — под именем святого Хрисостома, в наше время все, однако, признают, что они принадлежат не этим святым, а другим древним авторам, допустившим много ошибок⁵¹.

Наконец, известных нам документов Синуэсского собора при Марцеллине, двух-трех Римских соборов при святом Сильвестре и еще одного Римского собора — при Сиксте III было бы достаточно, чтобы убедить нас в том, что соборы эти действительно созывались, если бы все в них было разумно и сообразно времени, к которому относят эти соборы⁵². Но в них столько нелепого и не соответствующего тому времени, что они, по всей вероятности, являются подложными.

Вот кое-какие замечания, которые могут быть полезными, когда мы выносим суждения подобного рода. Однако не надо думать, будто тот, кто к ним прислушается, впредь уже не будет ошибаться. Они могут, самое большее, предотвратить наиболее грубые ошибки и убедить ум не увлекаться общими местами, которые хотя и заключают в себе определенную долю истины, оказываются ложными во многих частных случаях, что является одним из главных источников человеческих заблуждений.

Глава XVI

О ТОМ, КАК МЫ ДОЛЖНЫ СУДИТЬ О БУДУЩИХ СОБЫТИЯХ

Правила, помогающие нам выносить верные суждения о прошлых событиях, применимы и к будущим событиям. Мы должны считать некоторое прошлое событие вероятным, если нам достоверно известны его обстоятельства и мы знаем, что такие обстоятельства обычно сопряжены с подобными событиями; равным образом следует считать вероятным, что некоторое событие произойдет, если сходные обстоятельства обычно имеют такие последствия. Именно так врачи судят об исходе болезни, полководцы — о будущих боевых действиях, да и вообще все люди — о большинстве таких дел, в которых все зависит от случая.

Но относительно тех событий, в которых люди принимают непосредственное участие и которым они своими стараниями могут в какой-то степени способствовать или препятствовать, либо подвергая себя риску, либо избегая его, многие составляют себе ложное представление, тем более обманчивое, чем более разумным оно

им кажется. А именно: они принимают в соображение лишь то, сколь велика и что повлечет за собой выгода, к которой они стремятся, или ущерб, которого они опасаются, и совсем не учитывают вероятность того, что они извлекут такую выгоду или понесут такой ущерб.

Поэтому, когда они боятся какого-нибудь большого зла, например потери жизни или всего своего состояния, они считают благоразумным не пренебрегать никакой предосторожностью, чтобы уберечь себя от этого зла. А если дело касается какого-нибудь большого блага, например выигрыша ста тысяч эю, они думают, что будет разумным постараться получить его, если риск невелик, сколь бы малой ни была вероятность успеха.

Так рассуждала, к примеру, та принцесса, которая, прослышав о людях, раздавленных обвалившимся потолком, с тех пор никогда не входила в дом, не послав прежде осмотреть его. Она была убеждена, что действует правильно, и считала неблагоразумными всех, кто поступал иначе.

Оттого что подобные действия кажутся правильными, некоторые люди принимают ненужные и обременительные предосторожности, дабы сохранить свое здоровье. Иные же становятся до крайности недоверчивыми даже в мелочах: им кажется, что, раз их когда-то обманули, они будут обмануты и во всех других делах. По этой же причине многих людей привлекают лотереи. Разве не выгодно, говорят они, выиграть двадцать тысяч всего за один эю? Каждый надеется стать тем счастливецом, кому выпадет крупный выигрыш, и никто не думает о том, что если выигрыш составляет, положим, двадцать тысяч эю, то, возможно, для каждого участника лотереи будет в тридцать тысяч раз более вероятным, что этот выигрыш ему не достанется, нежели что он его получит.

Подобные рассуждения неверны потому, что если мы хотим получить какое-либо благо или избежать какого-либо зла, то, чтобы решить, что́ нужно для этого сделать, надо принять в соображение не только это благо или зло само по себе, но и вероятность того, что оно выпадет или не выпадет на нашу долю, и с геометрической точностью рассмотреть пропорцию между

всеми этими вещами. Это можно пояснить следующим примером.

Есть игры, в которых десять человек ставят по одному эюю и кто-то из них выигрывает всё, а остальные проигрывают; таким образом, каждый рискует проиграть только один эюю, а выиграть может девять. Если учитывать только выигрыш и проигрыш сами по себе, может показаться, что игра выгодна для всех; но надо еще принять в соображение, что если каждый может выиграть девять эюю, рискуя проиграть только один эюю, то при этом в отношении каждого в девять раз более вероятно, что он проиграет один эюю, а не выиграет девять. Итак, каждый надеется получить девять эюю и может проиграть один эюю и для каждого вероятность проиграть один эюю относится к вероятности выиграть девять эюю как девять к одному. Таким образом, одно уравновешивается другим.

Все игры подобного рода являются честными, насколько могут быть честными игры; те же, в которых такая пропорция нарушается,— явно нечестные. Исходя из этого, можно показать, что в играх, называемых лотереями, есть очевидный обман. Поскольку устроитель лотереи обычно берет себе десятую часть в качестве вознаграждения, все играющие, вместе взятые, одурачиваются точно так же, как если бы один человек ставил в равной игре, т. е. в такой игре, в которой выигрыш и проигрыш одинаково вероятны, десять пистолет против девяти. Но если это невыгодно для всех играющих, вместе взятых, то это невыгодно и для каждого из них в отдельности, ибо отсюда следует, что вероятность проигрыша превосходит вероятность выигрыша в большей мере, чем ожидаемая выгода превосходит риск потерять то, что ставят.

Иногда вероятность получить какую-либо вещь так мала, что, сколь бы она ни была заманчива и как бы незначительна ни была та вещь, которой рискуют, чтобы ее получить, лучше вовсе не рисковать. Например, было бы глупо ставить двадцать су против десяти миллионов ливров или даже против целого царства, зная, что мы могли бы выиграть их только в том случае, если бы ребенок, расставляющий как придется типографские литеры, сразу же составил двадцать первых стихов «Энеиды» Вергилия. И хотя мы об этом не думаем,

мы в любую минуту рискуем жизнью больше, чем государь рискует своим царством, ставя его на карту на таких условиях.

Эти соображения кажутся малозначительными, и они действительно таковы, если мы на этом остановимся. Но их можно распространить и на более важные вещи. Они должны послужить, прежде всего, к тому, чтобы сделать более обоснованными наши надежды и опасения. К примеру, многих людей повергают в ужас удары грома. Если гром наводит их на размышления о Боге и о смерти — в добрый час; чем больше мы об этом думаем, тем лучше. Но если такой непомерный страх вызывает у них одна лишь опасность погибнуть от молнии, то легко показать им, что он необоснован. Ведь из двух миллионов человек подобной смертью погибает от силы один, и даже можно сказать, что это, пожалуй, самый необычный вид внезапной смерти. Следовательно, поскольку страх перед злом должен быть соразмерен не только самому злу, но и вероятности события и поскольку едва ли есть более редкая смерть, чем гибель от молнии, такой смерти надо бояться меньше любой другой, тем более что страх не поможет нам избежать ее.

Таким образом мы можем вывести из заблуждения людей, впадающих в крайность и прибегающих к тягостным для них предосторожностям, чтобы сохранить свою жизнь и здоровье: им надо показать, что эти предосторожности являются большим злом, нежели та отдаленная опасность, которой они боятся. Так же можно вывести из заблуждения многих других людей, которые, принимаясь за что-нибудь, почти всегда рассуждают следующим образом: в этом деле кроется опасность, стало быть, это дело дурное; из этого дела можно извлечь выгоду, значит, это дело хорошее. Ведь судить надо не по опасности и не по выгоде, а по тому, в какой пропорции они пахотятся.

Конечные вещи обладают той особенностью, что, сколь бы велики они ни были, они могут быть превзойдены самыми малыми, если эти малые вещи многократно умножаются или если они в большей степени превосходят больше в вероятности, чем те превосходят их по величине. К примеру, самый малый выигрыш может превзойти самый большой, какой только можно себе

представить, если малый часто повторяется или если получить это большое благо настолько трудно, что оно в меньшей степени превосходит малое по величине, нежели малое превосходит его в вероятности. И то же со злом, которого опасаются: самое малое зло может быть более значительным, нежели самое большое (при условии, что последнее не беспредельно), если первое превосходит второе в такой пропорции.

Только то, что бесконечно, — вечность и спасение — не уравнивается никакой временной выгодой и никогда не должно ставиться в один ряд ни с чем мирским. Поэтому малейшая возможность для спасения дороже всех мирских благ, вместе взятых, и малейшая опасность погнбелли важнее любого преходящего зла, рассматриваемого как зло физическое.

Для всякого разумного человека этого достаточно, чтобы сделать для себя вывод, которым мы и закончим нашу «Логикку»: величайшее неразумие — тратить свое время и самую жизнь на что-либо иное, помимо того, что может послужить к обретению жизни, которой не будет конца, ибо все благо и зло нашей жизни — ничто в сравнении с благом и злом жизни иной, и опасность будущего зла очень велика, равно как и трудность обретения будущего блага.

Те, которые приходят к такому выводу и сообразуют с ним свои поступки, — люди благоразумные и мудрые, даже если их рассуждения в вопросах науки часто бывают неверными; те же, которые не делают для себя такого вывода, будь они даже правы во всем остальном, названы в Писании безумными и несмысленными, ибо они находят дурное употребление логике, разуму и самой жизни.

Конец

ПРИМЕЧАНИЯ И КОММЕНТАРИИ

Первое издание «Логики» вышло в Париже в 1662 г. В том же году она была без каких-либо изменений напечатана еще дважды (все эти три издания, по существу, являются одним изданием).

Второе издание, пересмотренное и дополненное, вышло в 1664 г. в Париже, а затем в Лондоне. В этом издании в текст внесены значительные изменения, как смысловые, так и стилистические. Добавлены Второе рассуждение, гл. X первой части*, гл. XIII—XV третьей части, гл. I четвертой части. Из третьей части исключена глава «О сведениях силлогизмов». Существенно переработана гл. XX третьей части. После второго издания А. Арно и П. Николь вносили в текст только дополнения.

В 1668 г. в Париже увидело свет третье издание «Логик», в 1671 г. в Лионе — четвертое. В 1674—1675 гг. «Логика» была напечатана еще четырежды — в Париже, Лионе и Амстердаме. Издания 1668—1675 гг. представляют одну редакцию текста.

Свой окончательный вид «Логика» приобрела в пятом издании — Париж, 1683 г., которое и послужило образцом для последующих. Здесь содержатся важные дополнения: гл. IV и XV первой части и гл. I, II, XII, XIV второй части. Последним прижизненным изданием является амстердамское (шестое) издание 1685 г., не имеющее существенных отличий от пятого.

В течение XVII—XIX вв. «Логика» выдержала несколько десятков изданий во Франции и за ее пределами. В XVII в. она была переведена на латинский и английский языки, а позднее издана на испанском, итальянском, польском, немецком языках.

Настоящий перевод сделан по изданию: *La Logique, ou L'Art de penser, contenant outre les regles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement.* Paris, 1752. Использовано и вышедшее в ФРГ критическое издание, воспроизводящее текст 1662 г. и наиболее существенные изменения, внесенные в 1664 и 1683 гг.: *L'Art de penser. La Logique de Port-Royal/Ed. B. Vagou von Freytag Löringhoff, H. E. Brekle. T. 1—3. Stuttgart; Bad-Cannstadt, 1965—1967*; а также ряд других изданий «Логики».

«Логика» издавалась анонимно, она написана от лица одного автора. Относительно авторства отдельных частей имеются разноречивые сведения. Что именно написано Арно, а что — Николем, в точности неизвестно.

Говоря от первого лица, Арно и Николь наряду с формой «я» употребляют форму множественного числа — «мы», как это принято и в русской книжной речи (чаще, правда, используется форма *on* — безличное местоимение третьего лица единственного

* Здесь и далее для краткости указывается не название добавленных глав, а их номер в окончательном варианте текста.

числа, выполняющее во французском языке также и функцию местоимения первого лица, как единственного, так и множественного числа). Эта особенность оригинала в переводе сохранена.

В издании, с которого сделан настоящий перевод, есть несколько подстрочных примечаний. За исключением одного, они отсутствуют в прижизненных изданиях и поэтому в переводе не воспроизводятся, а содержащаяся в них информация дается в примечаниях.

В книге встречается немало неточностей при цитировании античных и других авторов. Как это допускалось в их время, Арно и Николь часто цитировали по памяти и не ссылались на источники. В примечаниях указаны лишь самые значительные неточности. Опечатки в латинских цитатах исправлены нами в соответствии с первым и другими изданиями и латинскими источниками. Эти случаи в примечаниях не оговариваются, так же как и некоторые искажающие смысл опечатки в основном тексте, исправленные по другим изданиям.

Приводимые в скобках французские слова даны в соответствии с орфографией оригинала.

Перевод латинских выражений и фраз там, где не указано имя переводчика, выполнен Н. А. Федоровым. Цитаты из Библии приводятся, как правило, по синодальному изданию.

Примечания составлены В. П. Гайдамака.

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

¹ Упомянутый *молодой человек* — Шарль Ойоре д'Альбер, герцог де Шервёз (1646—1712), сын герцога де Люин, осуществившего перевод на французский язык «Размышлений о первой философии» Декарта.

² Аптуан Арно.

³ Этот абзац представлял собой Предисловие к пятому изданию (1683), помещенное после Предупреждения и впоследствии присоединенное к нему. *Важные добавления* — гл. IV и XV первой части, XII и XIV второй части. Сделать эти добавления авторов «Логики» побудили споры с кальвинистами по вопросу о евхаристии.

ПЕРВОЕ РАССУЖДЕНИЕ

¹ Астрология делилась на естественную астрологию, устанавливавшую связь между расположением звезд и планет, кометами, затмениями и т. д. и различными природными явлениями на Земле, и *астрологию судеб* (*astrologia judiciaria*), изучавшую влияние небесных явлений на судьбу индивидуумов и на события, происходящие в человеческом обществе.

² Игра слов: французское словосочетание *sens commun* буквально означает «общий смысл».

³ *Монтень*. Опыты, II, 12. По учению основателя античного скептицизма Пиррона из Элиды (ок. 360 — ок. 270 до н. э.), нам известны лишь явления (видимость), но не сущность вещей, иными словами — лишь собственные восприятия. Но наши восприятия зависят от многих обстоятельств (связанных как с состоянием воспринимающего субъекта, так и с взаимодействием самих предметов) и потому бывают столь различными, что для

всякого суждения можно найти ему противоположное. А так как критерием истины мы не обладаем, то ни одно суждение, согласно Пиррону и его последователям, не является более истинным, чем другое. *Академики* же, под которыми Монтень подразумевает представителей четырех последплатоновских Академий (главным образом 2-й — «Средней», основанной Аркесилаем (315/14—241 до н. э.) и 3-й — «Новой», возглавляемой Карнеадом (214—129 до н. э.)) ввели понятие большей или меньшей вероятности (или убедительности, правдоподобия) представлений,

⁴ Речь идет о Рене Декарте.

⁵ В первом издании здесь была допущена ошибка или опечатка: «в IX главе» (правильно было бы — «в X главе»). Ошибка осталась неисправленной и в издании 1683 г., хотя для этого издания и последующих правильно было бы — «в XII главе».

⁶ Глупо ломать голову над пустяками (*Марциал.* Эпиграммы, II, 86). У Марциала — не *stultum*, а *tigre* («стыдно»).

⁷ См., например, «Опыты» Монтеня (I, 26): «... *bagoso* и *bagalippton* марают и прокапчивают своих почитателей...» (*Монтень М.* Опыты. М., 1979. Кн. 1/2. С. 151).

⁸ Во Франции XVII в. *педангами* назывались платные учителя, преподававшие в коллежах или частных домах. Это слово имело и другое, более широкое значение: уже со второй половины XV в. так стали называть любого, кто выставляет напоказ свои знания, гордится схоластической ученостью.

