

КОНДИЛЬЯК

ТРАКТАТ О СИСТЕМАХ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ 1952

АКАДЕМИЯ НАУК СССР. ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Э.Б. де КОНДИЛЬЯК

1
3

1951

ТРАКТАТ
о
СИСТЕМАХ

в которых вскрываются
их недостатки
и
достоинства

Под редакцией
Е. СИТКОВСКОГО



ПЕ

НО



ГОСУДАРСТВЕННОЕ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА—1938

ПРЕДСТАВЛЕНО
2005

«Трактат о системах» эмпирика-
сенсуалиста Кондильяка (1715—
1780) посвящен опровержению мета-
физических систем рационалистов
Декарта, Мальбранша, Лейбница и
Спинозы.

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Трактат о системах» Кондильяка впервые вышел в свет в 1749 г. Автор его, Кондильяк (1715—1780), является одним из виднейших философов эпохи кануна буржуазной революции 1789 г. во Франции, эпохи так называемого «французского просвещения».

Философской специальностью Кондильяка была пропаганда и дальнейшая разработка сенсуалистической теории познания Локка. Вслед за Локком Кондильяк вел неутомимую борьбу против спекулятивно-рационалистической метафизики XVII в., против метафизических философских систем Декарта, Мальбранша, Лейбница и Спинозы. Опровержению систем этих философов и посвящен настоящий «Трактат о системах» Кондильяка.

То обстоятельство, что Кондильяк вел борьбу против метафизики XVII в., отнюдь не означает, что Кондильяк был диалектиком и в борьбе с метафизическими XVII в. отстаивал диалектику. Нет. Энгельс в своей работе о Людвиге Фейербахе говорит о современниках Кондильяка, французских материалистах XVIII в., что они стояли на почве «метафизического, т. е. антидиалектического, метода философского мышления¹. Это в равной мере относится и к Кондильяку: он был метафизиком в смысле антидиалектики.

Когда мы говорим о борьбе французских материалистов XVIII в. или Кондильяка против метафизики XVII в., мы имеем в виду метафизику в том особом смысле, в каком этот термин прилагается к абстрактно-спекулятивным философским системам, созданным не путем конкретно-эмпирического исследования природы, а путем чистой философской спекуляции, отрывающейся от конкретного научного знания и подменяющей действительные связи мира вымышленными. В этом смысле Маркс и Энгельс говорят в «Святом семействе» о метафизике Декарта, Мальбранша, Лейбница и Спинозы, а также о метафизике немецкого классического идеализма. Сам Кондильяк считает метафизическими в этом смысле не только указанных рационалистов XVII в., но и всех древнегреческих философов, опровержению

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 648.

систем которых он посвятил специальную книгу в своих лекциях по древней истории, читанных принцу Пармекому.

В чем же заключалась антиметафизика Кондильяка, которую он противопоставлял спекулятивной метафизике древних греков и рационалистов XVII в.? Что он противополагает метафизике Декарта, Мальбранша, Лейбница и Спинозы в своем «Трактате о системах»? Ответить на этот вопрос возможно лишь в том случае, если мы хотя бы бегло сравним эмпирический метод познания Бэкона и Локка, последователем которого был Кондильяк, и рационалистический метод Декарта, Мальбранша, Лейбница и Спинозы, против которых непосредственно Кондильяк ведет борьбу в «Трактате о системах».

Эмпирики Бэкон, Гоббс, Локк и Кондильяк утверждали, что основным источником истинного знания являются человеческие чувства, что все знание достигается при помощи ощущений.

Рационалисты, напротив, отрицали способность чувств быть источником истины. Они утверждали, что чувства, ощущения являются источником спутанного, иенского знания, что они, скорее, затемняют истину. В качестве источника истинного знания рационалисты утверждали особую, независимую от чувств, силу ума ясно и отчетливо постигать истину. Они называли ее интуицией.

Рационалисты—Декарт, Мальбранш, Лейбниц и Спиноза—утверждали, что за чувственным многообразием единичных переходящих и конечных вещей находится в качестве их основы и сущности некая неизменная субстанция. Не чувственное многообразие вещей, а их сверхчувственная, умопостигаемая, вечная и бесконечная основа является истинным предметом философии, — говорили рационалисты.

Эмпирики же: Бэкон, Гоббс, Локк и Кондильяк именно в чувственном многообразии вещей, во внешних чувственных качествах вещей видели настоящий предмет всякой науки, в том числе и философии. А что касается вечных и бесконечных сущностей и субстанций рационалистов, то эмпирики придавали чрезвычайно мало значения их исследованию и часто объявляли их непознаваемыми. Наиболее последовательно точку зрения непознаваемости субстанций вещей провел агностик и эмпирик Юм, но эта точка зрения в более умеренной форме есть и у материалиста Локка и у сенсуалиста-агностика Кондильяка.

Эмпирики в соответствии со своим чувственно-конкретным подходом к действительности выдвигают в качестве основного метода отыскания истины индукцию и анализ. Исследование единичных конкретных вещей и их чувственных свойств, расчленение этих вещей, их изучение, таким образом, простейших элементов вещей, являющихся вместе с тем и общими элементами, общими законами,—таков путь открытия истины в представлении эмпириков.

Рационалистов, в соответствии с их представлением об абсолютной умопостигаемой субстанции с ее атрибутами, как единствен-

ном предмете истинного знания, на первый план выдвигается синтез и дедукция. Познание, по их мнению, начинается не с конкретных вещей, а с общих абстрактных принципов, исходных первоначал знания, с простейших определений, или аксиом. Сначала при помощи интуиции открываются эти абстрактные принципы знания, и, затем, из них синтетическим путем воссоздается конкретная картина природы, при помощи дедукции извлекаются вытекающие из абстрактных принципов конкретные следствия. Получаемая таким путем конкретная картина природы не есть, с точки зрения рационалистов, обманчивая чувственная поверхность природы, а ее существенная связь, картина природы в ее метафизической субстанциональной основе.

Эмпирики, в частности Кондильяк, как в этом можно убедиться по его «Трактату о системах», вели упорную борьбу как против абстрактных принципов рационалистов, так и против развивающихся на их основе рационалистических спекулятивно-метафизических философских систем.

Материалистически проведенный, а не извращенный идеалистически, как у Беркли и Юма, принцип эмпиризма был более правилен в своей основе, чем принцип рационализма, и более способствовал развитию науки. Рационализм, возникший и развившийся в XVII в., должен был уступить свое место эмпиризму, что и произошло во Франции в XVIII в.

Исходный пункт рационалистической теории познания—признание в качестве основного источника истины особой самостоятельной, независимой от чувств, способности—интуиции—противоречил действительному ходу человеческого знания. Нет такого знания, которое в основе своей не имело бы чувственных ощущений—эта основная посылка эмпиризма правильно отражает действительный ход человеческого знания. Признание особой, независимой от чувств и, стало быть, от воздействий внешних вещей, познавательной силы ума было идеалистическим искажением действительного хода человеческого знания, всегда начинающего с чувств, с ощущений и от них поднимающегося к абстрактному мышлению.

Объективные условия развития естествознания в XVII—XVIII вв. более благоприятствовали индукции и анализу, чем синтезу. Естествознание тогда находилось еще в периоде собирания и классификации фактов и опиралось преимущественно на индукцию и анализ. Период синтетического изучения природы наступил позже, в середине XIX в., когда естествознание накопило достаточное количество фактов и приступило к изучению широких связей и взаимодействий, переходов и превращений в природе. Начало синтетического периода в развитии естествознания Энгельс датирует такими фактами, как открытие в 1838 г. Шлейденом и Шванном биологической клетки, формулирование в 1842 г. Р. Майером закона сохранения и превращения энергии и открытие закона превращения видов Ч. Дарвином.

к метафизическими спекуляциям философов. Однако сам прогресс наук, а также и то обстоятельство, что метафизика XVII в. нашла себе особенно ярых противников во Франции середины XVIII в., объясняются другими, более глубокими экономическими и политическими причинами.

Спекулятивная метафизика XVII в. возникла первоначально во Франции, основоположником ее был француз Р. Декарт. И философский дуализм Декарта, нашедший себе во Франции многочисленных последователей (картезианская школа), и рационалистический метод, основанный Декартом, отражали незрелость философской мысли французской буржуазии в XVII в., ее экономическую и политическую слабость и, вместе с тем, силу господствовавшего во Франции феодального строя и католической религии, с которой так вынужден был считаться Декарт. В Декарте буржуазная философская мысль как бы раздваивается: в материалистической физике Декарта провозглашается независимое от бога и души движение материи, а в метафизике делаются идеалистические и теологические утверждения о творящем боге, о субстанциональности души, о врожденных идеях, вложенных богом в душу человека при его рождении, и т. д.

В начале XVIII в. французская буржуазия совершила большой скачок в своем экономическом и политическом развитии. Она сумела к этому времени идеологически эмансилироваться от религии. Шла подготовка революции 1789 г., идеологи буржуазии стали открыто нападать и на феодальный строй, и на его опору — церковь и религию. Сделавшее значительный скачок промышленное развитие требовало трезвой науки, исследующей механические процессы природы, вместо «пьяной спекуляции» метафизиков.

Все это породило антиметафизическую направленность философов французского просвещения XVIII в. «...падение метафизики XVII столетия постольку может быть объяснено материалистической теoriей XVIII столетия,—говорят Маркс и Энгельс,—поскольку само это теоретическое движение находит себе объяснение в практике тогдашней французской жизни. Жизнь эта была направлена на непосредственную действительность, на мирское наслаждение и мирские интересы, на земной мир. Ее антитеологическая, антиметафизическая, материалистическая практика должны были соответствовать антитеологические, антиметафизические, материалистические теории. Метафизика практически потеряла всякий кредит»¹.

В качестве оружия в борьбе против метафизики XVII в. философы французского просвещения XVIII в. использовали развивающийся в более свободных и передовых английских условиях эмпиризм Бэкона, Гоббса и Локка. Основными пропагандистами и популяризаторами

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 155.

рами английского эмпиризма во Франции, кроме Кондильяка, были Гельвеций и Гольбах.

Своей разработкой сенсуалистической теории познания и борьбой против метафизики XVII в. Кондильяк оказал большое влияние на развитие французского материализма XVIII в., особенно его теоретико-познавательного учения. Сам Кондильяк, однако, не был материалистом.

Считая, что человеческие ощущения, из которых происходит все знание, неопровергимо убеждают человека в бытии независимых от человеческого сознания вещей, Кондильяк в то же время последовательно проводил ту точку зрения, что получаемые человеком посредством ощущений чувственные впечатления о различных свойствах вещей ничего не сообщают человеку о внутренней сущности, о субстанции вещей. Кондильяк утверждал, что посредством ощущений человек познает только *относительные* свойства вещей, выражающие отношение вещи к взаимодействующему с нею человеку, но не *абсолютные* свойства вещей, выражающие их внутреннюю природу, их сущность, их субстанцию. Кондильяк считал, что сущности вещей, или их субстанции, непознаваемы.

Агностические положения о непознаваемости сущностей, или субстанций, вещей встречаются у Локка и у французских материалистов XVIII в. Однако ни у Локка, ни у французских материалистов (Дидро, Гольбах, Робине) эти положения не входят в качестве определяющего момента в общий строй их теоретико-познавательных взглядов. У Кондильяка же они последовательно проведены. Это дает нам право прямо считать Кондильяка агностиком, философом, занимавшим промежуточную позицию в разрешении основного вопроса философии и не разделявшим материалистической теории отражения.

В истории философии встречается агностицизм с различными оттенками.

Более последовательную и крайнюю форму агностицизма мы находим у Юма, который совершенно отказывался от ответа на вопрос: существует ли объективная действительность, или же нет. Юм считал этот вопрос неразрешимым. Человеческое знание он изображал как всецело субъективное, лишенное каких бы то ни было элементов, почерпнутых извне.

Кант представляет более умеренную форму агностицизма. Кант признавал существование «вещей в себе» и признавал, что в человеческое представление какой-нибудь вещи входит элемент, вызванный воздействием «вещи в себе» на человеческое сознание. Но в то же время Кант утверждал, что «вещи в себе» непознаваемы, представление (явление) вещи он считал субъективным, рассматривая его как результат деятельности априорных форм сознания, преобразующих хаотические внешние восприятия в представление или явление.

Кондильяк отрицает какие бы то ни было априорные формы сознания. Представления вещей, существующие в человеческом сознании, он считает результатом воздействия внешних вещей на человека. Он только оговаривается (и последовательно проводит эту оговорку), что эти представления не содержат знания внутренних сущностей вещей, их абсолютных свойств, а содержат знания лишь их относительных свойств, выражющих взаимодействие вещей и человека. Кондильяк, несомненно, отрывает чувственные свойства вещей от их сущностей. А так как иного способа познать вещи, кроме как через их чувственные свойства, человек не имеет, то поэтому Кондильяк считает сущности вещей, или вещи в себе, непознаваемыми.

Кондильяк — агностик, но форма его агностицизма является еще более умеренной, чем у Канта. Поэтому он близок к французским материалистам XVIII в. Вот, вместе с тем, и его исходная позиция в критике метафизики XVII в. в «Трактате о системах».

В своей критике метафизики XVII в. Кондильяк очень часто использует материалистические доводы, он использует их, например, в глубокой и содержательной критике теории врожденных идей Декарта и в критике учения Лейбница о полной изолированности субстанций-монаад, которые в то же время содержат в себе в форме перцепций всю вселенную. Но в то же время Кондильяк как агностик, развивающий учение о непознаваемости субстанций, использует в борьбе против метафизики и доводы от агностицизма. Особенно проявляется это в его критике Спинозы. Именно поэтому критика Спинозы в «Трактате о системах» Кондильяка является наиболее слабой частью.

Метод критики, который применяет в «Трактате о системах» Кондильяк, имеет чисто логический характер. Все абстрактные метафизические системы, в которых Кондильяк видит главное зло метафизики, рождаются, по его мнению, от одной причины — от употребления абстрактных принципов.

Кондильяк вообще не возражает против научных систем и научных принципов. Он признает необходимость систем в математике, астрономии, физике, политике. Однако эти системы, по его мнению, должны быть построены на проверенных конкретных фактах [или, в худшем случае, на гипотезах]. Кондильяк допускает с известными ограничениями гипотезы в качестве отправных пунктов научного исследования.

Однако он категорически возражает против систем, в основу которых положен какой-нибудь абстрактный принцип. Он доказывает, что из абстрактных принципов можно развить только абстрактно-схоластическую метафизическую систему. «Нет, по-моему, ничего более важного,—говорит он,—чем разрушить предрасположение людей к абстрактным системам».

Всю силу своей критики в «Трактате о системах» он направляет на абстрактные принципы, послужившие основой философских систем Декарта, Мальбранша, Лейбница и Спинозы. Свою задачу Кондильяк видит в том, чтобы установить исходный абстрактный принцип критикуемого философа и показать, что либо этот принцип приводит к нелепостям и из него вытекают взаимоисключающие выводы, либо что этот принцип не определен как следует философом, положившим его в основу своей системы, а потому и не может ничего объяснить, кладет печать туманности, неопределенности на всю систему. А раз падает под ударом критики основной исходный принцип системы—значит, рушится и вся система.

Чтобы усилить это впечатление о нелепости абстрактных исходных принципов метафизических систем Декарта, Лейбница, Мальбранша и Спинозы, Кондильяк вначале показывает несколько примеров явно нелепых абстрактных принципов и явно нелепых, построенных на их основе систем. Он приводит пример со слепым, который, усвоив себе идею о тождестве яркого и блестящего цвета с ярким и блестящим звуком трубы, стал доказывать возможность играть мелодии при помощи цветов и изображать цвета при помощи звуков. Он приводит в пример людей, которые, усвоивши себе мысль, что там, где есть гармония, есть и музыка, решили, что движение небесных светил, совершающееся в определенном порядке, издает музыку. Человек же не слышит этой музыки потому лишь, что его уши настолько меньше ушей, потребных для слушания небесной музыки, во сколько раз наши концертные залы меньше небес. Кондильяк подробно вскрывает абстрактные принципы, легшие в основу всякого рода систем прорицания и гадания.

Приведя эти примеры явно нелепых абстрактных систем, Кондильяк делает заключение, что корень их тот же, что и в абстрактных системах метафизиков,—нелепый или малообоснованный абстрактный принцип и, дальше, абстрактное выведение из него системы.

Переходя, затем, к системе Декарта, Кондильяк показывает, что основное положение метафизики Декарта—его учение о врожденных идеях—является нелепым.

Оно нелепо потому, доказывает Кондильяк, что сторонники этого учения, во-первых, не могут членораздельно сказать, что такое есть их врожденная идея, и, когда они пытаются это сделать, они, вопреки своему принципу о врожденности идей, дают им определения, говорящие о чувственном источнике их происхождения. Это и понятно, так как все идеи в действительности имеют чувственный источник происхождения, они являются лишь модифицированными опущениями. А раз так, то падает и учение о врожденных идеях.

Учение о врожденных идеях нелепо потому, говорит далее Кондильяк, что на его основе нельзя установить сколько-нибудь дей-

ствительного критерия истины. Критерий ясного и отчетливого усомнения умом, устанавливаемый Декартом, негоден, так как на его основе можно с одинаковой ясностью и отчетливостью установить взаимоисключающие выводы о том, что есть пустота и что нет пустоты.

Только при условии признания чувственного источника всех идей возможно установить объективный критерий истины: наличие ощущения, связанного с воздействием внешней вещи, вызвавшей ощущение, и, затем, появление идей. Такого критерия не дает теория врожденных идей, и потому она представляет собой нелепое учение. Учение о врожденных идеях возникло только потому, говорит Кондильяк, что метафизики не потрудились исследовать подлинные чувственные источники идей и, не найдя их, постулировали их врожденность. Своебразная леность мысли метафизиков — вот, по Кондильяку, гносеологический источник учения о врожденных идеях.

Верный своему методу критики только основных абстрактных принципов метафизических систем, Кондильяк не дает в «Трактате о системах» развернутой критики всей системы Декарта. Эту задачу он выполняет отчасти в своем «Трактате о животных», в котором он опровергает учение Декарта об автоматизме животных, и в ряде других работ.

Критикуя метафизику Мальбранша, Кондильяк следует тому же методу критики. Мальбранш, исходя из своего основного принципа «все познается в боже», выдвинул тезис, который он использовал для объяснения психических явлений: «идеи и наклонности относятся к душе так, как фигуры и движения относятся к материи». Это у Мальбранша была грубая, упрощенная механическая аналогия.

Кондильяк обрушивается против этой аналогии. Он приводит построенное на этой аналогии доказательство тезиса о том, что любовь и ненависть есть одно и то же. Ну, а раз принцип Мальбранша приводит к утверждению столь явно противоречащего здравому рассуждению тезиса, то, значит, он неправилен, значит, неправильны и все объяснения духовной жизни у Мальбранша, значит, ложна и вся его метафизическая система в целом;

Основным исходным принципом метафизической системы Лейбница является признание монады в качестве субстанции вещей. Кондильяк стремится показать, что Лейбниц не раскрывает и не может раскрыть существа своей монады, не может как-нибудь вразумительно ее определить;

Лейбниц говорит, что монада есть простое существо. Но простота — это отрицательный признак, отрицание сложности, ничего не говорящее о внутренней сущности монады.

Сознавая это, Лейбниц определяет монаду, как силу. Но, говорит Кондильяк, мы знаем, что сила есть неизвестная причина движения, но какова сила в себе — мы не знаем.

Лейбниц пытается определить эту силу, как представляющую силу, как способность перцепции. Но перцепция — это внешнее проявление того, что мы называем душой, а какова душа в себе — это нам неизвестно.