⁹ Нидерландский гуманист *Эразм Роттердамский* (1469—1536) в диалоге «*Ciceronianus*» (1528) высмеял неумелых подражателей Цицерона; не обошлось и без выпадов против самого Цицерона. Итальянский филолог, философ и врач *Юлий Цезарь Скалигер* (1484—1558) ответил резкими памфлетами — «*Orationes duae adversus Desiderium Erasmus eloquentiae romanae vindices*» (1531—1536).

¹⁰ В *пролегоменах* (предварительных замечаниях, введениях) к трактатам по логике обычно рассматривались вопросы общего характера: является ли логика наукой, есть ли у нее реальный объект, является ли она необходимой и т. д. В схоластической философии универсалии *a parte rei* — универсалии, наличествующие в самих вещах. Касательно *отношений* схоластическая логика ставила ряд вопросов, например, существуют ли они в самих вещах или только в сопоставляющем уме? каково их число? и т. д.

¹¹ О *Петре Рамусе* см. послесловие А. Л. Субботина «Логика Пор-Рояля и ее место в истории логики».

¹² *Мыслимыми сущими* в схоластической логике назывались объекты, имеющие бытие лишь в разуме. В их число включались как объекты, у которых есть основание в самих вещах (например, «человек», рассматриваемый как вид), так и объекты, лишенные такого основания (например, «химера»). Термин *вторичные интенции* обозначал акты интеллектуальной рефлексии, объектами которой являются не внешние предметы, а содержание самого сознания,

ВТОРОЕ РАССУЖДЕНИЕ

¹ Вероятно, речь идет о теологах-янсенистах Луи Исааке Леметре де Саси (Sacy, Sasi) (1613—1684) и Клоде Лансло (Lancelot) (1615—1695).

² В XVII в. слово *геометрия* во французском языке обозначало также математику вообще.

³ Имеется в виду XIV гл. первой части. В издании 1683 г. и последующих она является предпоследней.

⁴ Гл. XX третьей части, раздел «Ложные умозаключения, порождаемые самими предметами», подраздел II.

⁵ Раздел «Софизмы самолюбия, личного интереса и страсти», подраздел VI.

⁶ Часть первая, гл. IX, XI, XII.

⁷ Часть первая, гл. VII. *Взаимозаменяемыми* называются понятия, имеющие одно и то же значение, но разный смысл.

⁸ См., например: Введение к «Категориям» финикийца Порфирия, ученика ликополитанца Плотина, IV. Если способность смеяться — взаимозаменяемое свойство по отношению к человеку, то верны два следующих суждения: «Всякий человек способен смеяться» и «Всякий способный смеяться — человек».

⁹ Часть первая, гл. I.

¹⁰ *Роберт Флад* (Flud, Fludd) (1574—1637) — английский физик, врач и теософ, сочетавший естественнонаучные исследования с занятиями астрологией, хиромантией, алхимией и магией; создал космологию, имеющую скорее мифологический, чем научный, характер. *Парацельс* (наст. имя Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм) (1493—1541) — швейцарский врач и химик, занимавшийся также оккультными науками; создал учение об «архее» — высшем духовном начале, управляющем жизнедеятельностью организмов. *Ян Баптист ван Гельмонт* (1577—1644) — врач и химик, ученик Парацельса; его философские взгляды представляли собой причудливую смесь мистицизма и эмпиризма.

¹¹ Жан де Лонау (Launoy, Launoi) (1603—1678), французский теолог, доктор Сорбонны в книге «De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna» (1653). В 1209 г. на Парижском соборе было запрещено под страхом отлучения от церкви преподавать естественную философию Аристотеля, переписывать, читать и хранить его сочинения. Это запрещение было снято в 1237 г.

¹² «История животных», II, 5, 514—515.

¹³ который [Бог] распространяет все чувства по пяти направлениям из точки мозга, как из центра (Epistolae, CXXXVII, 2, 8).

¹⁴ См.: *Аристотель*. О небе, III, 2, 301a30.

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

¹ См., например: О Граде Божиим, XIII и XIV.

² Гл. IX первой части.

³ См.: *Гоббс*. Возражения на «Размышления» Декарта, Пятое возражение; *Гассенди*. Метафизическое исследование, или Сомнения и новые возражения против метафизики Декарта, против «Третьего размышления», Сомнение IV. Гассенди утверждает лишь, что мы не обладаем совершенной, или истинной, идеей Бога,

Гоббс же хотя и пишет, что «мы не имеем никакой идеи Бога», подразумевает отсутствие у нас образа Бога, положительного представления о нем: человек, по Гоббсу, мыслит Бога как некое непостижимое существо, являющееся причиной мпра.

⁴ *Адонай* и *Элога* (или Элоах) — нарицательные имена Бога в древнееврейском языке.

⁵ Имеется в виду нидерландский теолог и востоковед Людовик Дну (Dieu) (1590—1642). Прочитанная по-французски, его фамилия означает «Бог».

⁶ Гоббс. Возражения на «Размышления» Декарта, Четвертое возражение.

⁷ Нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах (лат.). Это положение, восходящее к Аристотелю, в Новое время стало главным принципом сенсуализма. Оно было выдвинуто, в частности, П. Гассенди и Дж. Локком.

⁸ Речь идет о Гассенди — «*Institutio logica*», I, 2.

⁹ *Ibid.*, I, 3.

¹⁰ *Модифицированная вещь* означает здесь: вещь, рассматриваемая вместе с модусом — как обладающая некоторым свойством или как падающая в некотором состоянии.

¹¹ Слово *субъект* употреблено здесь не в современном его значении, а, в соответствии со схоластической традицией, в значении аристотелевского «подлежащего» (*hupokeimenon*), обозначающего не грамматическое подлежащее, а реальное «подлежащее», т. е. в значении «предмет», «носитель свойств».

¹² Это деление *субстанции* («сущности») не принадлежит самому Аристотелю. Он различает только индивидуумы («первые сущности») и роды и виды («вторые сущности»).

¹³ Ум, мера, покой, движение, расположение, фигура

Вместе с материей суть начала всех вещей (лат.).

Под *новой философией* подразумевается философия Декарта. Автор этого двустипия — профессор Утрехтского университета Хендрик Дюруа (Duroy), Региус (1598—1679), убежденный последователь Декарта.

¹⁴ Испанский философ и логик *Раймунд Луллий* (ок. 1235—ок. 1315) сконструировал «логическую машину», состоящую из нескольких концентрических кругов, на которых были написаны слова, обозначающие понятия. В числе этих понятий были субъекты («человек», «истина»), абсолютные предикаты, или *атрибуты* («благость», «величие»), относительные предикаты («благое», «великое») и т. д. Вращением этих кругов можно было получить все возможные сочетания этих понятий, что рассматривалось как получение новых истин.

¹⁵ См.: Декарт. Рассуждение о методе, II.

¹⁶ Мнить, [а не знать], весьма постыдно по двум причинам: ведь не может учиться тот, кто убедил себя, что уже владеет знаниями, да и сама по себе самоуверенность является признаком малоодаренной души (*De utilitate credendi*, XI, 25).

¹⁷ *Sapientem nihil opinari* — мудрец ничего не мнит (лат.). *Magnus opinator* — большой любитель строить догадки (см.: *Academica*, Acad. prior., II, 20).

¹⁸ Среди знаков (*sēmeia*) Аристотель выделял знаки-показатели, или явные доказательства (*testēgia*) — те, «которые необходимо ведут к заключению» (см.: Первая аналитика, II, 27, 70b; Риторика, I, 2, 1357b).

¹⁹ Под *характерами* (от греч. *charactēr*) здесь понимаются буквенные обозначения слов. Во французском языке *caractère* означает любой высеченный или начертанный знак.

²⁰ См. гл. XIV второй части.

²¹ То есть посредством исключения, изъятия из содержания понятия ряда признаков, за счет чего и образуются отвлеченные идеи.

²² Например, стремление брошенного мяча двигаться к земле по наклонной прямой, согласно Декарту, можно представить как бы состоящим из двух частей: из стремления двигаться вертикально и стремления двигаться горизонтально (см.: Диоптрика, II).

²³ Для обозначения общих идей, терминов авторы «Логики» пользуются тремя словами: *commun*, *universel*, *général*. *Commun* в данном переводе всегда передается как «общий», *général* — как «родовой», за исключением тех случаев, когда этимологическое содержание этого слова утрачено и такой перевод невозможен (например, *plus général* переводится, естественно, как «более общий», производное существительное *généralité* — как «общность» и т. п.). Что же касается слова *universel*, то в нашей литературе встречается в основном два варианта перевода этого термина: «всеобщий» и «общий» (реже — «универсальный»). Поскольку, во-первых, в данном тексте это слово употребляется как синоним *commun* (*idée universelle* — это идея, которая представляет больше одной вещи); во-вторых, в латинском языке (если обратиться к этимологии) *universalis* означает «общий», «всеообщий», «относящийся к целому» и не требует при переводе усилительной приставки *все-*, слово *universel* переводится как «общий», за исключением тех случаев, когда в одном ряду с ним употребляется слово *commun*.

²⁴ Так назывался элемент отделки мужского костюма конца XVI—XVII вв.: широкая оборка, пришиваемая по низу панталон.

²⁵ В «Логике» Пор-Рояля впервые проведено четкое различение объема и содержания понятий.

²⁶ Классификация универсалий в том виде, в каком она излагается ниже, дана во «Введении к «Категориям»» неоплатоника Порфирия.

²⁷ См.: *Платон*. Тимей, 40 d—42 e; Послезаконие, 984 b—e; Апология Сократа, 27 c—e; Пир, 20 d—e.

²⁸ См.: *Порфирий*. Введение к «Категориям», IV.

²⁹ который присущ всему [виду], и только ему, и всегда (лат.).

³⁰ который присущ всему [виду], но не ему одному (лат.).

³¹ который присущ только одному [виду], но не всему (лат.).

³² который присущ всему [виду], и только ему одному, но не всегда (лат.).

³³ Так называют хозяина дома слуги, говоря о нем или обращаясь к нему в третьем лице, а также те, кто говорит о нем со слугами.

³⁴ Авторы «Логики» иногда называют *словом* и сочетания слов, т. е. рассматривают сочетание слов как сложное слово.

³⁵ Здесь понятие *соозначающее слово* берется шире, чем в гл. II: если там соозначающие термины отождествлялись с прилагательными, то здесь соозначающими терминами считаются и сочетания прилагательного и существительного, и сочетания существительных («истинная религия», «князь философов» и т. п.).

³⁶ то, что думал такой-то автор (лат.).

³⁷ Итальянский философ *Пьетро Помпонаци* (1462—1525), в противоположность схоластическому перипатетизму, доказывал, что в подлинном учении Аристотеля отсутствует понятие божественного провидения, утверждается, что мир вечен, отрицается бессмертие души (свою трактовку аристотелевского учения о душе Помпонаци обосновывал в сочинении «Tractatus de immortalitate animae» (1516)).

³⁸ В легендах, первоначально распространявшихся, по-видимому, воинами Александра Македонского, Александр предстал то сыном египетского жреца Нектанеба (потомка древних царей Египта), то сыном Дария II и, таким образом, оказывался не иномыслным завоевателем, а законным наследником престола своих предков.

³⁹ Этот абзац — почти буквальное заимствование из «Первоначал философии» Декарта (I, 55).

⁴⁰ Ср.: *Декарт*. Первоначала философии, I, 66—75; Размышления о первой философии, VI.

⁴¹ Как сообщается у Диогена Лаэртского, кипренки полагали, что плавное движение является наслаждением, а резкое — болью (см.: О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, II, 8, 86).

⁴² Когда (душа) тяжело воспринимает телесные расстройства, она обижена тем, что ее действиям, которые должны управлять телом, что-то мешает, и эта обида называется болью (лат.).

⁴³ Он, когда хотел, так отключался от чувственных восприятий и лежал, совершенно уподобившись мертвому, что не только не чувствовал, как его трясли и кололи, но даже, когда его жгли огнем, не испытывал никаких страданий и лишь позднее чувствовал боль от полученной рапы (лат.).

⁴⁴ Здесь кратко изложены представления Декарта о физиологическом механизме ощущений (см.: Диоптрика, IV; Первоначала философии, IV, 189 и 196; Страсти души, I, 12; Размышления о первой философии, VI). Под *течением, направленным к локтю* подразумевается движение «животных духов».

⁴⁵ Согласно картезианской физике, отрицающей дальное действие, камень отталкивается к центру Земли тонкой материей неба (см.: Мир, или Трактат о свете, XI).

⁴⁶ См.: *Декарт*. Первоначала философии, II, 19. В картезианской физике сущность материи составляет не тяжесть, не плотность и твердость, а единственно протяженность. Отсюда не масса, а лишь объем служит мерой количества материи.

⁴⁷ Так скажи ты мне: могла ли здесь, на земле, под этим темным и влажным небом посеяться и окрепнуть такая могучая сила, как память? (*Цицерон*. Тускуланские беседы, I, 25, 60. Пер. М. Гаспарова).

⁴⁸ См.: Иак. 2, 3; *Thomas Aquinas*. Summa theologiae secunda secundae (continuatio). Tractatus de virtutibus theologicis (continuatio), LXIII, 2, 3.

⁴⁹ Словами *призраки, идол* Арно и Николь называют в этой главе глубокие заблуждения человеческого ума. Здесь можно предположить влияние Ф. Бэкона (1561—1626), выделявшего четыре вида «идолов» (см.: О достоинстве и приумножении наук, V, 4; Новый органон. Афоризмы об истолковании природы и царстве человека, XXXVIII—LXVIII).

⁵⁰ См.: Цицерон. Лелий, или О дружбе, XXIII, 87.

⁵¹ Ср.: Декарт. Первоначала философии, I, 74.

⁵² Ведь мы воспринимаем то, что мы видим, не глазами, ибо в самом теле нет никаких чувств. От седалища души как бы проложены некие пути, ведущие к глазам, ушам, ноздрям, поэтому часто, когда мы погружены в свои мысли или тяжко больны, мы ничего не видим и не слышим даже с открытыми глазами и со здоровым слухом. Из этого нетрудно понять, что видит и слышит душа, а не те органы, которые являются как бы окнами души (Цицерон. Тускуланские беседы, I, 20, 46).

⁵³ См. гл. XIV первой части.

⁵⁴ Ср.: Локк. Опыт о человеческом разумении, III, 11, 7.

⁵⁵ дабы, постоянно прибегая к описательным выражениям, мы не задержали [читателя] (De Genesi ad litteram, XII, 7, 16).

⁵⁶ Речь идет об алхимиках.

⁵⁷ 1 Пет. 2, 9.

⁵⁸ Члены братства *Розы и креста* (тайных обществ розенкрейцеров, существовавших в XVII—XVIII вв. в Германии, России, Нидерландах и некоторых других странах) большое значение придавали оккультным наукам (черной магии, каббалистике, алхимии). В этом братстве, возможно, состоял и упоминаемый далее Р. Флад (см. также примеч. 10 ко Второму рассуждению).

⁵⁹ «Epistolica exercitatio, in qua principia philosophiae Roberti Fluddi medici reteguntur» (1630).

⁶⁰ См.: Плутарх. О велеречивости, 21.

⁶¹ Этот абзац довольно точно воспроизводит пассаж из «Опытов» Монтеня (III, 13).

⁶² Неужто смерть — столь большое несчастье?

Энеида, XII, 646

⁶³ Не всегда умереть — столь большое несчастье (лат.).

⁶⁴ Если хочешь, чтобы я плакал,

Надо скорбеть прежде всего тебе самому.

Гораций. Наука поэзии, 102—103

⁶⁵ Письма к друзьям, IX, 22.

⁶⁶ публичный дом; блудница; сводник, совратитель (лат.).

⁶⁷ эта вещь, это дело (лат.).

⁶⁸ Лук. 22, 19; 1 Кор. 11, 24.