«Эта сила и эти перцепции — просто слова, не дающие ничего уму», — говорит Кондильяк. Лейбниц не объясняет, что такое его монада, а между тем с ее помощью он думает объяснить всю природу. Значит, Лейбниц неизвестное объясняет при помощи другого неизвестного. Но таков метод объяснения всех метафизиков, говорит Кондильяк.

Критике Лейбница Кондильяк предпосыпает довольно пространное систематическое изложение учения Лейбница, которое само по себе, вне зависимости от последующей критики Кондильяка, может представлять интерес.

В отношении Спинозы Кондильяк пытается дать более обстоятельную критику по существу. Он шаг за шагом разбирает и критикует первую часть «Этики» Спинозы, в которой сконцентрированы основные положения Спинозы о единой материальной субстанции — природе. Острие своей критики Кондильяк направляет против центрального пункта философии Спинозы — его субстанции.

Во-первых, Кондильяк в противовес единой абстрактно-метафизической материальной субстанции Спинозы выдвигает то конкретно-эмпирическое понимание субстанции, которое он перенял у Локка. Он стремится доказать, что субстанция вообще есть только имя, только понятие, реально же существуют только единичные субстанции — вещи.

Во-вторых, Кондильяк старается опровергнуть учение Спинозы о субстанции как сущности всех вещей ссылкой на непознаваемость субстанций. Кондильяк действует в данном случае доводами от агностицизма.

Наконец, он опровергает спинозовское определение субстанции как причины самой себя (*causa sui*), обнаруживая свой механицизм и непонимание диалектической идеи взаимодействия, заложенной в этом определении Спинозы.

Критикует Кондильяк и атеизм Спинозы, критикует с позиций деизма, на которых он стоит.

Здесь уже сказались собственные спекулятивно-метафизические прорехи учения Кондильяка. Эта дань Кондильяка так страстно критикуемой им метафизике менее заметна в «Трактате о системах», зато более наглядно выступает в его «Трактате о животных» и во введении к лекциям принцу Пармскому. Отставая от деистических представления о бого, сам Кондильяк в указанных сочинениях занимается спекулятивно-метафизическими рассуждениями о простоте, всемогуществе, благости и т. д. бога.

«Непосредственный ученик и французский истолкователь Локка Кондильяк,—говорят в «Святом семействе» Маркс и Энгельс,—немедленно направил локковский сенсуализм против метафизики XVII столетия. Он доказал, что французы с полным правом отвергли эту метафизику, как простой и неудачный плод воображения и теологических предрассудков. Он обнародовал труд, в котором опровергал системы Декарта, Спинозы, Лейбница и Мальбраниша»¹.

Историческое значение «Трактата о системах» Кондильяка, так же как и его работ «Опыт о происхождении человеческих знаний» (1746) и «Трактат об ощущениях» (1754), заключается в том, что эти работы служат мостиком между «Опытом о человеческом разуме» Локка и сочинениями французских материалистов XVIII в.

«Трактат о системах» Кондильяка сыграл большую роль в подъеме антиметафизической волны во Франции накануне революции 1789 г. В этом отношении он оказался очень своевременным, отвечая антиметафизическими настроениям французской буржуазии, и получил широкую популярность. Об этом свидетельствуют многочисленные отзывы современников Кондильяка о его «Трактате о системах». Так, например, Вольтер в «Философском словаре» говорит, что «Кондильяк оказал огромную услугу человеческому уму, показав ложность всяких систем»². Даламбер в предисловии к Энциклопедии говорит: «Вкус систем, более способный льстить воображению, чем просвещать разум, в настоящее время почти совершенно изгнан из хороших произведений. Один из наших лучших философов, аббат Кондильяк, как будто ищет ему последние удары»³. Дидро в «Письме о слепых» пишет, что «автор «Опыта о происхождении человеческих знаний» дал недавно в «Трактате о системах» новое доказательство того искусства, с каким он владеет своим оружием, и показал, насколько он страшен для творцов систем»⁴. «Люди, желающие поближе ознакомиться с философскими системами, должны прочесть превосходный трактат, изданный аббатом Кондильяком»,—говорит Ламетри по поводу «Трактата о системах»⁵. И у Гольбаха в «Системе природы», и у Ламетри в «Изложении философских систем» мы находим критику рационалистической метафизики, аналогичную той, которую дает в «Трактате о системах» Кондильяк.

В критике метафизики со стороны Кондильяка имели место все же и очень существенные недостатки.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 158—159.

² Voltaire, Dictionnaire philosophique, 1789, t. III, p. 104.

³ Даламбер, Очерк происхождения и развития наук. Сборник «Родоначальники позитивизма», вып. I, стр. 150.

⁴ Дидро, Соч., т. I, стр. 249.

⁵ Ламетри, Избр. соч., стр. 160.

Существенным недостатком его критики является уже то, что он ведет критику с позиций признания непознаваемости субстанций, т. е. с позиций агностицизма. Этот коренной недостаток критики Кондильяка, как мы выше сказали, особенно сказывается в его критике метафизики Спинозы и Лейбница. Многие доводы Кондильяка, основанные на утверждении непознаваемости субстанций, бывают мимоцели, оказываются неправильными.

Другой коренной порок его критики состоит в ее антиисторическом характере. Кондильяк ограничивается тем, что устанавливает нелепость исходного принципа той или иной системы и после этого считает, что с системой покончено.

В результате Кондильяк относится огульно отрицательно не только к метафизике XVII в., но и ко всей истории философии, за исключением разве только Байона и Локка. Особенность резко эта односторонность его критики сказывается в его упоминавшихся нами выше ленициях принцу Пармскому по древнегреческой философии.

Как историк философии, Кондильяк может быть отнесен к числу тех, кто, по меткому выражению Гегеля, «из истории философии черпают доказательство ничтожности этой науки»¹. Вся история философии с точки зрения Кондильяка есть галерея нелепиц. Вся польза истории философии состоит только в том, что она указывает нам на различные заблуждения философов, которых мы должны избегать. «Философия есть океан, — говорят он, — а философы часто оказываются пловцами, кораблекрушения которых дают нам возможность звать те подводные камни, которых мы должны избегать»².

Именно на почве критики этого антиисторизма, этой метафизики в смысле антидialeктики у Кондильяка, а также у прочих философов-антиметафизиков французского просвещения XVIII в., смогла расцвести пышным цветом идеалистическая, но вместе с тем и диалектическая спекуляция и метафизика немецкого классического идеализма. «Пораженная французским просвещением, и в особенности французским материализмом, метафизика XVII столетия праздновала свою победносную, полную содержания реставрацию в лице немецкой философии, а именно в спекулятивной немецкой философии XIX столетия»³.

Только диалектический материализм Маркса—Энгельса—Ленина—Сталина наносит спекулятивной метафизике окончательное поражение.

«Материализм, пополненный теперь тем, что было добыто самой спекуляцией, и совпадающий с гуманизмом, навсегда покончит с ме-

¹ Гегель, История философии, Соч., т. IX, стр. 6.

² L'art de raisonner. Œuvres complètes, 1798, t. VIII, p. 233.

³ Маркс и Энгельс, Соч., т III, стр. 154.

тафизикой», — говорят Маркс и Энгельс в «Святом семействе», имея в виду диалектический материализм.

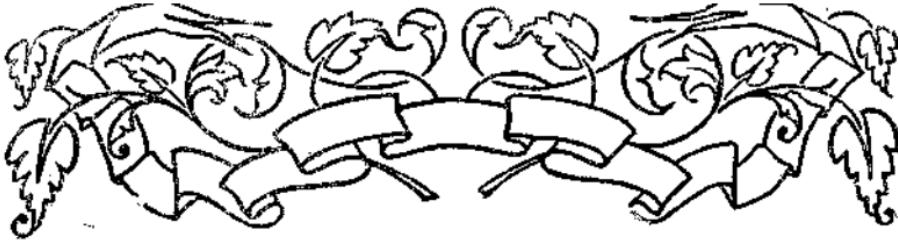
Только диалектический материализм делает иенужной ту подмену действительных связей мира вымышленными, которая имела место в метафизике XVII в. Только диалектический материализм окончательно делает философию наукой, которая строит свои философские обобщения на точных данных опыта: естествознания, человеческой истории, опыта революционной борьбы рабочего класса и всемирно-исторического опыта Великой Социалистической революции и победы социализма в СССР.

* * *

Перевод «Трактата о системах» сделан П. Юшкевичем с издания «*Oeuvres de m. l'abbé de Condillac*. Tome II. Troisième édition, revue et augmentée. Paris, chez les Libraires Associés. 1787. Примечания составил В. Родкевич.

E. Ситковский

ТРАКТАТ
о
СИСТЕМАХ
в которых вскрываются
их недостатки
и
достоинства



ГЛАВА I

О том, что необходимо различать три вида систем

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

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

Принципы, которые, как наиболее модные, я отношу к первому виду,—это общие или абстрактные максими. Требуется, чтобы они были столь очевидными или столь хорошо доказанными, чтобы в них нельзя было усомниться. Действительно, если бы они были недостоверными, то нельзя было бы быть уверенным в правильности выводимых из них следствий.

Именно об этих принципах говорит автор «Искусства мыслить»*, когда он заявляет: «Все согласны с тем, что важно иметь в уме несколько аксиом и принципов, которые, будучи исконными и бесспорными, могли бы служить нам основой для поиска самых сокровенных вещей. Но приводимые обычно принципы столь мало пригодны, что их довольно бесполезно знать.. Действительно, то, что называют первым принципом поиска, а именно положение *невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была*, очень ясно и достоверно, но я не

знаю такого случая, когда этот принцип мог бы дать нам какое-нибудь познание. Поэтому я полагаю, что нижеследующие принципы будут более полезны¹.

Затем он приводит в качестве первого принципа следующий: *можно утверждать как истину все то, что содержится в ясной и отчетливой идее какой-нибудь вещи*; в качестве второго: *в идее всего того, что мы представляем себе ясно и отчетливо, содержится бытие (l'existence), по крайней мере возможное*; в качестве третьего: *небытие не может быть причиной никакой вещи*. Таких принципов он придумал до одиннадцати. Но было бы бесполезно приводить остальные; в качестве примера достаточно вышеназванных.

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

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

Недостаточная пригодность абстрактных максим заставила прибегнуть к подобного рода предположениям. Метафизики были так же изобретательны в сочинении принципов этого второго вида, как и первого. Благодаря их усилиям не осталось ничего, что могло бы быть для метафизики загадкой. Метафизика на их языке означает науку о первых истинах, о первых принципах вещей. Но надо признать, что этой науки в их трудах нет.

¹ Часть IV, гл. 7.

Отвлеченные понятия являются не чем иным, как идеями, составленными из того, что обще нескольким частным идеям. Таково, например, понятие животного: оно является экстрактом того, что одинаково входит в идеи человека, лошади, обезьяны и т. д. Благодаря этому отвлеченные понятия служат как будто для объяснения того, что мы замечаем в отдельных предметах. Если, например, задают вопрос, почему лошадь ходит, ест, пьет, то на это очень философски отвечают, что это лишь потому, что она—животное. Если как следует проанализировать этот ответ, то он означает не что иное, как то, что лошадь ходит, пьет, ест потому, что она действительно ходит, пьет, ест. Но люди лишь в редких случаях не довольствуются первым попавшимся ответом. Можно сказать, что их любознательность побуждает их не столько узнать одну какую-нибудь вещь, сколько задавать вопросы по поводу нескольких. Самоуверенность философа им импонирует. Они опасаются показаться слишком мало-понятливыми, если будут интересоваться одним и тем же вопросом. Достаточно, чтобы оракульское изречение было составлено из привычных им выражений для того, чтобы им стыдно было сознаться в непонимании его, а если они не могут скрыть своего непонимания, то одного взгляда их учителя кажется довольно для устранения этого. Можно ли сомневаться в чем-нибудь, если тот, кому абсолютно доверяют, сам ни в чем не сомневается? Неудивительно поэтому, что число абстрактных принципов так сильно увеличилось и что во все времена они считались источником наших знаний.

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

Что касается предположений, то они представляют собой такую благодать для невежд, они столь удобны... воображение изобретает их с таким удовольствием, так легко... буквально не шевеля пальцем творишь, управляешь вселенной. Все это не больше, чем пустые грезы, но философ легко грезит.

Однако нелегко правильно учитывать опыт, сбирать большое количество фактов и уметь отличить тот факт, который должен объяснить все остальные. Поэтому так редки принципы, являющиеся лишь правильно установленными фактами, или, быть может, мы имеем их больше, чем мы предполагаем, но так как у нас нет достаточной привычки в пользовании ими, то мы не знаем, как их применить. В наших руках имеется, по всей вероятности, объяснение многих явлений, мы же ищем его где-нибудь далеко от нас.

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

Вот все, что можно было придумать, чтобы добиться успехов в разыскании истины. В вопросе о системах нагромоздили столько ошибок лишь потому, что не вскрыли достоинств и недостатков принципов, на которых они покоятся. Задача предлагаемого труда в том, чтобы попытаться исправить это.

ГЛАВА II

О бесполезности абстрактных систем¹

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

¹ Я касался уже этого вопроса полуутно в своем «Опыте о происхождении человеческих знаний», часть I, раздел 1, глава 7*.

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

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

Вообще первейшая задача философа это — точно определить свои идеи. Частные, конкретные идеи определяются сами собой, и только они определяются таким образом. Наоборот, отвлеченные понятия по существу расплывчаты и не представляют ничего прочно установленного, если они не были определены с помощью других понятий. Но с помощью ли еще более абстрактных понятий? Разумеется, нет, ибо эти последние сами нуждаются в определении. Следовательно, это будет сделано с помощью частных идей. Действительно, нет ничего более подходящего для объяснения какого-нибудь понятия, чем понятие, породившее его. Следовательно, ошибаются те, кто утверждает, что источником наших знаний являются абстрактные принципы¹.

¹ Локк* знал, что абстрактные максимы не являются источником наших знаний. Я не приведу здесь его объяснения по этому поводу, так как труд его доступен всем. См. «Опыт о человеческом разуме».

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

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

Следовательно, этот метод был бы совершенно бесплоден, если бы в основе его лежали только подобного рода максимы. Есть два способа сообщить ему видимую плодотворность. Первый способ заключается в том, чтобы исходить из положений, которые, будучи истинны во многих отношениях и, в частности, в особенно поразительных случаях, дают основание предполагать, что они истинны во всех случаях. Правда, если разобрать их и сделать из них только точные выводы, то можно убедиться, что они имеют такой же характер, как и принципы, о которых мы только что говорили. Но философы избегают этого; наоборот, их предполагают истинными во многих случаях, где они совершенно ложны, и

книга 4, гл. 7, § 9 и 10. Но в конце § 11 той же главы он, под влиянием авторитета математиков, допускает применение абстрактных принципов в качестве предварительных положений для изложения установленных уже истин. Я доказал, мне кажется, бесполезность этого и вытекающие отсюда злоупотребления. См. «Опыт о происхождении человеческих знаний», часть I, раздел 2, гл. 7. См. также часть II, раздел 2, гл. 4.

тогда их можно применять к вещам, к которым они совершенно неприменимы, и делать из них выводы, которые кажутся тем более новыми, что они в них не заключались. Таков картезианский принцип: *о какой-нибудь вещи можно утверждать все, что заключается в ясной идее, которую мы имеем относительно нее*. Действительно, я покажу в дальнейшем, что этот принцип не всегда верен¹.

Этот способ придания своего рода плодотворности абстрактным системам наиболее искусен; второй довольно груб, но он из-за этого встречается не реже.

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

Итак, в употреблении имеются три вида абстрактных принципов. Первые представляют собой общие положения, в точности истинные во всех случаях. Вторые представляют собой положения, которые истинны в наиболее бросающихся в глаза отношениях и которые поэтому мы склонны считать истинными во всех отношениях. Последние представляют собой неопределенные отношения, произвольно устанавливаемые между вещами совершенно различного порядка.

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

Если приведенных рассуждений недостаточно для того, чтобы убедиться в бесполезности этих принципов, то проделаем такой опыт: сообщим кому-нибудь принципы неизвестной ему науки и посмотрим, сможет ли он проникнуть в ее глубину с их помощью. Пусть он, например, поразмыслит над следующими максимами: *целое равно всем своим частям; если к равным величинам прибавить равные, то суммы их будут равны, если же прибавить неравные, они будут не-*

¹ Глава 6, параграф 2.

раены. Достаточно ли этого будет для него, чтобы стать крупным математиком?

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

Другое соображение, наглядно показывающее недостаточность абстрактных систем, заключается в том, что они не дают возможности рассмотреть какой-нибудь вопрос со всех точек зрения. Действительно, так как понятия, образующие эти принципы, являются лишь частичными идеями, то при пользовании ими приходится абстрагироваться от многих существенных моментов. Вот почему вопросы более сложные, к которым можно подойти с тысячи разных сторон, дают начало массе абстрактных систем. Спрашивается, например, каково происхождение зла? Ответ Бейля* основывается на принципах благости, святости и всемогущества бога; Мальбранш предпочитает принципы порядка и мудрости; Лейбниц же полагает, что для объяснения всего нужен лишь его принцип достаточного основания; теологи применяют принципы свободы, всеобщего пророчества и грехопадения

Адама¹; социниане* отрицают божественное предвидение; последователи Оригена* уверяют, что загробные муки не будут вечными; Спиноза* допускает лишь слепую и роковую необходимость, и, наконец, манихейцы* во все времена нагромождали принципы на принципы, нелепости на нелепости. Я не говорю уже о языческих философах, которые, исходя из различных принципов, пришли либо к некоторым из этих систем, либо к другим, вроде, например, учения о метемпсихозе.

На этом примере видно, насколько невозможно построить на абстрактных принципах систему, которая охватывала бы все стороны какой-нибудь проблемы. Однако философов это не смущает. В подобных случаях всякий из них имеет свою излюбленную систему, которой он желал бы подчинить все остальные. Делая свой выбор, они мало руководствуются разумом; обычно дело решают одни лишь страсти. Человек, по природе мягкий и добрый, примет принципы, выводимые из божьей благости, так как он не видит ничего более великого и более прекрасного, чем делать добро. Следовательно, в этом должен заключаться первый признак божества, признак, от которого зависит все остальное. Человек с сильным воображением и возвышенными идеями предпочтет принципы, почерпнутые из категории мудрости, ибо ничто ему так не нравится, как тянущаяся в бесконечность цепь причин и поразительное сочетание всех частей вселенной, хотя бы необходимым последствием этого было несчастье всех сотворенных существ. Наконец, человек мрачный, меланхолик, мизантроп, который в тягость самому себе и другим, будет питать слабость к словам: *судьба, рок, необходимость, случай*, ибо, по природе беспокойный, недовольный собой и всем окружающим, он вынужден либо смотреть на себя как на предмет презрения и отвращения, либо убедить себя в том, что нет ни добра, ни зла, ни порядка, ни беспорядка. Может ли он колебаться? Мудрость, честь, добродетель, честность —

¹ Принципы, которыми пользуются Бейль, Мальбранш, Лейбниц и теологи, все истинны; в этом их преимущество перед принципами социниан, последователей Оригена и других. Но ни одна из этих истин недостаточна для того, чтобы дать нам объяснение всего. Бейль отнюдь не заблуждается, когда он утверждает, что бог свят, благ, всемогущ: он заблуждается лишь в том, что, считая эти *данные* достаточными, он хочет построить на них систему. То же самое относится к другим. Небольшое число истин, которые в состоянии раскрыть наш разум, и истинны, полученные нами путем откровения, составляют часть системы, пригодной для разрешения всех возможных проблем, но они не предназначены, чтобы дать нам познание всего, и церковь отнюдь не одобряет теологов, берущихся все объяснить.