⁶⁹ В книге Арно и Николь «La perpetuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie, défendue contre le livre du Sieur Claude» (Вековечность веры католической церкви в отношении евхаристии, отстаиваемая против книги господина Клода (в 3 т., 1669; 1-е изд. 1664). В данной главе, а также в IV гл. первой части, гл. XII и XIV второй части излагаются положения, содержащиеся в названной книге. Жан Клод (1619—1687) — признанный глава протестантов во Франции в царствование Людовика XIV.

⁷⁰ Вероятно, имеется в виду А. Лорти (Lortie), автор книги «Traité de la Sainte Cène... où sont examinées les nouvelles subti-

lités de monsieur Arnauld, sur les paroles "Ceci est mon corps"» (Трактат о Святой Вечере... где рассматриваются новые изощрения господина Арно в отношении слов «Сие есть тело мое») (1675).

ВТОРАЯ ЧАСТЬ

¹ Слова *красное, белое* взяты здесь как субстантивированные прилагательные: *le rouge, le blanc*.

² [Это] ты, [мой] Федрия[?] (*Теренций*. Евнух, I, 2, 86); Се [грядет...] Я, Иоани... (Откр. 1, 7—9).

³ тот, та, то (лат.). В латинском языке функцию личных местоимений третьего лица выполняют указательные местоимения.

⁴ того, выдыхающего огонь (*Вергилий*. Энеида, I, 44), т. е. того Аякса; Им я не положу пределов ни в деяниях, ни во времени (Там же, I, 278), т. е. римлянам.

⁵ Это было в желаниях (*Гораций*. Сатиры, II, 6, 1), т. е. эта вещь, это дело было в желаниях; это была благая родительница (Энеида, II, 664).

⁶ Гл. XI второй части.

⁷ Лук. 3, 16; Иоан. 1, 20.

⁸ Лук. 23, 4; Иоан. 18, 38.

⁹ Я не ставлю тебе в вину, что ты ограбил человека (Против Верреса, IV, 37).

¹⁰ был отвечающим (лат.).

¹¹ Сие есть тело мое, которое за вас предается (Лук. 22, 19).

¹² *le* — во французском языке определенный артикль мужского рода единственного числа.

¹³ которое предается, которое есть предаваемое (греч., лат.).

¹⁴ Имеется в виду Ж. Клод (см. примеч. 69 к первой части). Главный труд Клода — ответ на книгу Арно и Никола «Вечность веры католической церкви...»: «Réponse aux deux traités intitulés La perpétuité de la foi de l'église catholique touchant l'eucharistie» (1665).

¹⁵ Арно А. и Лансло К. Общая и рациональная грамматика (*Grammaire générale et raisonnée*) (1660).

¹⁶ утверждающий, утверждение (лат.).

¹⁷ живу, сижу (лат.).

¹⁸ [ты] поужинал (лат.).

¹⁹ Об истолковании, III, 16b6; Поэтика, 20, 1457a14.

²⁰ Иоганн Буксгоф (Buxtorf) (1564—1629) — немецкий филолог, гебраист; возглавлял кафедру древнееврейского языка в Базельском университете.

²¹ «De causis linguae latinae» (1540).

²² существует, покоится, морозит, холодает, теплеет, пламенеет, белеет, заснеет, иснеет (лат.).

²³ За отсутствием аналогов в русском языке здесь оставлены без перевода французские субстантивированные глаголы «пить», «есть».

²⁴ быть красным (лат.).

²⁵ утверждаю (лат.).

²⁶ Петр утверждает; [Петр] есть утверждающий (лат.).

²⁷ отрицаю (лат.).

²⁸ Никакое тело не является неделимым (лат.).

²⁹ Понимание суждения (предложения) как утверждения о взаимном соответствии или несоответствии понятий (*идей*) нашло поддержку в «Опыте о человеческом разуме» Локка (см., например, IV, 1, 9; по Локку, познание в общем есть «восприятие соответствия или несоответствия двух идей» — IV, 1, 2).

³⁰ [Я] емь христианин (лат.).

³¹ пришел, увидел, победил (лат.).

³² А утверждает, Е отрицает, но оба в отношении всего.

И утверждает, О отрицает, но оба в отношении части.

³³ Одним из главных разделов схоластической логики была теория равнозначности (эквивалентности) суждений, устанавливавшая правила, по которым можно посредством отрицания привести к одному смыслу противоположные суждения. Например, чтобы из двух противоречащих суждений *Все S суть P* и *Некоторое S не есть P* сделать два суждения, имеющие один смысл, достаточно поставить отрицание в начале первого или второго суждения.

³⁴ Сир. 11, 14.

³⁵ Понятие *придаточное предложение* в «Логике» Пор-Рояля лишь частично совпадает с грамматическим понятием (см., например, ниже — гл. VIII, XI второй части).

³⁶ Матф. 7, 21.

³⁷ *Сенека*. Фiest, 388.

³⁸ Блажен лишь тот, кто, суety не ведая,

Как первобытный род людской,

Наследье делов пашет на полях своих,

Чуждаясь всякой алчности...

Гораций. Эподы, II, 1—4.

Пер. А. Семенова-Тян-Шанского

³⁹ Я — благочестивый Эней.. молвой превыше эфира
прославленный

Вергилий. Энеида, I, 378—379

⁴⁰ См. гл. IX третьей части.

⁴¹ Я тот, кто некогда, играя на простой свирели,

Собрал вокруг себя, выйдя из леса, всю окрестность,

Чтобы, сколь ни алчному, повиновались поля крестьянину;

Сей груд приятен земледельцам. А ныне я воспеваю

Грозное оружие Марса и мужа, который от берегов Трои

Прибыл в Италию к берегам Лавинии, обратившись в бегство по воле рока.

Вергилий. Энеида, I, 1—6.

Принадлежность Вергилию первых четырех стихов (до слов *А ныне...*) сомнительна.

⁴² воспеваю (лат.).

⁴³ Здесь Эпикуру приписывается учение, принадлежащее Аристиппу Киренскому (см.: *Диоген Лаэртский*, II, 8, 90).

⁴⁴ См.: О природе вещей, III, 161—281.

⁴⁵ *Донатисты* — последователи епископа из Нумидия Доната (305—315) — боролись за чистоту церкви, выступая против мягкого отношения к отпавшим от псе из-за преследований христиа-

нам (обязательным условием прощения изменивших церкви верующих они считали публичное покаяние, а для священников — и новое посвящение в сан). Донатисты, в частности, не признавали епископа Карфагенского Цецилиана, так как он был посвящен в сан епископом, подозреваемым в измене. Донатисты объявили себя единственно истинной христианской церковью. Эта схизма существовала в африканской христианской церкви на протяжении всего IV в.

Карфагенский собор, о котором идет речь, созывался в 411 г. *Sanctissimus Petilianus dixit* — святейший Петилиан сказал (лат.).

⁴⁶ Деяп. 26, 25.

⁴⁷ См.: Свод философии Эпикура, Физика, II, 2—3.

⁴⁸ *Цезарь Бароний* (Baronius) (1538—1607) — католический монах, кардинал, библиотекарь Ватикана; автор труда «Церковные annales» (1588—1607). Римский папа *Иоанн XII* (955—965) приобрел дурную славу порочного и развратного человека.

49

PURPUREA

Не возможно, чтобы S не было P.

Не случается, чтобы S не было P.

Невозможно, чтобы S не было P.

Необходимо, чтобы S было P.

Purpurea соответствует общеутвердительным несоставным предложениям: Все S суть P. Например, «Всякий человек смертен».

Не возможно, чтобы человек не был смертен.

Не случается, чтобы человек не был смертен.

Невозможно, чтобы человек не был смертен.

Необходимо, чтобы человек был смертен.

PIASE

Не возможно, чтобы S было P.

Не случается, чтобы S было P.

Невозможно, чтобы S было P.

Необходимо, чтобы S не было P.

Piase соответствует общеотрицательным несоставным предложениям: Ни одно S не есть P. «Ни один человек не бессмертен».

AMABIMUS

Возможно, чтобы S было P.

Случается, что S есть P.

Не невозможно, чтобы S было P.

Не необходимо, чтобы S не было P.

Amabimus соответствует частноутвердительным несоставным предложениям: Некоторые S суть P. «Некоторые люди справедливы».

EDENTULI

Возможно, чтобы S не было P.

Случается, что S не есть P.

Не невозможно, чтобы S не было P.

Не необходимо, чтобы S было P.

Edentuli соответствует частноотрицательным несоставным предло-

жениям: Некоторое S не есть P. «Некоторые люди не справедливы».

⁵⁰ Притч. 18, 22.

⁵¹ Выбрав золотой середины меру,
Мудрый избежит обветшалой кровли,
Избежит дворцов, что рождают в людях
Черную зависть.

Гораций. Оды, II, 10, 5—8. Пер. З. Морозкиной

⁵² *Гораций*. Оды, II, 10, 13—14. Перевод выражения *rectus bene praeparatum* («ясный ум») авторами «Логикки» не является вполне точным.

⁵³ *Гораций*. Послания, I, 2, 47—49.

⁵⁴ Ведь ты не можешь любить человека и при этом его покинуть (In Joannis Evangelium, XLIX, 11, 5).

⁵⁵ Любить и быть разумным едва ли доступно даже Богу (*Publius Syrus*. Sententiae, 22).

⁵⁶ Плохо сочетаются и не уживаются друг с другом
Величие и любовь.

Овидий. Метаморфозы, II, 846—847

⁵⁷ *Publius Syrus*. Sententiae falso inter Publilianis receptae, 19.

⁵⁸ *Publius Syrus*. Sententiae, 6.

⁵⁹ Политика, I, 12, 1253 а 25: «...становится либо животным, либо божеством».

⁶⁰ Неверно, что если судьба сделала Синона несчастным,
То она, коварная, сделает его лживым и бесчестным.

Вергилий. Энеида, II, 79—80. Пер. С. Ошерова

⁶¹ Быт. 2, 17.

⁶² Лук. 6, 24.

⁶³ Возносятся ввысь,
Дабы тяжелее рухнуть.
Claudianus. In Rufinum, I, 22—23

⁶⁴ *Вергилий*. Энеида, V, 231.

⁶⁵ Во французском языке *удвоение* более очевидно: L'homme entant qu'homme... Les rois entant que rois...

⁶⁶ Не потому несчастлив, что родился под этой звездой (лат.).

⁶⁷ Матф. 6, 21; Лук. 12, 34.

⁶⁸ Ты есть то, сколько ты имеешь (лат.)— Неточная цитата из Сенеки (Нравственные письма к Луцилию, CXV, 14). Эта строка представляет собой цитацию Сенеки из неизвестного автора,

⁶⁹ *Сенека*. Медea, 176.

⁷⁰ *Гораций*. Послания, I, 1, 18.

⁷¹ Только ведь небо меняет, не душу — кто за море едет.

Гораций. Послания, I, 11, 27. Пер. Н. Гинцбурга

⁷² Матф. 26, 6—14.

⁷³ Это те предложения, которые выше, в гл. IX, были названы *exponibiles*.

⁷⁴ Только Богом должно наслаждаться, всем остальным — лишь пользоваться (лат.). Ср.: *Augustinus*. De doctrina christiana, I, 22.

⁷⁵ Только одно, что ты дал, будет твоим навсегда.

Марциал. Эпиграммы, V, 42, 8. Пер. Ф. Петровского

⁷⁶ Благородство есть единственная добродетель.

Ювенал. Сатиры, VIII, 20

⁷⁷ Я знаю только то, что ничего не знаю (лат.).

⁷⁸ Только вам дано знать богов и небесную волю
Либо только вам — не дано.

Лукан. Фарсалия, I, 452—453

⁷⁹ Для побежденных спасенье одно — о спасенье не думать.

Энеида, II, 354. Пер. С. Ошерова

⁸⁰ букв.: «Если у Трои осталась такая надежда, у нее нет никакой надежды» (ст. 740—741), как если бы было сказано: «если осталась только такая надежда...»

⁸¹ *Publilius Syrus. Sententiae*, 23.

⁸² *Сенека*. Троянки, 1023.

⁸³ См.: *Cicero. Academica, Acad. prior.*, II, 145.

⁸⁴ Невежда не считает правильным ничего, помимо того, что делает сам (источная цитата из «Братьев» Теренция, I, 2); только то считает правильным, что делает сам (лат.).

⁸⁵ *Publilius Syrus. Sententiae falso inter Publilianis receptae*, 24.

⁸⁶ ...Легкою шуткой решается важное дело

Лучше подчас и верней, чем речью суровой и резкой.

Гораций. Сатиры, I, 10, 14—15. Пер. М. Дмитриева

⁸⁷ Неточная цитата из Притч. 27, 6.

⁸⁸ Еккл. 9, 16; Притч. 16, 32 (неточная цитата).

⁸⁹ Еккл. 7, 8.

⁹⁰ Сир. 25, 18.

⁹¹ Матф. 18, 6.

⁹² О *Donate* см. примеч. 45 ко Второй части.

⁹³ Мы с большим основанием обвиняем вас в измене (*Contra Cresconium grammaticum partis Donati*, III, 74, 86). Донатисты называли изменниками (*traditores*) тех, кто во время преследований отдавал священные книги язычникам для сожжения.

⁹⁴ Ведь если вы это делаете с большим основанием, то мы, следовательно, с достаточным, ибо эта степень увеличивает то, что было даю до этого, а не выражает несогласие со сказанным ранее (лат.).

⁹⁵ О вас же, возлюбленные братья, мы надеяся, что вы в лучшем состоянии (Евр. 6, 8—9).

⁹⁶ Не потому, что названное выше было благом — производить терния и волчцы и заслуживать кары, но скорее потому, что это было злом, так как, избегая этого, избирают и желают лучшего, т. е. злом, противоположным этому благу (*Contra Cresconium grammaticum partis Donati*, III, 74, 86).

⁹⁷ О боги! [Поплите] лучшее благим, а такое безумье — врагам:

Терзали члены, разрывая их зубами.

Георгики, III, 513—514

⁹⁸ Каким же образом «лучшее — благим», как будто это было благом, а вовсе не великим несчастьем для тех, которые терзали члены, разрывая их зубами? (*Ibid.*, III, 75, 87).

⁹⁹ От лат. *incipere* (причастие прошедшего времени от глагола *incipere* — «начинать») и *desistere* (от *desinere* — «переставать», «закачивать»),

¹⁰⁰ В древнееврейском языке буквы, соответствующие гласным звукам, отсутствовали.

¹⁰¹ Великое приобретение — быть благочестивым и довольным (1 Тим. 6, 6).

¹⁰² Счастлив тот, кто сумел познать причины вещей

И все страхи, и неумолимый рок

Попрать ногами, и грохот жадного Ахеронта.

Вергилий. Георгики, II, 490—492

¹⁰³ Весьма распространенная во французском языке конструктивная: *C'est de la grêle qui tombe; C'est un Dieu qui nous a rachetés.*

¹⁰⁴ Речь идет о сочинении Арно «*La perpétuité de la foi...*». В данной главе и в гл. XIV второй части есть заимствования из этого сочинения.

¹⁰⁵ Здесь допущена ошибка — надо: «восприимаем как теплый», «находили холодным». Ошибка идет от издания 1683 г., в котором впервые появилась эта глава.

¹⁰⁶ В один и тот же поток мы не входим дважды; пня потока остается, а вода уже утекла (Нравственные письма к Луцилию, LVIII, 23). Сенека здесь лишь воспроизводит высказывание Гораклита.

¹⁰⁷ Критяне всегда лжецы, злые звери, утробы ленивые (Тит. 1, 12). Этот стих приписывается Эпимениду.

¹⁰⁸ Все ищут своего, а не того, что угодно Иисусу Христу (Филип. 2, 21).

¹⁰⁹ Общий порок у певцов, что в приятельской доброй беседе, Сколько ни просят их петь, ни за что не поют; а не просят — Пению нет и конца...

Сатиры, I, 3, 1—3. Пер. М. Дмитриева

¹¹⁰ к родам из индивидуумов, а не к индивидуумам из родов (лат.). Здесь допущена неточность: такие предложения являются общими при любом понимании — они лишь истинны тогда, когда понимаются таким образом.

¹¹¹ Лук. 11, 42.

¹¹² ...так, как и я угождаю всем во всем... (1 Кор. 10, 33).

¹¹³ 1 Кор. 15, 22.

¹¹⁴ *Un* — во французском языке неопределенный артикль мужского рода, *les* — определенный артикль множественного числа. См.: Общая и рациональная грамматика, II, 7.

¹¹⁵ Есть такие, кому я кажусь в сатирах слишком резким

И престопающим установленные пределы.

Гораций. Сатиры, II, 1, 1—2

Некоторые считают меня слишком резким в сатирах (лат.).

¹¹⁶ Сир. 19, 23.

¹¹⁷ Матф. 7, 21. В русском переводе отрицание также предшествует слову «всякий». Ср. во французской фразе: *Tous ceux qui me disent, Seigneur, Seigneur, n'entreront point dans le royaume des cieux.*

¹¹⁸ Пс. 142, 2.

¹¹⁹ Воины, сплетши венец из терна, возложили ему на голову (Матф. 27, 29).

¹²⁰ Такие предложения не являются частными в том смысле, в каком являются частными предложения типа: Некоторые §

суть Р; это предложения, в которых говорится о некоем совокупном субъекте (в данном примере — о группе воинов).

¹²¹ Имеются в виду предложения типа: «Семь тучных коров — это семь лет изобилия». В терминологии авторов «Логики» это значит *утверждать относительно знака обозначаемую вещь или давать знаку имя обозначаемаю вещь*.

¹²² *Без подготовки* — т. е. не надо готовить того, с кем говорят, к восприятию данного предложения не в буквальном смысле, а в смысле знака — как утверждения о том, что этот портрет *обозначает (изображает)* Цезаря, и т. п.

¹²³ Быт. 41, 25—27.

¹²⁴ «Ты — это золотая голова» (Дан. 2, 31—38), т. е. золотая голова — это ты.

¹²⁵ Исз. 37, 11.

¹²⁶ Слово *завет* употреблено здесь в значении «обет», «обещание», «уговор». Быт. 17, 7—11: обрезание — знак («знамение») завета между Богом и Авраамом («завет вечный в том, что Я буду Богом твоим...»).

¹²⁷ Быт. 17, 10.

¹²⁸ Лук. 22, 20. Эти слова, по мнению авторов «Логики», не подтверждают заключения, что вещи, требующие, чтобы их выражали в знаках, составляют исключение из правила, о котором идет речь.

¹²⁹ То есть хотя чаша с кровью Иисуса Христа есть *знак последней воли Христа*, она не есть знак завещания, так как в предложении «Сия чаша есть... завещание...» чаша названа завещанием в буквальном, а не в переносном смысле.

¹³⁰ То есть этого недостаточно для того, чтобы Иисус Христос дал знакам имена вещей при их первоначальном установлении (см. выше пункт 3).

¹³¹ Скорее не имеющий пороков, чем обладающий добродетелями (История, I, 49).

¹³² Величина есть линия либо состоящее из линий. Состоящее из линий есть поверхность либо тело (лат.).

¹³³ *Жан Крассо* (Crassot) (ум. 1616) — автор книг «Logica compendiaria» (1617) и «Compendiaria physica» (1618).

¹³⁴ Что измельчено в пыль, то смутно (*Сенека*. Нравственные письма к Луцилию, LXXXIX, 3).

¹³⁵ Арно и Николь выражают здесь точку зрения Декарта (см.: Первоначала философии, I, 57).

¹³⁶ Это определение восходит к Аристотелю, хотя буквально такой формулировки у него нет. Под «элементами» Аристотель понимает четыре первичных вещества: землю, воду, воздух, огонь. В трактате «О небе» (III, 3, 302 а 16—20) он дает следующее определение элемента: «Под элементом тел будем понимать то, на что разлагаются остальные тела и что... само неделимо на качественно иные [части]...» (*Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 350). Ср.: *Метафизика*, V, 3, 1014 а 33—35; *О возникновении и уничтожении*, II, 1, 329 а 5—10. Повиаемые таким образом, элементы подвержены разложению, т. е. переходят друг в друга (см.: *О небе*, III, 6; *Метеорологика*, IV, 1).

¹³⁷ См.: *Метеорологика*, VII.

¹³⁸ См.: *Аристотель*. Физика, III, 1, 201 а 10; Метафизика, XI, 9, 1065 в 15—20. Критику аристотелевского определения движения см. также у Декарта и у Локка: Правила для руководства ума, XII; Мир, или Трактат о свете, VII; Опыт о человеческом разумении, III, 4, 8.

¹³⁹ Определения четырех качеств см. в трактате «О возникновении и уничтожении», II, 2.

¹⁴⁰ жидкого также огня (Буколики, VI, 33).

¹⁴¹ или уничтожает, или уничтожается (*De sensu rerum et magia*, III, 5). Иными словами, Кампанелла утверждает, что огонь с трудом удерживается в границах другого тела (*в замкнутом пространстве*), т. е. подпадает под аристотелевское определение сухого.

¹⁴² У Аристотеля другое определение холодного: «холодное же — это то, что собирает и соединяет одинаково и однородное и не родственное» (329 в 30).

¹⁴³ «Природа есть некое начало и причина движения и покоя для того, чему она присуща первично, сама по себе, а не по [случайному] совпадению» (Физика, II, 1, 192 в 20 // *Аристотель*. Соч. Т. 3. С. 82).

¹⁴⁴ О душе, II, 1, 412 а 20.

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ

¹ См. Первое рассуждение.

² В гл. XII третьей части.

³ Латинское слово *praemissa* буквально означает «ставящаяся перед».

⁴ То есть там, где заключение может быть сложноподчиненным предложением (см. гл. V второй части).

⁵ В данном примере в первом предложении часть атрибута заключения — *повелевает почитать* (весь атрибут — *повелевает почитать Людовика XV*) соединяют со средним термином *царь*. Во втором предложении соединяют со средним термином оставшуюся часть атрибута заключения: *Людовика XV*. Этот пример подробнее разбирается ниже (см. гл. IX, 1-й пример).

⁶ Осложненными доказательства второго вида являются потому, что та формулировка, в какой их приводят, не соответствует их истинной форме (см. гл. IX, 1-й пример).

⁷ Каким образом следует преобразовывать (*перевертывать*) составные силлогизмы, чтобы привести их к форме несоставных, показано в гл. IX.

⁸ Некоторые М суть S.
Всякое М есть Р.

Некоторые S суть Р.

Здесь субъект дважды берется как частный: в меньшей посылке и в заключении. Атрибут также дважды берется как частный.

⁹ Здесь и далее авторы «Логики» ссылаются на четыре аксиомы, приведенные в гл. III третьей части.

¹⁰ Четвертая фигура силлогизма была выявлена учеником Аристотеля Феофрастом (ок. 370—288 до н. э.), хотя пять ее модусов он присоединил к модусам первой фигуры, трактуя первую

фигуру более широко — как фигуру, в которой средний термин является субъектом в одной посылке и предикатом в другой. По свидетельству Аверроэса, *Клавдий Гален* (130—200) выделил эти пять модусов в самостоятельную фигуру, однако в сочинениях Галена о ней не упоминается.

¹¹ *Institutio logica*, III (*De syllogismo*).

¹² Чем же свободней раба или лучше припавший к дороге Скрыга, который гроши, оброненные в пыль, поднимает. Право, не вижу я: кто будет жаден, тот будет бояться; Кто же под страхом живет, тот не может, по мне, быть свободным.

Гораций. Послания, I, 16, 63—66. *Пер. Н. Гинцбурга*

¹³ В первом издании здесь множественное число — *fondemens*, а не *fondement*. Так как в первом издании в названии последующих глав (гл. VI — «Правила, модусы и основание второй фигуры» и т. д.) и в названии разделов глав («Основание первой фигуры») везде стоит единственное число, это явная опечатка. В дальнейших изданиях она, однако, не была исправлена. Наоборот, названия глав были приведены в соответствие с названием V гл.: единственное число везде заменено множественным, что повлекло за собой очевидное противоречие с названиями разделов глав, в которых везде стоит единственное число. В настоящем переводе эта опечатка исправлена.

¹⁴ В гл. XVII второй части.

¹⁵ То, что присуще консеквенту, присуще и antecedенту (лат.).

¹⁶ То, что отрицается относительно консеквента, отрицается и относительно antecedента (лат.).

¹⁷ Гал. 5, 24.

¹⁸ В отечественных учебниках по логике приняты другие латинские слова: *Grammatica*, *Samenes*, *Dimaris*, *Fesaro*, *Fresison*.

¹⁹ Эти искусственные слова введены Петром Испанским (1210 или 1220—1277).

²⁰ В первом издании здесь ошибка, повторенная в последующих изданиях: *Frisesom* вместо правильного *Fresison*.

²¹ Три модуса, каждый из которых включает только по одной фигуре, — AAA, AOO, OAO; шесть модусов, каждый из которых включает по двум фигурам, — EAE, AII, AEE, AAI, IAI, EAO; один, заключающий по всем четырем фигурам, — EIO.

²² См. гл. II.

²³ См. гл. V второй части.

²⁴ Это умозаключение по третьей фигуре в модусе IAI:

Некоторый святой беден.

Всякий святой есть друг Божий.

Некоторый друг Божий беден.

²⁵ См. гл. XIII, VI замечание.

²⁶ Игра слов: французское *oisin* означает «гусенок» и «дурак», «простофиля».

²⁷ Название *сопрягательные*, или «конъюнктивные» (*conjunctifs*) *силлогизмы* едва ли удачно, так как одним из видов этих силлогизмов оказываются силлогизмы «дизъюнктивные» (*disjunc-*

tifs), или разделительные. Вероятно, Арно и Николь колебались в выборе термина: в первом издании «Логики» гл. XII третьей части имела название «О сложных (composés), или сопрягательных, силлогизмах»; гл. II этой же части в рукописи, которая опубликована в критическом издании, указанном в преамбуле, называлась «Деление силлогизмов на простые и сложные» (соответственно в тексте этой главы вместо «сопрягательных» стояло «сложные»), а в первом издании слово «сложные» здесь заменено на «сопрягательные». (Заметим, что термин «сопрягательные предложения» появляется только в гл. XII третьей части — в гл. IX второй части, где речь идет о различных видах сложных предложений, он отсутствует). Термин «сложные» Арно и Николь высвободили для обозначения силлогизмов, состоящих более чем из трех предложений (см. ниже, гл. XIII).

²⁸ В современной логике первому виду условного силлогизма соответствует *modus ponens*:

Если А есть В, то С есть D.
А есть В.

С есть D.

²⁹ Второму виду условного силлогизма соответствует *modus tollens*:

Если А есть В, то С есть D.
С не есть D.

А не есть В.

³⁰ Если кто-либо из избранных погибает, то Бог ошибается, но никто из избранных не погибает, ибо Бог не ошибается (*De conceptione et gratia*, VII, 14).

³¹ И в самом деле, если бы я признавал, что при выборах был совершен подкуп, а в оправдание утверждал, что он был совершен законно, то я поступал бы бесчестно, даже если бы закон был предложен кем-либо другим; но коль скоро я утверждаю, что ничего противозаконного совершено не было, чем же может впечатлительный мною закон поменшать моему выступлению как защитника? (В защиту Мурены, III, 5. Пер. В. О. Горешштейна).

³² Если они вопреки твоей божественной воле

В Лаций стремились, то пусть свой грех искупят тройцы,
Помощь утратив твою. Но ведь их вели прорицанья
Манов и вышних богов,— почему же всё, что велел ты,
Кто-то мог отменить и воздвигнуть новые судьбы?

Энеида, X, 31—35. Пер. С. Ошерова

³³ *Modus tollendo ponens*.

³⁴ Либо не следует верить порядочным людям, либо следует верить тем, кто, как мы знаем, иногда лжет, либо не следует верить, что порядочные люди иногда лгут. Первое пагубно, второе глупо. Итак, остается признать, что порядочные люди никогда не лгут (лат.).

³⁵ *Modus ponendo tollens*.

³⁶ Французский католический теолог мистического направления *Бернард Клервоский* (1090—1153) был идейным вдохновителем второго крестового похода (1145—1147).

³⁷ Слово *животное* употреблено здесь в узком смысле, т. е. исключая людей: в оригинале буквально «зверь» (*bête*).

³⁸ Здесь допущена неточность. Чтобы это умозаключение было правильным (по модусу *Ferison* третьей фигуры), заключение должно быть частноотрицательным: «Нечто из того, что является причиной чудесных действий, не мыслит».

³⁹ О сложных силлогизмах речь будет идти в гл. XV.

⁴⁰ См. гл. I.

⁴¹ От трагедии Овидия сохранился только один этот стих — он приводится у Квинтиллана (*Institutio oratoria*, VIII, 5, 6).

⁴² Риторика, II, 21, 1394 b 20.

⁴³ *Эпихирема* — силлогизм, в котором каждая из посылок представляет собой сокращенный силлогизм (энтимему). Слово «эпихирема» в античности имело различные значения (они перечисляются Квинтиллианом: *Institutio oratoria*, V, 14). Аристотель называет эпихиремой «диалектический силлогизм», т. е. такой, который строится не из «истинных и первых», а из правдоподобных положений (см.: Толика, I, 1, 100 b 30). Этот вид силлогизма он отличает от «доказывающего силлогизма» и от софизма (см.: Толика, VIII, 11, 162 a 15).

⁴⁴ *Публий Анний Клодий* — римский демагог, плебейский трибун (58 до н. э.), установивший в Риме террор. *Тит Анний Милон*, политический авантюрист, выдвинувшийся в 50-е годы, держал сторону сената против Клодия, прибегая к тем же насильственным методам. Клодий и Милон случайно столкнулись на дороге близ Рима. У Милона было около 300 человек, у Клодия — около 30. Клодий был убит. Цицерон выступил в суде в защиту Милона.

⁴⁵ *Contra Julianum haeresis Pelagianae defensore*, IV, 16, 83.

⁴⁶ Если ты не способен исполнять эти обязанности, почему ты так тщеславен? а если способен, почему так нерадив? (лат.) Эти слова *св. Карл* — Карло Борromeо (*Borgomeo*) (1538—1584), архиепископ Миланский обращает к священнослужителям, требуя от них суровой моральной дисциплины.

⁴⁷ См.: *Аристотель*. Риторика, II, 23, 1399 a 23—24.

⁴⁸ См.: *Диоген Лаэртский*. IV, 7, 48; VI, 1, 3.

⁴⁹ См.: *Цицерон*. Тускуланские беседы, I, 11, 24.

⁵⁰ См.: *Монтень*. Опыты, II, 12.

⁵¹ В «Топике», а также в «Риторике» Аристотель рассматривает так называемые *общие места* (*topoi*) (в позднейшей латинской терминологии — *loci communes*, *loci argumentorum*), представляющие собой классы общих понятий и общие положения, из которых можно извлекать аргументы. «Нахождение», или *изобретение*, аргументов традиционно являлось одним из разделов риторики, куда входила систематизация речей и используемых в них доказательств, а также разделом схоластической логики. В частности, *Петр Рамус* делит логику на два раздела: теорию нахождения доказательств (*invenio argumentorum*), включающую нахождение необходимых терминов и доводов, и теорию суждения и доказательства. В первом разделе своей логики Рамус рассматривает «места изобретения».

⁵² То есть материю доказательств (посылки с их конкретным содержанием), к которой и относятся общие места, представляющие собой общие посылки всех доказательств (по определению

Аристотеля, «посылки, одинаково общие всем предметам» — Риторика, I, 2, 1358 а 30).

⁶³ Мы целиком отвергаем всю эту науку, чересчур немую при выдумывании доказательств и чересчур болтливую при их обсуждении (Об ораторе, II, 38, 160, Пер. Ф. А. Петровского).