это пустые слова; судьба, рок, случай, необходимость— вот его система.

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

Некоторые физики начинают понимать невозможность создания хороших систем. Они отдаются исключительно собиранию фактов, так как они убедились в том, что необходимо узнать явления природы и открыть их зависимость друг от друга, прежде чем устанавливать принципы, объясняющие их. Пример их предшественников послужил им уроком; они хотят по крайней мере избегнуть заблуждений, к которым привела системомания. Как хорошо было бы, если бы остальные философы последовали за ними в этом отношении!

Но до настоящего времени философы занимались лишь увеличением числа абстрактных принципов. Декарт, Мальбранш, Лейбниц и многие другие мыслители открыли в ряде максим плодотворность, которой никто до них не замечал. И еще неизвестно, не придумают ли в один прекрасный день новые философы новых принципов? Сколько было уже построено систем и сколько их будет построено еще? Если бы по крайней мере можно было найти хоть одну, которая более или менее одинаково понималась бы всеми ее приверженцами! Но можно ли полагаться на системы, которые претерпевают тысячи изменений при переходе через тысячи различных рук, системы, которые, будучи игрой каприза, появляются и исчезают одинаковым образом и которые так ненадежны, что часто их можно с одинаковым успехом употребить как для защиты, так и для опровержения какого-нибудь тезиса?

Что могло бы быть нелепее зрелища людей, которые, увидя себя при пробуждении от глубокого сна среди лабиринта, начали бы, с целью найти выход из него, устанавливать общие принципы? Однако так ведут себя философы. Мы рождаемся в лабиринте, в котором тысячи поворотов способны лишь ввести нас в заблуждение, и если есть путь, ведущий к истине, то это именно тот, который представляется нам наименее заслуживающим нашего доверия. Мы не можем поэтому принимать излишних мер предосторожности. Будем подвигаться вперед медленно, тщательно исследуя все места, через которые мы проходим, и постараемся узнать их настолько хорошо, чтобы мы всегда в состоянии были вернуться по своим следам. Для нас важнее очутиться там, где мы были с самого начала, чем считать себя слишком легкомысленно вышедшими из лабиринта. Доказательством этого являются нижеследующие главы.

ГЛАВА III

О злоупотреблении абстрактными системами

Если бы я захотел привести в систему некоторую область знания, все частности которой я исследовал, то мне необходимо было бы лишь установить взаимоотношения ее различных частей между собой и заметить те отношения, где части находились бы в столь тесной связи, что, зная первые из них, можно было бы объяснить все остальные. В этом случае я имел бы в своем распоряжении принципы, применение которых было бы настолько определенным, что их нельзя было бы ни ограничить, ни распространить на случаи другого, отличного порядка. Но если хотят построить систему, относящуюся к области знания, все частности которой совершенно неизвестны, то как установить объем принципов? И раз принципы системы нечетки, то каким образом употребляемые при изложении ее термины могут обладать какой-нибудь точностью? Если, однако, под властью предубеждения, что я могу приобрести познания лишь таким путем, я отдаюсь этому целиком; если я начну нагромождать принципы на принципы и стану делать выводы из выводов, то вскоре, обманывая при этом самого себя, я начну восхищаться плодотворностью этого метода и стану поздравлять себя со своими мнимыми открытиями; я не усомнюсь ни на минуту в основательности своей системы, принципы которой покажутся мне естественными, термины простыми, ясными и точными, а выводы совершенно правильно сделанными. Таким образом,

первое злоупотребление системами, являющееся источником многих других, заключается в том, что мы полагаем, будто мы приобретаем настоящие познания, в то время как нации мысли вертятся лишь вокруг слов, не имеющих никакого определенного смысла.

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

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

«Самые достоверные¹ и самые ясные идеи о порядке,— говорит он²,— показывают нам, что существо, которое существует само по себе, которое необходимо, которое вечно, должно быть единственным, бесконечным, всемогущим, наделенным всеми совершенствами. Таким образом, если отпра- вляться от этих идей, нет ничего *нелепее* гипотезы о двух вечноых и независимых друг от друга принципах, из коих один лишен всякой благости и может приостанавливать по- мыслы другого. Вот что я называю *априорными* сообра- жениями. Они необходимым образом приводят нас к отклоне- нию этой гипотезы и к признанию лишь одного принципа всех вещей. Если бы для пригодности какой-нибудь системы требовалось только это, то вопрос был бы этим исчерпан к вящшему посрамлению Зороастра* и всех его последователей. Но нет такой системы, которая для своей пригодности не нуждалась бы в следующих двух вещах: во-первых, в том,

¹ Я привожу курсивом выражения, на которые следует обратить особое внимание.

² Под словом «манихеицы».

чтобы идеи ее были четки, и, во-вторых, в том, чтобы она могла объяснить явления».

Действительно, обе эти вещи одинаково важны. Если ясные и достоверные идеи недостаточны для объяснения явлений, то из них нельзя создать системы; их следует рассматривать как истины, принадлежащие некоторой науке, из которой мы пока знаем небольшую часть. Если же идеи нелепы, то нет ничего более бессмысленного, чем брать их в качестве принципов; это значило бы желать объяснить вещи, которых мы не понимаем, с помощью других вещей, всю ложность которых мы постигаем. Отсюда следовало бы сделать вывод, что предположение о недостаточности теории единого принципа для объяснения явлений не является основанием для признания истинным принципа манихеев. Ему недостает еще одного существенного условия.

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

«Вы превосходите меня в красоте идей и в *априорных* соображениях, я же превосхожу вас в объяснении явлений и в *апостериорных* соображениях, а так как главный признак доброкачественности какой-нибудь системы заключается в том, что она способна объяснять факты опыта, а неспособность объяснить их является доказательством негодности гипотезы, как бы прекрасна она ни была во всех других отношениях, то согласитесь, что я попадаю в цель, признавая два принципа, вы же, признавая лишь один принцип, бьете мимо цели».

Бейль, полагая, что главный признак системы заключается в том, чтобы объяснить явления, признает тем самым один из самых общераспространенных предрассудков, являющийся следствием принципа, что *нельзя подвергать сомнению* принципы. Совсем нетрудно вложить в уста Мелисса более разумный ответ, чем аргументация Зороастра.

«Если бы *априорные* соображения двух систем,—заставил бы я его сказать,—были одинаково хороши, то следовало бы оказать предпочтение той, которая объясняла бы явления. Но если одна из них поконится на ясных и достоверных идеях, а другая на нелепых идеях, то не следует вменять последней в достоинство объяснение ею явлений; она обязана этим

преимуществом лишь недостаткам, свойственным ее принципам. Следовательно, все даваемые этой системой объяснения будут негодны. Нелепость принципов является поэтому доказательством непригодности известной гипотезы. Таким образом, доказано, что вы не попадаете в цель.

Что же касается вашего утверждения, будто какая-нибудь гипотеза плоха уже в силу одной только неспособности объяснять явления, то я провожу здесь следующее различие: она плоха, если эта неспособность вытекает из самого существа гипотезы, по природе своей недостаточной для объяснения явлений. Но если ее неспособность является следствием ограниченности нашего ума и того, что мы не приобрели еще достаточно познаний, чтобы суметь использовать ее для объяснения всего, то неверно, будто она плоха. Так, например, я признаю лишь один первый принцип, ибо и по вашему признанию это—самая ясная и достоверная идея; но так как я неспособен познать путей этого верховного существа, то моих знаний мне недостаточно для объяснения его действий. Я ограничиваюсь собиранием различных истин, доступных моему познанию, и я не пытаюсь связать их и построить из них какой-нибудь системы, объясняющей все противоречия, которые, как вам кажется, вы находитите во вселенной. Действительно, есть ли необходимость для истинности системы, избранной себе богом, в том, чтобы я мог понимать ее? Согласитесь в таком случае, что на основании того, что с помощью одного принципа я не могу объяснить явлений, вы не вправе умозаключать, будто существуют два принципа».

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

Физики немало поспособствовали распространению принципа, что для системы достаточно объяснять явления. От них действительно нельзя требовать большего, так как они не могут знать ни достоверным, ни даже вероятным образом, каким путем бог сотворил вселенную и сохраняет ее. Но если бы отсюда пожелали сделать вывод, что для создания какой-нибудь системы можно устанавливать всякого рода принципы, признавать самые нелепые наряду с самыми очевидными и без всяких оснований усложнять причины, то какова была бы цена подобным произведениям и стоило ли бы их даже опровергать, если бы они не защищались авторами, имена которых способны импонировать.

Однако, как ни очевидно подобное злоупотребление, достаточно быть хорошо знакомым с трудами философов, чтобы

убедиться в том, как мало предосторожностей принимают они с целью избежать его. Вот как поступают люди, желающие построить себе систему,—а кто же этого не желает? Завороженные какой-нибудь идеей, часто сами не зная почему, они хватаются сначала за все слова, которые, по их мнению, имеют к ней какое-нибудь отношение. Так, например, тот, кто хочет работать в области метафизики, хватается за следующие слова: *существование, субстанция, сущность, природа, атрибут, свойство, модус, причина, действие, свобода, вечность* и т. д. Затем, под предлогом того, что с терминами можно связывать какие угодно идеи, он определяет их по своему желанию, и единственная предосторожность, которой он придерживается, это—стремление выбирать самые подходящие для его цели определения. Какими бы странными ни были эти определения, между ними всегда имеются некоторые отношения, и вот уже он получает право делать из них выводы и рассуждать по поводу них до бесконечности. Если философ окинет взором всю цепь составленных им таким путем положений, то ему нелегко будет признать, что чисто словесные определения способны завести так далеко; и тому же он не способен будет заподозрить, что он размышлял совершенно впустую. Он придет поэтому к заключению, что словесные определения стали определениями вещей, и станет восхищаться глубиной сделанных им, как ему кажется, открытий. Но он похож при этом, как замечает в аналогичном случае Локк, на тех людей, которые, не имея денег и не зная находящейся в обращении монеты, считали бы крупные суммы с помощью счетных марок, которые они называли бы луидорами, ливрами, экю. Какие бы расчеты они ни производили, их суммы всегда останутся лишь счетными марками; никаковы бы ни были рассуждения философа, подобного тому, о котором я говорю, его выводы всегда останутся только словами.

Таково, следовательно, большинство или, вернее, все абстрактные системы, вращающиеся лишь в области пустых слов. Обычно во всех них встречаются одни и те же термины, но так как всякий считает себя вправе определять их по-своему, то из одних и тех же принципов делаются часто совершенно различные выводы. «Станем, например, с помощью этих первых принципов доказывать что-нибудь относительно человека, и мы увидим, что, поскольку демонстрация исходит из них, она является чисто словесной и не дает нам никакого достоверного, всеобщего, истинного предложения или знания о чем-нибудь существующем вне

нас. Во-первых, если ребенок построил себе идею человека, то она, вероятно, совершенно похожа на картину живописца, в которой соединены внешние признаки человека. Такое сочетание идей образует в его разуме единичную сложную идею, которую он зовет *человеком*. И так как в нее входит белый или телесный цвет англичан, то ребенок может доказывать вам, что негр—не человек, потому что белый цвет есть постоянная простая идея в сложной идее «человека». Поэтому на основании принципа *одна и та же вещь не может быть и не быть* он может доказывать, что негр—не человек. И основанием уверенности ребенка является здесь не указанное всеобщее предложение, которого он, быть может, никогда не слыхал и не имел в мыслях, но ясное и раздельное восприятие простых идей черного и белого. Знает ли или не знает ребенок указанную максиму, все равно, его никогда нельзя убедить принять одну идею за другую, он не может ошибиться в этом. Этому ребенку да и вообще всякому, кто зовет человеком такую же идею, вы никогда не докажете, что у человека есть душа, потому что его идея человека не заключает в себе такого понятия или такой идеи. Для него в этом случае принцип *все что есть, есть не имеет доказательной силы*, дело зависит от процессов созиания и наблюдения, посредством которых он должен образовать свою сложную идею *человека*.

Во-вторых, кто пошел дальше в построении и созиании идеи человека и ко внешнему виду присоединяет *смех и разумную речь*, тот может доказывать, что младенцы и идиоты не люди, на основании максими *одна и та же вещь не может быть и не быть*. И мне приходилось беседовать с очень разумными людьми, которые, действительно, не признавали людьми детей и идиотов.

В-третьих, третий, быть может, образует свою сложную идею *человека* из идеи тела, вообще и способностей речи и разума, совершенно устранив внешнее строение¹. Такой человек в состоянии доказать, что человек может не иметь рук и быть четвероногим, потому что руки не входят в его идею *человека*, что человеком является всякое тело, одаренное речью и разумом, каково бы ни было его строение: ибо при

¹ «Я отлично могу представить себе человека без рук, без ног, я мог бы представить себе его даже без головы, если бы опыт не показывал мне, что ею именно он мыслит. Таким образом, мышление составляет существо человека и без мышления его нельзя представить себе». («Мысли» Паскаля*, гл. 23, 1).

ясном познании этой сложной идеи для него очевидно, что все, что есть, есть»¹.

Я привел такую длинную цитату из Локка потому, что данный им пример наглядно показывает, как нелепо пользование абстрактными принципами. Здесь нетрудно в этом убедиться, так как они применяются к знакомым нам вещам. Но когда дело идет об абстрактных идеях метафизики, о недостаточно определенных терминах, которыми полна эта наука, то можно представить себе, к каким противоречиям и нелепостям они приводят. Что касается меня, то мне кажется, что между метафизиками спор идет только о словах и что всякий, кто сумел бы дать точное определение своих идей, рассеял бы весь хаос, царящий в метафизике.

Но порицаемый мной метод пользуется слишком большим доверием, чтобы не быть в течение еще долгого времени препятствием для успешного развития искусства рассуждать. Пригодный для доказательства любых взглядов, он одинаково потворствует всем страстям. Он ослепляет воображение смелостью следствий, к каким он приводит; он сбивает с пути ум, ибо мы не размышляем, когда этому противятся воображение и страсти; посредством необходимых выводов он располагает наш разум к самым чудовищным ошибкам, порождает любовь к спорам, ожесточенное упорство в них, отход от истины или недостаточно искренние поиски ее. И только под конец, когда зашевелится дух критики, начинают замечать заблуждения, к каким он приводит. Тогда, прийдя к убеждению, что уже не может быть лучшего метода, начинают отвергать вообще всякую систему; впадают в другую крайность, начинают утверждать, что вовсе нет знаний, на которые нам можно было бы притязать.

Если бы философы занимались только вопросами чистого умозрения, то можно было бы избавить себя от труда критиковать их деятельность. Нет большой беды в том, что людям позволяют рассуждать, если только их ошибки ничем не грозят. Но не следует думать, что они поступают благоразумнее, когда им приходится рассуждать о вещах практического порядка. Абстрактные принципы это—обильный источник парадоксов, а парадоксы тем интереснее, чем более они

1 Локк, «Опыт о человеческом разуме», кн. 4, гл. 7, § 16, 17 и 18. Итак, мы видим, что этому философу известно было одно из важнейших злоупотреблений абстрактными принципами. К приведенному выше можно свести все, что сказано было им по этому поводу. Как жаль, что он не занялся вскрытием всего механизма систем, покоящихся на подобного рода принципах. *

касаются вещей, имеющих большое практическое значение. Понятно поэтому, к каким злоупотреблениям должен был привести этот метод в области морали и политики.

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

Опыт с избытком показывает, как политические максимы, правильные лишь при известных обстоятельствах, становятся опасными, если их превращают в общие правила поведения, и всякий знает, что планы правителей страдают ошибками лишь потому, что они покоятся на таких принципах, которые обнимают только часть того, что должно было быть охвачено полностью. История свидетельствует о злоупотреблениях этой системой.

ГЛАВА IV

Первый и второй примеры злоупотребления абстрактными системами

Философы более обязаны своей репутацией важности проблем, которыми они занимаются, чем тому способу, каким они их рассматривают. Лишь немногие люди вправе относиться с презрением к заблуждениям философов, побуждающим их так часто делать попытки, превосходящие их силы; большинство же людей должно считать их великими людьми, так как они занимаются великими задачами. Под влиянием этого предубеждения откидывают всякие сомнения, которые могли бы возникнуть относительно их познаний, и темный смысл их высказываний приписывается глубокомыслию трактуемых ими проблем. Кроме того, требуется столько внимания, чтобы не проглядеть какого-нибудь неясного понятия, лишенного смысла слова, двусмысленности, что люди предпочитают скорее восхищаться, чем критиковать. Поэтому, чем сложнее вопросы, которыми занимаются философы, тем в большей безопасности их репутация. Они сами сознают это, и, не особенно отдавая себе в этом отчет, они, как бы инстинктивно, склонны исследовать вещи, которые природа старается сохранить от нас втайне. Но постараемся на некоторое время увести

их от этих грозящих им гибелью пропастей, применим их способ рассуждения к знакомым нам предметам, и тогда их недостатки станут совершенно очевидными. С этой целью я выбрал для этой главы два примера, нелепость которых бросится в глаза вся кому. Для первого случая примером мне послужат самые распространенные предрассудки. Для другого—заблуждения, в которых, кажется, состязаются друг с другом философы и обыкновенные люди. Наконец, я изложу взгляды, которые, будучи свойственны только философам, не делаются от этого ни менее неверными, ни менее нелепыми. Задача моя при этом—показать, что и философ и обыкновенный человек заблуждаются в силу одних и тех же причин. Это будет подтверждением того, что я показал уже в другом месте¹. Я приведу множество примеров, так как нет, по-моему, ничего более важного, чем разрушить предрасположение людей к абстрактным системам.

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

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

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

Он не преминул бы расхваливать свою систему за те выгоды, которые из нее можно было бы извлечь; он преувеличил бы отрицательные стороны недостатка слуха у профессиональных

¹ «Опыт о происхождении человеческих знаний», часть I, раздел 2, глава I *.

певцов и танцоров; он не забыл бы ни одного, связанного с этим, общего места, наконец, он наставительно показал бы нам, как мы могли бы заменить глаза ушами. Чего только не наговорил бы он по поводу метода сочетания этих двух гармоний, по поводу искусства установления зависимости между цветами и звуками, по поводу чудесного действия, которое должна была бы производить музыка, проникающая в душу одновременно через два органа чувств? С какой проницательностью делал бы он догадки о том, что, вероятно, открыта будет новая музыка, которая будет проникать в душу еще через большее число чувств, и с какой скромностью он представил бы другим, более талантливым, чем он, людям, торжество этого открытия! Разумеется, он восхищался бы тем, что только ему дано было открыть вещи, ускользавшие от внимания зрячих. Он укрепился бы в вере в свои принципы, видя, к каким выводам они его привели, и, несомненно, прослыл бы гением среди тех, кто, подобно ему, был бы лишен зрения; но его торжество было бы лишь торжеством для слепых.

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

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

Всякий знает, скажу я сначала, что, подобно тому как существует семь тонов в музыке, существует также семь планет. Далее, я могу предположить, что тот, кто узнал бы величину этих планет и другие свойственные им качества, нашел бы между ними отношение, сходное с отношением, которое должно быть между семью звучащими телами, расположеными в диатоническом порядке*. Если принять это (ведь можно предположить все, что невозможно, и к тому же, кто

мог бы доказать противное?), то ничто не может помешать признать, что небесные тела издают совершенную музыку.

Мы должны были бы даже быть тем более склонны признать истинность этого положения, что оно стало бы богатым и плодотворным принципом, способным привести нас к открытиям, на которые мы не смогли бы рассчитывать без его помощи.