⁶⁴ от причины, от действия, от обстоятельств (лат.).

⁶⁵ Пусть изучающие красноречие подумают и о следующем. Когда мы располагаем материей для речи, не следует рассматривать каждую частность и как бы стучаться в каждую дверь, чтобы узнать, годится ли все это для доказательства того, что мы утверждаем (Institutio oratoria, V, 10, 122).

⁶⁶ De doctrina christiana, IV, 3, 5.

⁶⁷ То есть необходимые для каждого конкретного случая общие места.

⁶⁸ Вот я, виновный во всем! На меня направьте оружие, Ругулы! Я задумал обман! Без меня б недостало Сил и отваги ему,— мне свидетели небо и звезды!

Вся вина его в том, что любил он несчастного друга.

Энеида, IX, 427—430. Пер. С. Ошерова

⁶⁹ от действующей причины (лат.).

⁶⁰ Иоганн Клауберг (Clauberg) (1622 или 1625—1665) — немецкий философ-картезианец, автор ряда работ, посвященных как апологии картезианства и опровержению его противников, так и развitiю принципов Декарта, в частности автор сочинения «Logica vetus et nova, vel novantiqua» (1656).

⁶¹ Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо

Теренций. Самонстватель, I, 1, 77

⁶² Нас, смертных, преследует смертный противник

Энеида, X, 375—376

⁶³ О четырех видах причин см.: Аристотель. Физика, II, 3; Метафизика, I, 3, 983 а 25—30 и V, 2.

⁶⁴ цель, ради которой (лат.).

⁶⁵ цель, ради кого (лат.).

⁶⁶ кому на пользу (лат.).

⁶⁷ Гл. XV второй части.

⁶⁸ См. гл. 6, 7.

⁶⁹ незнание [сутп] опровержения (О софистических опровержениях, IV, 166 b 24). Об этой ошибке — подмене предмета опровержения — см. также гл. V, 167 а 21—35 и гл. XXVI указ. соч.

⁷⁰ Критика элеатов, признававших лишь одно начало, содержится у Аристотеля главным образом в I книге «Физики» (см. в особенности гл. 2 и 3) и в III книге «Метафизики», гл. 4. Авторы «Логики» дают весьма субъективную трактовку как понятия «единого» у элеатов, так и аристотелевской критики их концепции.

⁷¹ См.: Физика, I, 7—9.

⁷² См.: О софистических опровержениях, IV, 166 b 25; V, 167 b 36—39; XXVII.

⁷³ См.: О небе, II, 14, 296 а 8—21.

⁷⁴ Основываясь на аристотелевском понятии формы, схоластическая философия различала *субстанциальные формы* — неотъемлемые свойства вещи, делающие ее тем, что она есть, и отличающие ее от всех других вещей, и акцидентальные формы — второстепенные свойства, которые можно отделить, не уничтожив данной субстанции как таковой, Критика Арно и Николая направлена

против схоластического реализма, превращавшего субстанциальные формы в особые объекты, существующие наряду с единичными вещами (ср.: *Декарт*. Первоначала философии, IV, 198 и 201; *Рассуждение о методе*, V).

⁷⁵ целое само по себе (лат.).

⁷⁶ См.: О софистических опровержениях, IV, 166 б 26; V, 167 б 21—36; ХХІХ.

⁷⁷ «Новые опыты, касающиеся пустоты» (1647).

⁷⁸ См.: О пее, I, 1, 268 а 7—19, б 6—11.

⁷⁹ См.: Там же, I, 2, 268 б 26—27.

⁸⁰ Не всякая земля родит всё; Индия плет словую кость, изпежепный сабей — свои благовония (*Вергилий*. Георгики, I, 57).

⁸¹ роковое для Рима (лат.). *Христофор Гельвикус* (Хельвинг, Helwig) (1581—1617), профессор из Гессена, был автором сочинения «*Theatrum historicum sive Chronologiae systema nova...*».

⁸² После этого — значт, по причине этого (лат.).

⁸³ ...Или Сириус всходит, сверкая,

Жажду с собой припоси и поветрия людям педужным,
Жаром зловредным своим удручая широкое небо.

Энеида, X, 273—275. Пер. С. Оперова

⁸⁴ рассеянная пустота (лат.). Нижеследующее доказательство см. в трактате «Свод философии Эпикура» (II, 1, 1).

⁸⁵ ошибка относительно приводящего (лат.). См.: О софистических опровержениях, IV, 166 б 22; V, 166 б 28—36; ХХІV.

⁸⁶ См.: *Цицерон*. О природе богов, I, 18, 48.

⁸⁷ ошибка сложения, ошибка разделения (лат.). См.: О софистических опровержениях, IV, 165 б 26; 166 а 22—40; ХХ.

⁸⁸ Матф. 11, 5; Лук. 7, 22.

⁸⁹ Рим. 4, 5.

⁹⁰ 1 Кор. 6, 10; Ефес. 5, 4—5.

⁹¹ Матф. 21, 31.

⁹² См.: О софистических опровержениях, IV, 166 б 23—24; V, 166 б 37—167 а 20; ХХV.

⁹³ См.: *Цицерон*. О природе богов, I, 18, 46—47.

⁹⁴ См. XV, 38.

⁹⁵ См.: О софистических опровержениях, IV, 165 б 26; 166 а 7—14; ХІХ.

⁹⁶ См.: *Диоген Лаэртский*. VII, 1, 143.

⁹⁷ См. гл. VI четвертой части.

⁹⁸ Ср.: *Декарт*. Первоначала философии, I, 31—35.

⁹⁹ Оставим эти общие места, которые можно привести и с той и с другой стороны, хотя они не могут быть истинными и с той и с другой стороны (лат.).

¹⁰⁰ *Guez de Balzac J. L. Entretien 18. De Montaigne et de ses écrits.*

¹⁰¹ Монтель принадлежал не к «дворянству шпаги», а к вышедшему из буржуазии чиновному дворянству («дворянству масти»).

Парламент в королевской Франция — высший орган судебной власти.

¹⁰² См.: Опыты, III, 10.

¹⁰³ Там же, III, 2. Цитата приведена в пер. А. С. Бобовича.

(Несмотря на допущенные Арно и Николем неточности в цитировании Монтеня, которыми мы решили пренебречь, большая часть цитат приведена по русскому изданию Монтеня: М., 1979).

¹⁰⁴ Там же, III, 9. Пер. А. С. Бобовича.

¹⁰⁵ Там же, III, 12. Пер. Н. Я. Рыковой.

¹⁰⁶ *Монтень*. Опыты, III, 8. Далее цитата приведена в пер. Н. Я. Рыковой.

¹⁰⁷ Периодическое издание, носившее название «Газета», выходило в Париже с 1631 г. В числе прочих сведений «Газета» сообщала имена лучших проповедников.

¹⁰⁸ Опыты, II, 12.

¹⁰⁹ Там же.

¹¹⁰ Там же. Пер. Ф. А. Коган-Бернштейн (изменено лишь одно слово в конце цитаты: у Арно и Николя — не «несомненно ложная», а *очевидно ложная*).

¹¹¹ Впрочем, не верю я в то, чтобы им был свыше дарован Некий особенный дар заранее предвидеть события.

Но лишь погода, а с ней и исбес подвижная влага

Новой дорогой пойдут, и Австрами влажный Юпитер

Редкое поуплотнит и плотное сделает редким,

Сразу меняется душ настроенье, чувства явные,

Нежели в дни, когда проносились по небу тучи,

Поляют грудь, — оттого на полях и пернатых концерты,

И ликование стад, и гортанные ворохов клки.

Георгики, I, 415—423. Пер. С. Шервинского

¹¹² *Клод Фавр де Вожла* (Vaugelas) (1585—1650) — французский грамматик, автор известного сочинения «*Remarques sur la langue française*» (Заметки о французском языке), вышедшего в 1647 г. и затем многократно переиздававшегося.

¹¹³ избыливающим звонкими словами и пространными сентенциями (лат.).

¹¹⁴ *Пьетро Бембо* (1470—1547) — итальянский гуманист, филолог и поэт, кардинал.

¹¹⁵ *Джованни Франческо Пико делла Мирандола* (1469—1533) — итальянский поэт и филолог (племянник философа Джованни Пико делла Мирандола).

¹¹⁶ То есть духовными лицами, избравшими папу.

¹¹⁷ *Монтень*. Опыты, II, 12.

¹¹⁸ Там же, II, 1. Пер. А. С. Бобовича.

¹¹⁹ Там же.

¹²⁰ См.: *Декарт*. Рассуждение о методе, II; см. также: Правила для руководства ума, III.

¹²¹ Приведенные слова содержатся в Спр. 13, 28—29. Ср.: Еккл. 9, 16: «...мудрость бедняка пренебрегается, и слов его не слушают».

¹²² *Contra Cresconium grammaticum partis Donati*, III, 50, 55.

ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ

¹ Soliloques, II, 1.

² Чувства не могут судить об истине (*De Civitate Dei*, VIII, 7).

³ Немалая часть мудрости состоит в незнании чего-то (лат.).

⁴ Ср.: *Паскаль*. Мысли, 72 в изд. Л. Лафюма (*Lafuma*), 199 в изд. Л. Брюншвига (*Brunschwig*). На рус. яз. см. в изд.: *Ла-*

рошфуко Ф. де. Максимумы; Паскаль Б. Мысли; Лабрюйер Ж. де. Характеры. М., 1974. С. 122.

⁵ Речь идет о «Правилах для руководства ума». Клод Клерселье (Clercelier) (ум. 1684 или 1686) — философ картезианской школы, близкий друг Декарта; после смерти Декарта собрал и опубликовал его рукописи.

⁶ Ср.: Декарт. Размышления о первой философии, II.

⁷ См.: Рассуждение о методе, II.

⁸ Эти правила заимствованы из небольшого сочинения Б. Паскаля «О геометрическом уме и об искусстве убеждения».

⁹ Cicero. De finibus bonorum et malorum, III, 15, 51.

¹⁰ См.: Диоген Лаэртский. VII, 1, 102—106.

¹¹ 8-е и 9-е определения I книги «Начал»: «8. Плоский... угол есть наклонение друг к другу двух линий, в плоскости встречающихся друг с другом, по не расположенных по <одной> прямой. 9. Когда же линии, содержащие угол, прямые, то угол называется прямолинейным» (Начала Евклида. Кн. I/VI. М.; Л., 1950).

¹² Кн. V, определение 3.

¹³ Кн. V, определения 6, 8: «Величины же, имеющие то же отношение, пусть называются пропорциональными»; «Пропорция... состоит по меньшей мере из трех членов» (Там же. С. 142—143). В некоторых рукописях «Начал» определение 8 дается в такой редакции: «Пропорциональность есть подобие отношений».

¹⁴ Клавий (Clavius), Клау (Klau) Кристоф (1537—1612) — немецкий математик, иезуит, профессор математики в Риме. Его толкования «Начал» Евклида (1574) долгое время считались лучшими. Жак Пеллетье (1517—1582) — французский математик.

¹⁵ Симон Стевин (Stevin) (1548—1620) — швейцарский ученый и инженер; занимал место инженера, а затем суперинтенданта по военным и финансовым вопросам у Мориса Оранского

¹⁶ Начала, кн. VII, определение 2.

¹⁷ Вторая аналитика, I, 10, 76 b 24—25.

¹⁸ Gassendi. Physica, III, m. II, 9, 4.

¹⁹ Этим принципом пользуется Декарт для доказательства бытия Бога (см.: Размышления о первой философии, III).

²⁰ См. гл. III, правила 4, 5. В нижеследующем тексте под первым и вторым правилами имеются в виду соответственно эти правила.

²¹ См. в той же главе.

²² Формулировка этой аксиомы здесь изменена — было: «относительно этой вещи».

²³ См.: Начала, кн. I, предложение 20.

²⁴ См.: Начала, кн. I, предложение 8.

²⁵ См.: Начала, кн. I, постулат 1: «Допустим 1. Что от всякой точки до всякой точки <можно> провести прямую линию» (Там же. Кн. I/VI. С. 14).

²⁶ Евклид для решения задачи «к данной прямой из заданной на ней точки провести прямую под прямыми углами» (кн. I, предложение 11. Там же. С. 24) прибегает к построению равностороннего треугольника,

²⁷ См.: О шаре и цилиндре, кн. I, допущение 2.

²⁸ Речь идет о книге А. Арно: Arnauld A. Nouveaux Eléments de géométrie (Новые начала геометрии) (1667; 1683).

²⁹ В оригинале здесь ошибка: «во II главе». В издании 1664 г. была добавлена I глава, поэтому нумерация глав изменилась.
³⁰ Эти два правила соответствуют 3-му и 2-му из четырех Декартовых правил метода.

³¹ Тем, что мы знаем, мы обязаны разуму, тем, во что мы верим,— авторитету (De utilitate credendi, XI, 25).

³² Пс. 115, 2.

³³ *Амадис Гальский* — герой испанского рыцарского романа начала XVI в., переведенного на большинство европейских языков и породившего множество продолжений и толкований.

³⁴ 2 Кор. 10, 5.

³⁵ Но это цово, необычно, это противоречит всем известному порядку, присущему природе, потому что это несоразмерно [человеческому уму], удивительно, божественно и от того еще более истинно, несомненно, достоверно (лат.). По изданию Ж. Мина (Patrologiae cursus completus) этих слов у Августина найти не удалось.

³⁶ О жизни папы римского *Сильвестра I* (314—335) сохранилось несколько легенд. Одна из них, содержащаяся в «*Деяниях святого Сильвестра*» (включенных папой Геласием I в список книг, одобряемых церковью), касается крещения императора *Константина I* (306—337). По этой легенде, за преследования христиан бог наказал Константина проказой. В видении императору явились св. Петр и св. Павел, которые велели ему обратиться к Сильвестру, чтобы тот указал кунцель, где он сможет исцелиться. Константин вызвал папу, скрывавшегося от преследований, был им крещен и исцелился. В знак благодарности он якобы преподнес Сильвестру грамоту, передававшую ему власть над западной частью Римской империи (так называемый Константинский дар). Сомневаясь в достоверности этой истории, Рио и Николь ссылаются на мнение авторитетных церковных историков и теологов: *Цезаря Барония* (см. примеч. 48 ко Второй части), *Жака Дави дю Перрона* (du Perron) (1556—1618), *Анри де Спонда* (Sponde) (1568—1643), *Дени Пето* (Petau) (1583—1652), *Жана Морена* (Morin) (1591—1659).

³⁷ *Евсевий Кесарийский* (ок. 265—338 или 339) — римский церковный историк, писатель, автор обширного труда «Церковная история», где повествуется о событиях от возникновения христианства до 324 г. Ему принадлежит также апологетическое и нравоучительное сочинение «Житие императора Константина». Евсевий сообщает, что незадолго до смерти Константин принял крещение от Евсевия из Никомедии.

³⁸ Из сочинений *Папия* (ум. ок. 163), *Дионисия Коринфского* (II в.) и *Гая* (втор. пол. III в.) до нас дошли лишь фрагменты, приведенные в «Церковной истории» Евсевия. *Иринея* (120 или 130 — после 200), еписком Лионский, оставил два труда, в которых содержится изложение и обоснование ранней христианской доктрины и опровержение ересей (в особенности гностицизма). *Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан* (ок. 160 — после 220) — один из крупнейших апологетов.

³⁹ *Монтень*. Опыты, III, 11. Пер. Н. Я. Рыковой.

⁴⁰ См.: О Граде Божием, XXII, 8.

⁴¹ См. гл. 8.

⁴² «*Золотая легенда*» («*Legenda aurea*»), первоначальное на-

звание — «Historiae» или «Legenda sanctorum») — собрание житий святых, составленное монахом-доминиканцем Иаковом Ворагипским (ум. 1298) ок. 1260 г. Наряду с достоверными сведениями в «Легенде» содержится много фантастических преданий.