Все признают, что неподвижные звезды суть тоже солнца; я намеренно не говорю ничего такого, о чем можно было бы со мной спорить. Но, несомненно, любопытно было бы знать, сколько планет освещает каждая звезда. Все согласятся со мной, что до сих пор ни один астроном, ни один физик не в состоянии был решить этот вопрос, но по моей системе дело объясняется совершенно просто и естественно. Действительно, если между небесными телами существует совершенная гармония и если в музыке имеется лишь семь основных тонов, то вокруг каждой звезды должно обращаться только семь основных планет.

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

Наконец, для кого предназначалась бы эта музыка? Я устанавливаю тут, что имеются существа, по своим размерам во много раз превосходящие нас. Несомненно, что существа, для которых предназначена эта небесная гармония, обладают ушами, соответствующими этой музыке и, следовательно, большими, чем наши, большими, чем уши какого бы то ни было философа. Замечательное открытие! Но их уши, кроме того, соразмерны со всеми другими частями тела. Размеры этих существ, следовательно, во столько раз превосходят наши размеры, во сколько раз небеса превосходят своей величиной наши концертные залы. Какие колоссальные размеры! Вот когда *воображение поражается*, вот когда оно теряется; убедительное доказательство того, что оно не принимало никакого участия в только что сделанных мной открытиях. Они являются продуктом чистого *разума*; это часто *духовные истины*¹.

¹ Я приведу здесь предположения одного знаменитого человека насчет обитателей планет; они покажут, что в нелепости придуманных мной систем нет никаких преувеличений.

Если судить по аналогии, то планеты должны быть обитаемы. Известно, как изящно изложено это соображение в книге Фонтенеля*

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

Вообще нет ничего более двусмысленного, чем язык, на котором мы говорим о наших ощущениях. Так, например, слово *сладкий* не выражает ничего определенного. Вещь может быть по-разному сладкой на вид, на вкус, по запаху, по звуку, наощущь, по заключению ума, сердца, воображения. Во всех этих случаях это столь различные значения, что ни об одном из них нельзя судить на основании другого. То же самое можно сказать о слове *гармония* и о многих других словах.

ГЛАВА V

Третий пример

О происхождении и развитии искусства гадания

У народа ум систематичен, как и у философов, но не так легко вскрыть принципы, вводящие его в заблуждение. Его заблуждения накапливаются в таком множестве и они связаны между собой столь тонкими подчас аналогиями, что он сам

о «Множественности миров». Но Фонтенель слишком умный философ, чтобы извлечь из какого-нибудь принципа выводы, к которым он не приводит. Не так осторожны были Гюйгенс* и Вольф*. По их мнению, небесные светила населены людьми, подобными нам, а последний полагает даже, что обладает серьезными доводами для определения роста обитателей планет. «По моему мнению (говорит он в *«Element. astron.»*, Geneve, 1735, part. II), почти несомненно, что обитатели Юпитера гораздо большие жителей Земли; это—настоящие великаны. Действительно, зрачок расширяется или сужается в соответствии с большей или меньшей яркостью света. Но освещение на Юпитере—при одинаковой высоте Солнца над горизонтом—слабее, чем на Земле, ибо Юпитер отстоит от Солнца значительно дальше. Следовательно, у обитателей этой планеты зрачок должен быть больше, чем у жителей Земли. Но опыт наглядно показывает, что величина зрачка примерно пропорциональна величине глаза, а величина глаза—величина остального тела, и, таким образом, у животных с большими зрачками большие глаза и соответственно большие тела. Следовательно, обитатели Юпитера большие нас. У меня имеются даже доводы в пользу того, что они ростом с Гога, царя Базанского*, постель которого, по словам Моисея, имела девять локтей в длину и четыре в ширину. Действительно, расстояние Юпитера от Солнца относится к расстоянию Земли от Солнца, как 26 к 5. В таком случае количество солнечного света на Юпитере относится к количеству солнечного света на Земле как 5 на 25 на 26. Но опыт показывает, что зрачок расширяется в отношении меньшим, чем

неспособен узнать своей работы в созданных им системах. Убедительным примером этого является история искусства гадания. Я попытаюсь рассказать, какой ряд идей мог дать начало такой массе суеверий.

Если бы жизнь человека представляла лишь одно непрерывное ощущение удовольствия или страдания, то, будучи счастливым в одном случае и не имея тогда никакого представления о несчастье, будучи несчастным в другом случае, и не имея никакого представления о счастье, он наслаждался бы жизнью или страдал. Если бы он был создан таким образом, то он не оглядывался бы по сторонам, чтобы открыть, не заботится ли о его сохранении или не старается ли повредить ему какое-нибудь существо. Только под влиянием попрежнего перехода от одного из этих состояний к другому он пришел к мысли, что он никогда не бывает настолько несчастным, чтоб его природа не позволила ему быть иногда счастливым, и что точно так же он никогда не бывает настолько счастливым, чтобы он не мог стать несчастным. Это породило в нем надежду увидеть конец бедствий, от которых он страдает, и страх потерять блага, которыми он наслаждается. Чем более он задумы-

ослабление света; в противном случае далекий и близкий предмет казались бы одинаково освещенными, между тем как в действительности первый кажется гораздо менее освещенным. Значит, отношение зрачка обитателей Юпитера в состоянии максимального его сужения или расширения к зрачку жителей Земли меньше отношения 26 на 26 к 5 на 5. (Я здесь изложил несколько проостраннее рассуждение Вольфа, показавшее мне недостаточно ясным.) Отсюда следует, что отношение диаметра зрачка обитателей Юпитера к зрачку жителей Земли меньше отношения 26 к 5, ибо размеры зрачков относятся друг к другу как квадраты диаметров.

Допустим поэтому, что отношение обоих диаметров будет равно отношению 10 к 26 или 5 к 13. В таком случае, исходя из того, что средний рост жителей Земли равен $\frac{7}{32}$ парижских фута или 7 515 таких делений, которых в парижском футе содержится 1 440 (я, примерно, такого роста), можно заключить, что средний рост обитателей Юпитера должен равняться 19 539 делениям, или $13\frac{819}{1440}$ фута. Но, согласно г. Эйзеншмидту*, еврейский локоть содержит в себе 2 389 делений парижского фута; значит, длина постели великана, о котором говорил Моисей, равнялась 21 456 делений. Вычтем отсюда один фут, или 1440 делений, тогда для роста Гога останется 20 016 делений, или $13\frac{1296}{1440}$ фута. Легко видеть, насколько близка эта величина к росту обитателей Юпитера, равному $13\frac{819}{1440}$ фута.

вался над этой альтернативой, тем он более убеждался, что он не властен над порождающими ее причинами. Каждое событие показывало ему его зависимость от всего окружающего, и если он умел правильно размышлять и восходить от действий к их истинному принципу, то все должно было ему указать или доказать существование первого из существ.

Среди бедствий, которым мы подвержены, имеются такие, причина которых раскрывается перед нами, и другие, которые мы не знаем чему приписать. Последние явились источником догадок для людей, полагающих, будто они вопрошают природу, когда в действительности они обращаются лишь к своему воображению. Этот способ удовлетворения своей любознательности, столь обычный еще и в настоящее время, был единственным у людей, которых опыт еще ничему не научил; тогда это было первым усилием гения. До тех пор пока бедствия затрагивали лишь отдельных людей, ни одна из этих догадок не распространилась настолько, чтобы стать общепринятым мнением. Но если они имели более широкий характер, если это была, например, опустошительная чума, то рассматриваемое явление приводило к себе всеобщее внимание, и людям, обладающим сильным воображением, удавалось навязать другим созданные ими себе системы. Но какой другой причине могли столь грубые еще умы приписать обрушающиеся на них бедствия, как не существам, которые счастливы, когда причиняют несчастья человеческому роду?

Однако было бы невыносимо находиться постоянно в трепете. Поэтому под влиянием надежды система эта подверглась изменениям. Надежда заставила придумать существа более благожелательные и способные противостоять существу первых, злых, существ. Поэтому люди сочли себя предметом их любви, подобно тому как они считали себя предметом ненависти первых.

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

Но мало было населить землю дружественными или враждебными существами. Влияние солнца на все существующее было слишком явно, чтобы его можно было не заметить. Несомненно, это светило уже с ранних времен было отне-

сено к числу благодетельных существ. Точно так же не замедлили приписать соответствующее влияние и луне. Малопомалу им наделили все небесные светила, которые удавалось наблюдать более тщательным образом. Затем, по тому или иному, капризу воображения стали считать это влияние хорошим или дурным, и с тех пор небеса начали казаться пиновником счастья или злосчастья человеческого рода. Все, происходившее на небе, приобрело интерес для людей. Они стали изучать небесные светила и начали приписывать их различным положениям различные действия. Так, стали приписывать самые важные события — как, например, голодовки, войны, смерть государей и т. д., — наиболее редким и исключительным явлениям, вроде затмений и появлений комет. Человеческое воображение охотно отыскивает некоторое отношение между этими вещами.

Если бы люди могли понять, что во вселенной все связано и что то, что мы принимаем за действие одной единственной из ее частей, является в действительности результатом комбинированных действий всех частей ее, начиная с величайших небесных светил и кончая мельчайшими атомами, то они никогда не стали бы считать какую-нибудь планету или созвездие причиной того, что происходит с ними. Они поняли бы, как иероглифически принимать в расчет при объяснении какого-нибудь события лишь ничтожнейшую часть породивших его причин. Но страх, первый источник этого предрасудка, не позволяет людям размышлять. Он показывает опасность, он увеличивает размеры ее, и люди считают себя уже слишком счастливыми, когда они могут объяснить ее какой-нибудь причиной. Это несколько облегчает их страдания; а если и остается какое-нибудь сомнение, то стараются не задумываться над ним.