Симеон Метафраст — византийский агиограф второй половины X в. По поручению императора Константина VII Багрянородного составил собрание житий мучеников и святых, изобилующее вымыслами (большая часть этих жизнеописаний вошла в «Золотую легенду»).

⁴³ *Кардинал Беллармин* — Роберто Беллармино (Bellarmino) (1542—1621), итальянский теолог, иезуит, представитель Контрреформации.

⁴⁴ См. IX, 7.

⁴⁵ Чудо, которое произошло в Милане во время папского пребывания там, — когда прозрел слепой, стало известно многим людям, потому что это большой город, и там в это время находился император, и все произошло на глазах у огромной толпы людей, собравшейся к мощам мучеников Гервасия и Протасия (лат.).

⁴⁶ *один весьма сведущий человек* — Жан де Лопуа (см. примеч. 11 ко Второму рассуждению).

Речь идет о послании *Фасция Цецилия Киприана*, епископа Карфагенского (нач. III в. — 258) папе *Стефану I* (254—257) (Epistolae, LXVII). В этом письме Киприан, сообщая папе, что *Марциан*, епископ Арлезванский, прикнюл к схизматикам-пованцианам, просит сместить его, чтобы те христиане, которые из-за преследований возвратились к язычеству, а затем раскаялись в этом, могли после публичного покаяния вернуться в лоно церкви (пованциане считали, что грех отречения искупить невозможно и отпадшие не могут быть вновь приняты в христианскую общину).

⁴⁷ *Послания*, дошедшие до нас под именем епископа Антиохийского *Пенатия Богоносца* (втор. пол. I в. — нач. II в.), поставили перед исследователями проблему их подлинности. В посланиях проводится мысль о необходимости иерархической структуры церкви и сосредоточения власти в руках епископов. Издание *Воссием* (Амстердам, 1646) семи посланий вызвало острую полемику между католиками и протестантами, среди которых наиболее настойчиво отрицали их подлинность *Давид Блондел* (Blondel) (1591—1655) и *Клод Сомэз* (Saumaise) (1588—1653).

⁴⁸ О *Евсевии* см. выше, примеч. 37. *Св. Поликарп* (ок. 69—155), епископ Смирнский, богослов, друг св. Игнатия, пользовался большим авторитетом. *Иероним Блаженный* (Стридонский) (347—420) — церковный писатель, переводчик Библии, один из крупнейших отцов католической церкви. *Феодорит* (ок. 393 — ок. 460) — богослов из Кира, автор догматических, полемических, апологетических и исторических трудов. *Ориген* (ок. 185—253 или 254) — богослов, философ и ученый, представитель ранней патристики.

⁴⁹ *Африканский* (или Карфагенский) собор был созван в 418 г. и продолжался с длительным перерывом до 422 или 424 г. На соборе присутствовали представители из Рима, посланные папой Зосимой (417—418), чтобы восстановить в должности священника из Мавритании, отлученного своим епископом от церкви и обратившегося с жалобой в Рим. Через доверенных лиц Зосима заявил, что действует в соответствии с правом, предоставленным папе в отношении жалоб Никейским собором, Африканские епископы,

однако, не пашли в копиях документов Никейского собора упомина- ния о таком праве. После смерти Зосимы они обратились за разъяс- нениями к папе *Целестину I* (422 или 423—432). Папа, по-видимо- му, не ответил па это послание, но и не осудил решение Карфа- генского собора запретить африканским священникам обращаться с жалобами к римскому престолу.

⁶⁰ *Климент I* — папа римский (ок. 88—97), один из первых последователей апостола Петра, по преданию, казненного в 62 г. Ему приписывалось большое количество трудов, из которых в настоящее время за ним признается лишь одно послание к корин- фтянам. *Иаков Младший* — апостол, казненный в Иерусалиме в 62 г., автор Послания, вошедшего в Новый завет, согласно хри- стианской традиции — первый епископ Иерусалимский.

Руфий Аквилейский (Руфий Тиранний или Тораний) (ок. 345— 410) — христианский богослов; изложил па латинском языке и перевел многие сочинения богословов греческой церкви, не из- вестные па Западе. Послание св. Климента св. Иакову в переводе Руфина цитируется в одном из канонов *Французского собора* (422).

⁶¹ *Амвросий Медиоланский* (340—397) — епископ Милана, про- поведник и богослов, один из отцов католической церкви. *Иоани Хрисостом* (Златоуст) (ок. 347—407) — патриарх Константино- польский, видный идеолог восточно-христианской церкви.

⁶² Соборы, которые ставятся здесь под сомнение, — *Синусский* собор 302 г. при папе *Марцеллине* (296—304), *I Римский* (315), *II Римский* (324) и *III Римский* (325) при *Сильвестре I* (314— 335) и *Римский собор* 433 г. при *Сиксте III* (432—440).

«ЛОГИКА ПОР-РОЯЛЯ» И ЕЕ МЕСТО В ИСТОРИИ ЛОГИКИ

Эта книга, с первым русским переводом которой наконец знакомится читатель, была издана во Франции более трех столетий тому назад, в 1662 г. Она была опубликована анонимно, однако твердо известно, что ее авторами были Антуан Арно (1612—1694) и Пьер Николь (1625—1695) — французские философы-картезианцы и янсенистские богословы, последователи философии Рене Декарта и доктрины религиозного реформатора Корнелия Янсена. Согласно авторскому замыслу, книга создавалась как учебное руководство по логике. Она и была написана как такое руководство, но место ее в истории философии оказалось гораздо более значительным, чем это бывает уготовано школьным пособиям.

Что и говорить, книгу Арно и Николя отличает мастерское изложение материала — простота и ясность стиля, удачная подборка примеров, рельефная подача общих теоретических положений. Все это, конечно, в значительной степени способствовало ее популярности. Вместе с тем главная причина, почему эта книга вошла в историю и помнится до сих пор, состоит в повизне содержащейся в ней концепции логики, сменившей ту, которая веками излагалась в избыточных технической латинской терминологией схоластических руководств. Именно в книге Арно и Николя схоластическая логика была впервые серьезно переработана, что положило начало новому типу руководств по логике, получившему распространение в Европе в последующие два столетия.

Европейская философия знала одну логическую традицию — традицию античной логики, — и эта традиция восходила прежде всего к «Органону» Аристотеля. Продолжением античной, разумеется, в специфическом направлении, была и средневековая схоластическая логика. Как, в какой форме осуществлялось это продолжение, определялось мерой знакомства средневековых ученых с наследием античности, их талантом и вкусом и, конечно же, совокупностью философско-идеологических

интересов времени, среди которых не последнее место занимала диктуемая догматическим богословием потребность исследования общих условий точного выражения мысли. Раннее средневековье знало логику Аристотеля не по первоисточникам, а лишь благодаря трудам немногих латинских авторов — компендиуму Марциана Капеллы (V в.) и переводам из Аристотеля, комментариям и логическим сочинениям Северина Боэция (ок. 480—526). Именно труды Боэция долгое время были тем мостиком, который соединял варварское средневековье с античной образованностью. Только в XII—XIII вв. ученой общественности Западной Европы становятся известны подлинные сочинения Стагирита. Появляются новые латинские переводы его логических трактатов, а также переводы произведений его арабских последователей и комментаторов, сумевших сохранить то, что отторгнуло от себя и предало забвению европейское христианство. В этот период расцвета схоластики появилось и типичное для средних веков пособие по логике — «*Summulae logicales*» Петра Испанского (ум. 1277), которое занимало ведущее положение в учебной литературе по логике вплоть до начала XVI в.

«*Summulae logicales*» состояла из семи разделов, или трактатов: о предложениях, о предикациях, о категориях, о силлогизмах, о диалектических местах, о ложных умозаключениях, о свойствах терминов. В первых шести разделах излагался материал частей аристотелевского «*Органона*». обстоятельные рассуждения Аристотеля были сведены в краткие определения и правила; были также систематизированы и основные комментарии к «*Органону*». В седьмом разделе «о свойствах терминов» содержались нововведения схоластической логики. Раздел включал логико-грамматические исследования, касающиеся особенностей и свойств терминов как составных частей предложения. Здесь рассматривались вопросы: о подстановках (суппозициях), т. е. о том, в каких случаях в предложении можно один термин заменять другим; о том, когда можно расширять и ограничивать значение термина в предложении; о правилах именования; о правилах распределения терминов по предметам в случаях присоединения к общему термину тех или иных кванторов. В некоторых заданиях пособия Петра Испанского содержится еще учение об экспоненциях —

предложениях, имеющих дополнительные определительные слова, выражающие исключительность, изъятие, начало, конец или отсутствие конца, сравнение, различие и проч., и потому нуждающихся в разъяснении. Внимательный читатель обнаружит, что эта тема нашла отражение и в «Логике Пор-Рояля».

Проблематика, составлявшая раздел «о свойствах терминов», была и после Петра Испанского излюбленным предметом исследования средневековых перипатетиков. Именно в этой области они работали с особой любовью и тщанием, изощрялись в логико-грамматическом анализе, устанавливали новые определения, distinctions, деления и правила. Вообще в период схоластики взгляд на логические приемы мышления был по преимуществу логико-грамматическим. Наметившийся еще у Аристотеля такой смешанный подход в исследовании логики (в учениях о предложении, о категориях, о топике) получил в средневековой схоластической логике полное выражение. Другая отличительная черта схоластической логики — преобладание технических, чисто формальных элементов и приемов при толковании и разработке аристотелевского наследия. Соответственно создается и разрастается латинская терминология, а также изобретаются различные мнемонические средства для облегчения запоминания многочисленных логических правил и соотношений.

Эпоха Возрождения положила начало критике схоластической логики. Идеологи Ренессанса бросали вызов авторитету Аристотеля, на который опиралась презираемая ими схоластика. Во Франции таким сокрушителем Аристотеля выступил Петр Рамус (Пьер де ла Раме, 1515—1572). Он страстно желал доказать, что все сказанное Аристотелем негодно или неверно, что его логическая школа не обращает внимания на действительный ход мышления, а занимается лишь анализом слов. Рамус поставил перед собой задачу построить новую, «естественную» логику, но (парадоксальное положение, в котором часто оказывается первая, еще незрелая критика!) содержание этой логики вынужден был заимствовать у того же Аристотеля. Его нововведения свелись лишь к иному распределению аристотелевского материала, новой технической терминологии и иллюстрациям правил логики выдержками из древних ораторов и поэтов,

что отвечало его установке на сближение логики с риторикой, ибо и та и другая, по определению Рамуса, являются «искусством рассуждения». В сущности не преодолев умственного кругозора перипатетиков, Рамус вместе с тем остро выразил потребность в таком преодолении. И это не могло не сказаться на последующем развитии логики.

Концепция перипатетизма преодолевается лишь столетие спустя в «Логике Пор-Рояля». В целом книга Арно и Николя построена по схеме, которой придерживался в своем изложении логики Рамус: сначала учение о понятии (идеи), потом о суждении, затем об умозаключении и, наконец, о методе. Однако в отличие от Рамуса, который, отбросив терминологию Аристотеля, ввел на ее место другие технические термины, авторы «Логики Пор-Рояля» стремились к сведению технических терминов к общепотребительным. Именно в связи с таким отказом от специальной латинской терминологии Лейбниц, не раз с похвалой отзывавшийся о «Логике Пор-Рояля» и считавший ее замечательной книгой, назвал Антуана Арно создателем французской логики. И, безусловно, то, что этот учебник был написан не на общепринятом в то время в научном сообществе языке, латыни, а на национальном языке, уже само по себе было пионерской акцией. И все же главным было то, что авторы из Пор-Рояля, отказываясь от перипатетизма, подводили под логику новую философскую базу. И здесь я должен остановиться на одном важном и, на мой взгляд, актуальном методологическом соображении.

Со времени появления книги Арно и Николя логика претерпела значительную эволюцию как в части содержания и объема своей проблематики, так и в части развития своего технического аппарата. Иные логики, с головой погруженные в технические тонкости и формальные исследования частных логических понятий и специальных логических исчислений, зачастую не замечают связи, существующей между учениями логики и общими философскими воззрениями. Другие видят такую связь, но полагают, что это — исторический анахронизм, мета еще не окончательно отпочковавшейся от философии самостоятельной науки. Между тем мало-мальски основательное рассмотрение недвусмысленно свидетельствует,

что теории логики обычно вырабатываются в руслах целостных философских концепций. Так, логика Аристотеля была связана с его учением о сущем, с его онтологией. Она погружена в онтологию и питается от нее, как говорил Шарль Серрюс. И именно эта связь с метафизикой может объяснить, почему аристотелевская логика — это прежде всего логика родо-видовых отношений, а не, например, пропозициональных. Если мы обратимся к главным теориям современной математической логики — Фреге-Расселовской, сформулированной как далеко идущее обобщение традиционной аристотелевской логики, и интуиционистской, или конструктивной, логике, — то также убедимся в их органической связи с разными философскими концепциями оснований математики: логицизмом и интуиционизмом. И это естественно, ибо формальные схемы логики обретают реальную значимость и ценность лишь тогда, когда они касаются достаточно глубоких, категориальных пластов мышления и служат решению существенных интеллектуальных задач. А такие пласты не даны в непосредственном восприятии, их вскрывает и задает философия.

В «Логике Пор-Рояля» логическая проблематика излагается под углом зрения философских идей Декарта и восходящей к учению Августина идеологии янсенизма. Это касается как общего взгляда на логику, так и тех пововедений в нее или же тех новых подходов к ее традиционным темам, которые мы находим в произведении Арно и Николя. Как известно, Декарт критически относился к средневековой логике. В своем сочинении «Рассуждение о методе» он писал, что еще в молодости заметил, что в логике ее силлогизмы и большинство других правил служат больше для объяснения другим того, что нам известно, или, как искусство Луллия, учат говорить, не задумываясь, о том, чего не знаешь, вместо того, чтобы познавать это. И хотя логика в самом деле содержит немало очень верных и хороших правил, однако к ним примешано столько вредных и излишних, что отделить их от этих последних почти так же трудно, как извлечь Диану или Минерву из куска необработанного мрамора. За такую трудную работу и взялись авторы из Пор-Рояля. Их сочинение, не очень греша против истины, можно рассматривать как выполнение этой намеченной Декартом задачи.

Но кто же такие яansenисты? Как религиозное течение яansenизм возник в связи с теми реформационными преобразованиями, которым в XVI в. подверглась западноевропейская христианская церковь. Реформация не только создала новую церковь, но и изменила старую. Как метко заметил Б. Магдевиль, последователи Лютера и Кальвина вовлекли в реформацию не только тех, кто пополнил их ряды, но также и тех, кто остался их самыми главными противниками. Яansenизм был «католическим протестантизмом» — не разрывая с католической церковью, он разделял многие основоположения реформации. Непосредственно это течение восходит к учению лувенского теолога Корнелия Янсена (1585—1638), изложенному в его посмертно изданном в 1640 г. труде «Августин, или Учение Св. Августина о здравии, недуге и врачевании человеческого естества, против пелагиан и мессийцев». В нем Янсен возвращался к изначальной доктрине Августина о первородном грехе, предопределении и искупляющей силе божественной благодати. Такая позиция расходилась с распространенным в позднем католицизме, в сущности пелагианским, взглядом на свободу человеческой воли, а поэтому вызвала осуждение Рима и яростные нападки иезуитов — этого ударного отряда католической контрреформации.

Несмотря на осуждения со стороны пап Урбана VIII и Иннокентия X, яansenисты продолжали свою активную деятельность в Голландии и Франции. Неформальная религиозность, духовная самоуглубленность, антисхоластичность, бескомпромиссная нравственность яansenистов, равно как и элитарность их учения, выделяющего из всей массы верующих петинных христиан, привлекали к ним людей образованных и ученых. Во Франции оплотом яansenизма стало аббатство Пор-Рояль близ Парижа. Здесь были организованы школы, где учились дети из семей городской интеллигенции. Здесь провел последние годы своей жизни Блез Паскаль, разделявший идеи яansenистов и включившийся в их полемику с иезуитами в своих «Письмах к провинциалу». Здесь подвизались теоретик педагогики, лингвист Клод Лансло и теологи А. Сенглен и И. Леметр де Сасп. Сюда же переехал и Антуан Арно, отстраненный в 1656 г. за свои убеждения от преподавания в Сорбонне. В аббатстве Пор-Рояль он в содружестве с Пьером Николем работал над оконча-

тельным варпаптом руководства по логике, пространно названном «Логика, или Искусство мыслить, где помимо общих правил содержатся некоторые новые соображения, полезные для развития способности суждения», известном также просто как «Логика Пор-Рояля».

Чтобы завершить краткую характеристику этого течения, отмечу, что возникший в русле религиозной идеологии яansenизм в лице своих ученых французских представителей состыковался с картезианской философией, с декартовской теорией познания и методологией науки. Для этого были как социальные, так и идейные основания. Картезианская доктрина имела точки соприкосновения с воззрениями Августина. Одна из них — отношение к интуиции, ибо декартовское понятие об интуиции как высшей форме интеллектуального познания, более достоверной, чем дедукция, исторически восходит к Августину. Таково философское основание предложенной Арно и Николем системы логики, системы одновременно рационалистической и интерспективно-интуиционистской, как ее совершенно справедливо охарактеризовал Т. Котарбиньский.

В «Логике Пор-Рояля» многое заимствовано у Аристотеля, которым были открыты и сформулированы почти все основные, известные к тому времени правила логики; кое-что взято и из схоластической логики. Это касается прежде всего второй и третьей частей, посвященных суждениям и умозаключениям. Однако заимствованный материал подвергнут существенному переосмыслению и переоценке. Остановимся в этой связи хотя бы на отношении авторов «Логики Пор-Рояля» к таким двум фундаментальным разделам аристотелевского «Органона», как учения о категориях и о силлогизме. «Категории» Аристотеля неоднократно и тщательно комментировались еще со времен неоплатоника Порфирия, так что только одни эти комментарии могут, пожалуй, составить целую библиотечку. Наши же авторы отводят категориям всего три страницы. И их комментарий короткий и ясен: десять категорий Аристотеля малополезны и не только мало чем помогают развитию способности суждения, но и нередко мешают. Правда, теория силлогизма, являющаяся центральным и наиболее разработанным разделом аристотелевской логики, у Арно и Николя занимает целую часть, около четверти всей книги.

Но и здесь, считают они, есть основания сомневаться так ли она полезна, как полагают. Правила силлогизмов, рассматриваемые в качестве умозрительных истин, могут служить хорошим упражнением для ума, но их практическая польза невелика. Ибо умозаключение редко бывает ложным лишь по той причине, что следствие выведено неправильно, и те, кто не способен распознать ложность таких умозаключений благодаря одному только свету разума, обычно неспособны понять и сами правила умозаключения, и тем более их применить.

То, что является в «Логике Пор-Рояля» самым замечательным и оригинальным, содержится главным образом в первой и в четвертой частях, посвященных идеям и методу. Именно в этих частях с наибольшей отчетливостью обнаруживается картезианская позиция авторов. Весь комплекс вопросов, связанных с природой и происхождением идей, с их ясностью и отчетливостью, темнотой и смутностью ставится и решается Арно и Николем в духе картезианского рационализма. И когда авторы критически оценивают десять аристотелевских категорий, то одновременно противопоставляют им семь категорий философии Декарта. Так же, как сомневаясь в эффективности правил силлогизма как руководства для дедукции, они противопоставляют им декартовское понятие о естественном свете разума, порождающем интуицию, коей неизменно надлежит доверяться при отыскании истины, в том числе и посредством умозаключений. Общие установки Декарта, его учение о методе и теория научного знания наиболее полно отражены в последней, четвертой части книги. Эта часть трактует о методе и является, по мнению авторов, одной из самых полезных и важных частей логики. Добавим — и самой новаторской ее частью. Арно и Николь включили в свою книгу не только знаменитые четыре правила мыслительной деятельности из декартовского «Рассуждения о методе», но и отрывок из незавершенной работы Паскаля «О геометрическом уме и об искусстве убеждения», в которой тот, в развитии идеи Декарта, излагал требования, которым должен удовлетворять совершенный доказательный метод.

Эти требования Паскаль формулировал следующим образом: 1) не оставлять без определения ни одного сколько-нибудь неясного или неоднозначного термина;

2) употреблять в определениях только хорошо известные или уже разъясненные термины; 3) принимать за аксиомы только совершенно очевидные положения; 4) доказывать все сколько-нибудь неясные положения, используя для их доказательства только предшествующие определения, принятые аксиомы или уже доказанные положения; 5) никогда не обманываться неоднозначностью терминов и не забывать мысленно подставлять на их место определения, которые их ограничивают и разъясняют. К четвертому требованию в «Логике Пор-Рояля» сделано еще такое дополнение: или прибегая к построению той самой вещи, о которой идет речь, когда для того, чтобы дать понятие о ней, надо произвести какое-то действие. Этот конструктивный элемент, вполне естественный, поскольку имеется в виду методология Евклидовой геометрии, в совокупности с утверждаемым вслед за Декартом приоритетом интуиции перед формальными правилами умозаключения позволяет уяснить, какую же логическую систему излагают авторы из Пор-Рояля. Критикуя доказательства геометров, они ставят им в вину, что те больше заботятся о достоверности, чем об очевидности; что доказывают очевидные положения, не нуждающиеся в доказательствах; что прибегают к доказательству через невозможное. Последнее, показывающее, что вещь является такой-то, не через ее начала, а через какую-либо нелепость, которая воспоследовала бы, если бы эта вещь была иной, не может, считают авторы, удовлетворить наш ум, ибо он жаждет знать не только то, что вещь существует, но и почему она существует. А этого нельзя уяснить из доказательства, сводящего к невозможному. В по видимости разнородной, складывающейся из различных исторических компонентов системе логики, которую предлагают Арно и Николь, проступают отчетливые контуры интуиционистской логики.

В логике, начиная с Канта, наблюдается тенденция отгородиться от психологии, исключить из содержания логики какие бы то ни было психологические принципы, представить ее как учение о «чистой мысли». Математическая логика в продолжение столетия своего развития связывала себя с концепцией антипсихологизма. Сегодня причина этой связи ни для кого не является секретом, ибо ясно, что главная из задач, которая ре-

шается этой логикой, — обращаться с доказательствами так же формально, как с вычислениями. В логической системе, предложенной Арно и Николем, напротив, вопросы логики не исключали психологического подхода. Являясь искусством надлежащего руководства разумом в познании вещей, в достижении истины, искусством не формального убеждения в том, что некоторое положение истинно, а усмотрения в природе самой вещи, почему оно истинно, логика не может не учитывать и психологические условия постижения истины, ибо трудности отыскания истины и отличия ее от лжи носят не только объективный, но и субъективный характер. Внимательный читатель книги Арно и Николя, знакомясь с их анализом основных приемов мышления, не раз столкнется с переизлетенством логического и психологического, с дополнительностью этих двух подходов к мышлению. Я же хочу обратить внимание на одно совершенно превосходное в этом отношении место. Это те страницы книги, идущие вслед за разбором девяти традиционных софизмов, где рассматриваются неправильные умозаключения, именуемые авторами «Софизмами самолюбия, личного интереса и страсти».

Вообще тема софизмов, или, говоря более широко, неправильных умозаключений, которой еще Аристотель посвятил специальное сочинение и которая с тех пор неизменно входила составной частью во все руководства по логике, в настоящее время почему-то мало привлекает внимание наших отечественных логиков и исчезает из диссертаций, монографий и даже учебников. Между тем она является не только одним из интереснейших разделов логики, где наглядно и непосредственно иллюстрируется практическая польза логического учения, но и всегда актуальным, поскольку в своей интеллектуальной практике — и в обыденной жизни, и в политических дискуссиях, и в науке — ни одно поколение людей не избегает некорректных рассуждений, умозаключений, доводов и доказательств, в том числе и таких, которые так блестяще проанализированы в «Логике Пор-Рояля». Истина редко лежит на поверхности; как говорил Демокрит, она находится на дне колодца. До нее надо добраться, преодолевая заблуждения, т. е. те мысли или ходы мыслей, которые могут казаться правильными, но в действительности не соответствуют фак-

тическим обстоятельствам, самому предмету или законам логики. К правильному выводу на практике приходится идти путем выбраковки, отказа от множества неверных по тем или иным основаниям умозаключений. В «Логике Пор-Рояля» рассмотрению типичных неправильных умозаключений посвящен не один десяток страниц, и здесь авторы вносят свой вклад в традиционную аристотелевскую тему исследования софизмов и паралогизмов.

В отличие от схоластической логики, где преобладал логико-грамматический анализ, а познавательные цели зачастую подменялись риторическими, Арно и Николь вновь возвратились к аристотелевской идее логики как руководства к приобретению знания, как органа мышления. В своих учебниках по логике М. И. Владиславлев и Г. И. Челпанов отнесли «Логик Пор-Рояля» к так называемому формальному направлению. Это не вполне точная квалификация. Подход к логике авторов из Пор-Рояля достаточно широкий. В их сочинении содержатся рассуждения о генезисе идей, об абстракции, о ясности идей и об очевидности утверждений, об отношении интеллектуальной интуиции к чувственному представлению, о синтетическом и аналитическом методах, о содержательных проблемах доказательств, о соотношении знания и веры. Формальная же логика строго ограничивает себя задачей объяснения чисто формальной и дискурсивной стороны мыслительных актов. Такое представление о логике лишь как о каноне для мышления, которому мышление должно соответствовать в своих формах, чтобы быть согласным с самим собой, т. е. собственно формальная логика, возникает позднее. Строго говоря, формальная логика берет начало от «Логик» И. Канта (которая, напомню это читателю, также издана в библиотеке «Памятники философской мысли»: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980).

Итак, концепция «Логик Пор-Рояля» отнюдь не является канопом — ни в смысле канона логики, ни в смысле канонизации научной программы Декарта (как, например, полагает автор вступительной статьи к недавно у нас изданному русскому переводу «Грамматики общей и рациональной» А. Арно и К. Лансло). Внимательный читатель книги Арно и Николя составит себе достаточно ясное представление о том, какие содержания вкладывали авторы в понятие «логика». И хотя эта

логика, как уже говорилось, включает в себя компоненты исторически различных логических систем, само сочетание формального, содержательного и психологического подходов к мышлению, составляющее ее своеобразие, вряд ли можно расценить как признак эклектичности взглядов ее создателей. Это три естественно связанных между собой качества, три ипостаси одной концепции логики. Чтобы еще больше оттенить особенность пор-рояльской логики, стоит указать и на другие представления о статусе логики, которые имели место в европейской философии второй половины XVII в.

Одну из крайних позиций в этом вопросе занимал, например, Джон Локк, считавший, что правильное рассуждение покоится не на предикаментах и предикабиях, а на чем-то другом, и заключается вовсе не в том, чтобы говорить по модусам и фигурам. Локк отрицал за логическими понятиями статус реального и существенного знания, которое связывал лишь с содержательными истинами, и видел в занятиях логикой совершенно неправильное употребление разума «на профессиональном пути к знанию». Совершенно противоположной Локку позиции придерживался Готфрид Вильгельм Лейбниц. Он уделял большое внимание исследованиям в области логики и отводил ей престижное место в системе наук. Лейбниц мыслил логику как учение о рассуждениях, в которых вывод оправдывается в силу своей формы, и настойчиво искал общую теорию таких рассуждений на пути сближения логики с математикой. Он целенаправленно и изобретательно применял в логике математические методы и впервые представил ее в виде символического исчисления, положив тем самым начало математической логике. Правда, эти работы Лейбница не публиковались при его жизни и не были известны широкой научной общественности. Поэтому они не оказали влияния на ту интенсивную разработку математической логики, которая началась со второй половины XIX в. Математическая логика была открыта вторично через сто с лишним лет после смерти Лейбница.

Характеризуя «Логика Пор-Рояля» в целом, следует отметить ее гуманитарный характер. Книга передает не только логические знания; на ней лежит печать духовной атмосферы времени, кстати, совершенно испаряю-

щейся в переложениях ее содержания в монографиях по истории логики или в энциклопедических статьях. Собственно логическая проблематика преподносится Арно и Николем на рельефном фоне философских, научных, религиозных представлений эпохи, сопоставлений и столкновений различных взглядов и идейных позиций, причем этот фон становится как бы вторым содержанием книги. Авторы привлекают для логического анализа не только научные, но и нравственно-поучительные, богословские, даже поэтические тексты. Разумеется, часто цитируется Августин. В этом сказывается не столько дань риторической традиции, сколько яansenистская установка на приоритет моральной проблематики, которой отдается предпочтение перед проблематикой научно-познавательной. Яansenисты вообще полагают, что правильная направленность ума гораздо важнее той суммы умозрительных знаний, которые дают даже самые основательные науки, математические и естественные, а поэтому заниматься наукой следует лишь в той мере, в какой она способствует совершенствованию разума. Занятия отвлеченной наукой как самоцелью приносят мало пользы, зато способствуют пустому самомнению, тогда как человек прежде всего должен быть справедлив, беспристрастен и разумен во всех своих рассуждениях, делах и поступках. Для этого он должен быть образован, в том числе знаком с логикой.

В заключительных главах книги обсуждается вопрос о соотношении знания и веры: знания, приобретаемого человеком посредством его чувств и разума, и знания, имеющего своим источником авторитет, человеческий или божественный. Вера в человеческий авторитет может вводить в заблуждение, ибо каждый человек способен ошибаться и лгать. И все же, считают Арно и Николь, возможно сформулировать те условия, при которых такая вера должна приниматься как вполне достоверное и несомненное знание, хотя часто и весьма трудно в точности определить, достигла ли она такой степени достоверности или еще нет. Что же касается божественной веры, то она не может ввести в заблуждение, потому что Бог, будучи самой истиной, не способен ни обманывать, ни обманываться. Такая вера всегда предполагает некоторое разумное основание.

Мы не могли бы заставить себя верить в то, что выше нашего разума, если бы сам разум не убеждал нас, что существуют вещи, в которых нам подобает верить, даже если мы еще не в состоянии их понять.

В этой связи в книге затрагивается и вера в чудеса, в частности в чудесные исцеления. Может быть, об этом предмете, обсуждавшемся многими мыслителями XVII в., не стоило бы здесь вообще упоминать, если бы поразительная вспышка подобной же веры не наблюдалась и в наше просвещенное время, когда миллионы жаждущих исцеления от своих недугов людей устремлялись к экранам телевизоров во время сеансов так называемой «телепсихотерапии». Поскольку подобны феномены, подобны могут быть и рекомендации. Авторы из Пор-Рояля рекомендуют в таких случаях руководствоваться следующим принципом. Чтобы вынести суждение об истинности некоторого события и решить, стоит ли в него верить, надо рассматривать его не отвлеченно, а принимая в соображения все сопутствующие ему обстоятельства, и внутренние, и внешние. Внутренние обстоятельства — это те, которые относятся к самому факту, внешние же — те, которые имеют отношение к людям, чье свидетельство побуждает нас верить в этот факт. Если все сопутствующие событию обстоятельства таковы, что никогда или по крайней мере почти никогда не бывает, чтобы они были сопряжены с ложью, мы, естественно, будем думать, что сообщение об этом событии истинно и имеем на то основания. Если же эти обстоятельства таковы, что они нередко сопряжены с ложью, разум требует или воздерживаться от суждения, или считать сообщение ложным.

Книга Арно и Николя сыграла большую роль в развитии логики и особенно в практике ее преподавания. Общая структура изложения логики, предложенная авторами из Пор-Рояля, нашла широкое признание, а их «Логика, или Искусство мыслить» надолго стала, скажем так, образцом для написания руководств по логике, преподававшейся в качестве общеобразовательной гуманитарной дисциплины. Лишь со второй половины XIX в. с такого рода учебниками стали успешно конкурировать, постепенно их вытесняя, ориентированные на опытное естествознание трактаты по индуктивной логике, а затем и работы по математической логике. На новом витке

своего развития логика вновь делается узкоспециализированной отраслью знания. Она снова обретает свой технический язык — теперь уже не специальных латинских терминов в системе логико-грамматического анализа, а математических символов в системе искусственного формализованного языка. С помощью такого символизма математическая логика стала изучать структуры, которые старая логика не понимала, и решать проблемы, о существовании которых та не подозревала. Но вместе с тем она освободила себя от труда обращаться к какому бы то ни было внелогическому культурно-историческому содержанию, разве что лишь к некоему нормативному математическому идеалу, долженствующему стать основой для структурной реорганизации науки.

В этой краткой статье я преследовал три основные цели: во-первых, показать место «Логик Пор-Рояля» в общей эволюции науки логики; во-вторых, определить философские основания логической теории, которую излагают Арно и Николь; в-третьих, дать характеристику этой теории. Если мне удалось это сделать, то я смею надеяться, что помог читателю лучше понять и оценить работу авторов из Пор-Рояля. К этому я хотел бы еще добавить, что из всех логических сочинений, в том числе и считающихся классическими, чтение «Логик Пор-Рояля» лично мне доставило совершенно особенное удовольствие. Это — интересная, содержательная, талантливая книга, и мне остается только пожелать, чтобы она нашла своего внимательного и заинтересованного читателя.

А. Л. Субботин

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Август Гай Октавий (Гай Юлий Цезарь Октавиан) 147, 148
 Августин Аврелий 28, 32, 45, 68, 86, 128, 133, 142, 218, 220, 222, 231, 237, 271, 282, 296, 299, 343, 344, 346, 352—356
 Александр Македонский 65
 Амвросий Медиоланский 359
 Аристотель 25—29, 43, 44, 61, 63—65, 108, 126, 133, 165, 167, 168, 190, 191, 203, 224, 229, 235, 236, 245—248, 251, 323
 Архимед 335
 Бароний Цезарь (Баронно Чезаре) 127, 348
 Беллармин Роберт (Беллармино Роберто) 353
 Бембо Пьетро 284
 Бернард Клервоский 223
 Блондел Давид 358
 Борромео Карло см. Св. Карл
 Буксторф Иоганн 108
 Бэкон Фрэнсис 168
 Вергилий (Публий Вергилий Марон) 139, 143, 168, 222, 238, 255, 280, 285
 Вожла Клод Фавр де 283
 Воссий Исаак 359
 Гай 350
 Гален Клавдий 190
 Галилей Галилео 248
 Гальба Сервий Сульпиций (римский император) 163
 Гассенди Пьер 89, 126, 191, 255, 256, 258, 259
 Гельвикус Христофор (Хельвиг Кристоф) 253
 Гельмонт Ян Баптист ван 25
 Гесиод 285
 Гомер 285
 Гораций (Квинт Гораций Флакк) 150, 153, 191
 Даниил (пророк Ветхого завета) 159
 Декарт Рене 50, 306, 312
 Демокрит 71
 Дионисий Коринфский 350
 Домициан Тит Флавий (римский император) 34
 Донат (епископ из Нумидии) 142
 Дю Перрон Жак Дави 348, 349
 Евклид 88, 316—318, 320, 321, 334—338
 Евсевий Кесарийский 348, 349, 359
 Иаков Младший (апостол) 74, 359
 Игнатий Богоносец 358, 359
 Иезекииль (пророк Ветхого завета) 159
 Иероним Блаженный (Стридонский) 359
 Иисус Христос 97—99, 118, 148, 149, 151, 152, 161, 260, 261, 345
 Иоанн Златоуст см. Хрисостом
 Иоанн XII (папа римский) 127
 Иринея 350
 Калигула Гай Юлий Цезарь 34, 279
 Кампанелла Томмазо 168
 св. Карл 233
 Катон Младший (Утический) Марк Порций 221
 Квинтилиан Марк Фабий 236, 237, 240
 Киприан Фасий Цецилий 358
 Клавий Христофор (Клау Кристоф) 320
 Клауберг Иоганн 240

- Клерселье Клод 306
 Климент I (папа римский) 359
 Клодий Публий Анний 231
 Константин I Флавий Валерий (римский император) 348, 349
 Корнелий Галл 141
 Котта Гай Аврелий 262
 Крассо Жан 165
 Крескопий 142, 143
- Лука (евангелист) 105, 160
 Лукан Марк Анней 138, 139
 Лукреций (Тит Лукреций Кар) 124
 Луллий Раймунд (Лулл Рамон) 45
- Марий Гай 62
 Марцеллин (папа римский) 360
 Марциан (епископ Арлезианский) 358
 Меллс Самосский 246
 Мегафраст Симеон 353
 Милон Тит Анний 230, 231
 Монтень Мишель де 11, 234, 273, 275, 279
 Морен Жан 348
 Мориц Оранский 320
 Мурена Луций Лициний 220, 221
- Навуходоносор II (авилонский царь) 159
- Ориген 359
- Павел (апостол) 126, 142, 145, 150—152, 261, 345, 350, 359
 Папий 350
 Парацельс 25
 Парменид из Элеи 246
 Паскаль Блез 13, 250, 272
 Пеллетье (Пелетье) Жак (Пелетарий Яков) 320
 Перрон см. Дю Перрон
 Петилиан 126
 Пето Дени 348
 Петр (апостол) 350, 359
 Пико делла Мирандола Джованни Франческо 284
- Платон 64, 65, 80, 299
 Плутарх из Херонеи 254
 Поликарп (епископ Смирнский) 359
 Помпонацци Пьетро 65
- Рамус Петр (Раме Пьер де ла) 16, 165, 221, 235, 236, 238, 240, 318
 Руфин Аквилейский 359
- Светоний (Гай Светоний Транквилл) 15
 Сенека Луций Анней 147
 Сикст III (папа римский) 360
 Сильвестр I (папа римский) 348, 360
 Скалигер Юлий Цезарь 15, 109
 Сократ 65
 Сомэз Клод 358
 Спонд Анри де 348
 Стефан Симон 320—322
 Стефан I (папа римский) 358
- Тацит Публий (?) Корнелий 163
 Теренций Публий 141
 Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс 38
- Уссерий Яков (Ашер Джеймс) 359
- Феодорит Киррский 359
 Фест Порций (правитель Иудеи) 126
 Филипп II (македонский царь) 65
 Флад (Флуд) Роберт 25, 71, 89
 Фома Аквинский 74
- Хрисостом Иоанн 359
- Цезарь Гай Юлий 156, 222
 Целестин I (папа римский) 359
 Цицерон Марк Туллий 15, 46, 71, 80, 91, 104, 220—222, 236, 240, 262, 263, 284, 315
- Эпикур 71, 122, 123, 141, 143
 Эразм Роттердамский 15

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ	5
ПЕРВОЕ РАССУЖДЕНИЕ, В КОТОРОМ РАСКРЫВАЕТСЯ ЗАМЫСЕЛ ЭТОЙ НОВОЙ «ЛОГИКИ»	7
ВТОРОЕ РАССУЖДЕНИЕ, В КОТОРОМ СОДЕРЖИТСЯ ОТВЕТ НА ГЛАВНЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ, ВЫДВИНУТЫЕ ПРО- ТИВ ЭТОЙ «ЛОГИКИ»	18
ЛОГИКА, ИЛИ ИСКУССТВО МЫСЛИТЬ	30
ПЕРВАЯ ЧАСТЬ, В КОТОРОЙ СОДЕРЖАТСЯ РАЗМЫШ- ЛЕНИЯ ОБ ИДЕЯХ, ИЛИ О ПЕРВОМ ДЕЙСТВИИ УМА, НАЗЫВАЕМОМ ПРЕДСТАВЛЕНИЕМ	32
Глава I	
Об идеях с точки зрения их природы и происхождения	32
Глава II	
Об идеях, рассматриваемых с точки зрения их объектов	40
Глава III	
О десяти категориях Аристотеля	43
Глава IV	
Об идеях вещей и идеях знаков	46
Глава V	
Об идеях, рассматриваемых с точки зрения их слож- ности или простоты,— где говорится о способе позна- ния посредством отвлечения, или исключения	48
Глава VI	
Об идеях, рассматриваемых с точки зрения их общ- ности, частности и единичности	51
Глава VII	
О пяти разновидностях общих идей: родах, видах, ви- довых отличиях, собственных признаках, случайных признаках	54
Глава VIII	
О сложных терминах; об их общности и частности	59
Глава IX	
О ясности и отчетливости идей и об их темноте и смутности	65

Глава X	
Некоторые примеры смутных и темных идей, взятые из области этики	72
Глава XI	
О другой причине путаницы в наших мыслях и рассуждениях, состоящей в том, что мы связываем их со словами	79
Глава XII	
О средстве против путаницы, возникающей в наших мыслях и рассуждениях от неопределенности слов,— где говорится о необходимости и полезности определения имен, которыми мы пользуемся, и о различии между определением вещей и определением имен . . .	82
Глава XIII	
Важные замечания, касающиеся определения имен	86
Глава XIV	
Об определениях имен другого рода, посредством которых указывают, что они обозначают в обычном употреблении	90
Глава XV	
Об идеях, прибавляемых умом к тем, которые составляют точное значение слов	96
ВТОРАЯ ЧАСТЬ ЛОГИКИ, В КОТОРОЙ СОДЕРЖАТСЯ РАЗМЫШЛЕНИЯ ЛЮДЕЙ О СВОИХ СУЖДЕНИЯХ . .	100
Глава I	
О словах в соотнесении с предложениями	100
Глава II	
О глаголе	106
Глава III	
О том, что такое предложение, и о четырех видах предложений	112
Глава IV	
О противоположности между предложениями, имеющими один и тот же субъект и один и тот же атрибут	115
Глава V	
О простых и сложных предложениях. О том, что есть простые предложения, которые кажутся сложными, но не относятся к таковым и могут быть названы составными. О предложениях, состоящих по своему субъекту или атрибуту	118

Глава VI	
О природе придаточных предложений, входящих в составные предложения	121
Глава VII	
О лжи, которая может быть в сложных терминах и в придаточных предложениях	125
Глава VIII	
О предложениях, составных с точки зрения утверждения или отрицания, и об одном виде предложений такого рода, называемом у философов модальными предложениями	129
Глава IX	
О различных видах сложных предложений	131
Глава X	
О предложениях, сложных по смыслу	137
Глава XI	
Замечания, помогающие распознавать субъект и атрибут в некоторых предложениях, выраженных в не совсем обычной форме	144
Глава XII	
О смутных субъектах, равнозначных двум субъектам	146
Глава XIII	
Другие замечания, помогающие распознавать общие и частные предложения	150
Глава XIV	
О предложениях, в которых знакам дают имена вещей	156
Глава XV	
О двух видах предложений, получивших большое распространение в науках,— делении и определении, и в первую очередь о делении	162
Глава XVI	
Об определении, называемом определением вещей	165
Глава XVII	
Об обращении предложений,— где более обстоятельно рассматривается природа утверждения и отрицания, которой обусловлено это обращение: и прежде всего о природе утверждения	169
Глава XVIII	
Об обращении утвердительных предложений	172
Глава XIX	
О природе отрицательных предложений	174

Глава XX	
Об обращении отрицательных предложений	176
ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ ЛОГИКИ. ОБ УМОЗАКЛЮЧЕНИИ	178
Глава I	
О природе и различных видах умозаключения	178
Глава II	
Деление силлогизмов на простые и сопрягательные, а простых — на несоставные и составные	181
Глава III	
Общие правила простых несоставных силлогизмов	182
Глава IV	
О фигурах и модусах силлогизмов в общем. О том, что силлогизм может иметь, только четыре фигуры	189
Глава V	
Правила, модусы и основание первой фигуры	192
Глава VI	
Правила, модусы и основание второй фигуры	195
Глава VII	
Правила, модусы и основание третьей фигуры	198
Глава VIII	
О модусах четвертой фигуры	201
Глава IX	
О составных силлогизмах; о том, как их можно свести к обычным силлогизмам и судить о них на основе тех же правил	204
Глава X	
Общий принцип, исходя из которого без всякого при- ведения к фигурам и модусам можно судить о пра- вильности или ошибочности любого силлогизма	212
Глава XI	
Применение этого общего принципа к нескольким сил- логизмам, которые кажутся запутанными	215
Глава XII	
О сопрягательных силлогизмах	219
Глава XIII	
О силлогизмах с условным заключением	224
Глава XIV	
Об энтимемах и энтимематических изречениях	228

Глава XV	
О силлогизмах, состоящих более чем из трех пред- ложений	230
Глава XVI	
О дилеммах	232
Глава XVII	
Об общих местах, или о методе нахождения дока- зательств. О том, сколь малоприменим этот метод . .	235
Глава XVIII	
Деление общих мест на общие места грамматики, ло- гики и метафизики	240
Глава XIX	
О различных видах неверных умозаключений, назы- ваемых софизмами	246
Глава XX	
О неправильных умозаключениях, допускаемых в по- вседневной жизни и в обыденных разговорах . . .	266
ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ ЛОГИКИ. О МЕТОДЕ	297
Глава I	
О знании: что оно существует; что познаваемое умом более достоверно, чем познаваемое чувствами; что есть вещи, которые неспособен познать человеческий ум. О том, какую пользу можно извлечь из этого непреодолимого незнания	297
Глава II	
О двух различных методах — анализе и синтезе. Пример анализа	306
Глава III	
О методе сложения, и в частности о том, который применяют геометры	313
Глава IV	
Более подробное изложение этих правил, и прежде всего тех, которые касаются определений	315
Глава V	
О том, что геометры, по-видимому, не всегда хорошо понимают различие между определением слов и оп- ределением вещей	320
Глава VI	
Правила относительно аксиом, т. е. положений, кото- рые ясны и очевидны сами по себе	322

Глава VII	
Некоторые важные аксиомы, кои могут служить отправными положениями для выведения великих истин . . .	328
Глава VIII	
Правила относительно доказательств	331
Глава IX	
О некоторых недостатках, свойственных методу геометров	333
Глава X	
Ответ на то, что говорят по этому поводу геометры	339
Глава XI	
Метод наук, сведенный к восьми основным правилам	341
Глава XII	
О том, что мы познаем через веру, человеческую или божественную	343
Глава XIII	
Некоторые правила, помогающие разуму определять, следует ли верить в те или иные события, являющиеся предметом человеческой веры	346
Глава XIV	
Применение предыдущего правила к вере в чудеса	350
Глава XV	
Другое замечание по поводу веры в события . . .	356
Глава XVI	
О том, как мы должны судить о будущих событиях	360
ПРИМЕЧАНИЯ И КОММЕНТАРИИ	365
А. Л. Субботин	
«ЛОГИКА ПОР-РОЯЛЯ» И ЕЕ МЕСТО В ИСТОРИИ ЛОГИКИ	391
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	406

Публикация

АРНО АНТУАН И НИКОЛЬ ПЬЕР
ЛОГИКА,
ИЛИ
ИСКУССТВО МЫСЛИТЬ

Утверждено к печати
Институтом философии
АН СССР

Заведующий редакцией М. М. Беляев
Редактор издательства В. С. Егорова
Художник Ю. А. Марков
Художественный редактор М. Л. Храмцов
Технический редактор Н. П. Плохова
Корректоры В. А. Алешкина, В. А. Бобров

ИБ № 47421

Сдано в набор 16.11.90
Подписано к печати 10.07.91
Формат 84×108^{1/2}

Бумага типографская № 2
Гарнитура обыкновенная
Печать высокая

Усл. печ. л. 21,84. Усл. кр. отт. 21,84. Уч.-изд. л. 23,2
Тираж 22 000 экз. Тип. зак. 522
Цена 10 руб.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485
Профсоюзная ул., 90,

4-я типография издательства «Наука»
630077, Новосибирск 77, Станиславского, 25.

10-25

интернет-магазин

OZON.ru



30389651