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

Люди, освоившись с языком членораздельных звуков, вообразили себе, что не было ничего более естественного, чем дать вещам те названия, которые им даны вначале. Звуки эти, как им казалось, находятся в столь тесной связи с тем, что представляют собой предметы сами по себе, что они решили, будто одни только боги могли создать из них все богатство языков. Даже философы, находившиеся под властью предрасудков или слишком самонадеянные, чтобы допустить существование границ для человеческого разума, не

сомневались в том, что первые творцы языков знали природу вещей. Поэтому изучение слов должно было казаться самым подходящим средством для открытия сущности вещей.

Было еще и другое обстоятельство, способствовавшее этому заблуждению. Первые слова не всегда были абсолютно произвольными. Так как их сочиняли под влиянием известных потребностей, то их выбирали всякий раз, когда это было можно, в соответствии с действиями предметов, вызывавшими опасение или надежду. В этом случае название указывало на ту особенность, которую приписывали предмету; это можно явно заметить еще и теперь в сложных словах, корни которых мы знаем. Таковы, например, слова *термометр*, *барометр* и ряд других технических терминов. Но это возможно лишь по отношению к вещам, встречающимся в нашем обиходе, ибо это единственные вещи, действие которых мы узнаем из опыта. В дальнейшем поспешно решили, что то же самое относится ко всем случаям. В словах, которые были даны случайным образом, стали искать, не имеют ли они отношения к какому-нибудь действию, и о природе вещей стали судить на основании самых случайных отношений.

Когда эти предрассудки широко распространялись, то нетрудно было определить влияние, которое можно было приписать каждой планете.

Прославившиеся люди были причислены к богам, и за ними сохранили после их апофеоза тот же самый характер, который они имели на земле. Дали ли их имена небесным светилам при их жизни из лести или же после смерти, чтобы отметить место, предназначенное для их пребывания,— независимо от этого, одни и те же названия стали общими для богов и для небесных светил.

Таким образом, оставалось только исходить из характера каждого бога, чтобы угадать влияние каждой планеты. Так, Юпитер стал обозначать высокие должности, большие заботы, справедливость и т. д., Марс— силу, мужество, месть, безрассудство и т. д., Венера—красоту, изящество, сладострастие, любовь к удовольствиям и т. д. Одним словом, о каждой планете стали судить на основании идеи, составленной себе о боже, имя которого она носила. Что касается созвездий, то они получили свои специальные свойства от животных, по именам которых их назвали.

Но на этом не остановились. После того как известные свойства были приписаны небесным светилам, не было никаких оснований ограничить их влияние. Если такая-то пла-

нета вызывает такое-то действие, то почему она не может вызвать другого действия, имеющего некоторое отношение к первому, а затем третье действие, имеющее тоже некоторое отношение ко второму? Так как фантазия астрологов оперировала подобными аналогиями, то невозможно открыть различные ассоциации идей, из которых составились их системы. Под конец получилось, что одна и та же планета может вызывать совершенно различные действия, а самые различные планеты могут вызвать совершенно одинаковые действия. Таким образом, все оказалось смешанным благодаря тому самому способу рассуждения, при помощи которого вначале каждой планете были приписаны особые силы.

Невозможно было приписать влияние одинаково всем частям неба. Было естественно думать, что те части неба, в которых не замечали никаких перемен, не оказывают никакого влияния или же, если они и оказывают его, то они стремятся сохранить всегда вещи в одном и том же состоянии. Поэтому астрологи стали ограничиваться только областью зодиака*, приписывая обыкновенно влияние лишь двенадцати созвездиям его и планетам, проходящим через них.

Так как каждая планета обладает, согласно этой системе, своим особенным влиянием, то естественно было умозаключить, что они умеряют взаимно свои действия в зависимости от занимаемого ими на небе места и от своих взаимоотношений.

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

Но это не входило в расчеты астрологов, которым было выгодно эксплуатировать простодушие народов, ни даже в расчеты тех людей, которые, хотя и были лично добросовестными, оказывались сами первыми жертвами обмана. Поэтому решили, что при суждении о влиянии планет нет необходимости наблюдать их во всех точках зодиака, и ограничились двенадцатью главными местами, которые разделили между знаками зодиака.

Таким же образом было устранено другое препятствие. Недостаточно было определить то созвездие, в котором следует наблюдать каждую планету; нужно было еще решить, надо ли принимать в расчет занимаемое нами на земле место. Какие были основания предполагать, что некоторая планета оказывает одинаковое влияние на какого-нибудь китайца и француза, если направление ее лучей неодинаково в обоих слу-

чаях? Но такая точность потребовала бы слишком сложных астрологических выкладок. При огромном расстоянии земли от небесных сфер нашу планету стали рассматривать как точку, и было решено, что различное направление лучей играет такую ничтожную роль, что с ним можно совсем не считаться.

Но особенно должно было затруднить астрологов то обстоятельство, что по их теории небесные светила должны были бы влиять на живое существо в каждое мгновение, т. е. начиная с момента его зачатия и до момента его смерти. Не было никаких оснований ни приостановить это действие до известного определенного момента после зачатия, ни окончательно уничтожить его до момента смерти.

Но так как планеты попеременно переходят из того состояния, в котором они развиваются всю свою силу, в состояние, когда они совсем бессильны, то они последовательно уничтожили бы дело друг друга. Мы испытали бы все перемены судьбы, которые должна была бы породить эта их борьба между собою, и цепь событий была бы почти одной и той же для всех людей. Если бы и была какая-нибудь разница, то лишь оттого, что светила, влияние которых испытали бы с самого начала, произвели бы столь глубокие воздействия, что их никогда нельзя было бы истребить. В таком случае пришлось бы для определения этой разницы определить момент зачатия, пришлось бы даже пойти еще дальше; действительно, разве нельзя было бы сказать, что действие небесных светил подготавливало семя задолго до того, как живое существо было зачато?

Трудно сказать, как справились бы с этими трудностями астрологи, если бы на помощь им не пришел один предрасудок. К их счастью, люди во все времена были убеждены, что мы остаемся в течение всей своей жизни лишь тем, чем мы родились. Поэтому астрологи приняли в качестве принципа, что достаточно наблюдать планеты лишь по отношению к моменту рождения. Легко понять, как полезна была для них эта максима.

Однако все еще было очень трудно установить точно момент рождения какого-нибудь человека. Если бы его наблюдал даже самый аккуратный астроном, то все же не могло быть полной уверенности, что не сделано какой-нибудь ошибки. Между тем достаточно ошибки в одну минуту, в одну секунду или даже меньше, чтобы влияние планеты уже не было тем же самым. Однако астрологи не гнались вовсе за такой точностью, которая сделала бы их искусство невоз-

можным, а те, кто обращались к ним, желая узнать свое будущее, были довольны, лишь бы им вообще предсказали что-нибудь. Поэтому стали обыкновенно ограничиваться днем и часом рождения, как если бы для всех людей, родившихся в один и тот же день и один и тот же час, события должны были быть одинаковыми. Те, кто чванились большей точностью, в действительности не обладали ею; они только были более кичливы.

По мере того как складывалась эта система астрологии, стали делать предсказания. Среди большого числа их некоторые подтверждались ходом событий, что послужило на пользу астрологии; другие же, не оправдавшиеся, никаким образом не повредили ей. Все неудачи сваливали на невежество астрологов, или, если астрологов считали искусными, им прощали эти неудачи, объясняя какой-нибудь ошибкой в вычислениях то, что вытекало из коренного порока самого искусства, а то и вообще не обращали на это никакого внимания. Люди, подавленные под власть суеверия, способны только переходить от одного заблуждения к другому. Из тысячи наблюдений девятьсот девяносто девять могли бы вывести их из заблуждения, но они производят лишь одно наблюдение, и именно то, которое удерживает их в заблуждении. Таким образом, все—как простодушие одних, так и недобросовестность других—содействовало тому, чтобы придать авторитет астрологии.

Существует один прием, часто удававшийся астрологам, именно обычай излагать свои предсказания темным двусмысленным образом, предоставив событиям заботу об объяснении их. Но астрологи не всегда нуждаются в подобных уловках, и иногда ожидают выполнения своих пророчеств лишь в воображении лиц, заинтересованных в них. Прорицания, угрожающие какими-нибудь бедствиями, выполняются чаще прочих, ибо страх более властен над нами, чем надежда. Примеры этого нередки.

Поэтому опасно пытаться узнать свое будущее, если веришь в астрологию. Прибавлю, что это неосторожно даже тогда, когда не веришь в нее. Если мне предсказывают неприятные вещи, имеющие какое-нибудь отношение к различным обстоятельствам, встречающимся естественным образом в избранном мною образе жизни, то каждое из этих обстоятельств невольно станет напоминать мне о них. Эти печальные картины будут меня беспокоить больше или меньше в зависимости от яркости, с какой они станут рисоваться мне. Впечатление будет велико, особенно если в детстве я ве-

рил в астрологию, ибо воображение сохранит надо мною, ставшим рассудительным, ту власть, которую оно имело, когда я еще не был им. Тщетно стану я убеждать себя, что нелепо тревожиться; будучи философом настолько, чтобы понять, насколько неосновательно мое беспокойство, я не сумею быть им настолько, чтобы освободиться от него.

Я читал где-то, что один молодой человек, предназначенный своим рождением и своими талантами к участию в управлении своей страной, начал уже пользоваться в ней некоторым уважением. Из любезности он как-то согласился сопровождать двух или трех своих друзей к однай прорицательнице. Там его стали уговаривать, чтобы он тоже спросил у нее о своем будущем, но без всякого успеха. Абсолютно уверенный в вздорности этого искусства, он отвечал лишь насмешками над сивиллой*. «Шутите, шутите,—вразила задетая женщина,—но я вам говорю, что вы потеряете голову на эшафоте». Молодой человек не заметил, чтобы эти слова произвели на него в ту минуту хоть малейшее впечатление; он засмеялся и спокойно удалился домой. Однако воображение его было поражено, и он был очень удивлен, что при каждом случае перед ним вставала угроза прорицательницы и тревожила его, как если бы он верил в нее. Он долго боролся с этим нахождением, но малейшее волнение в государстве пробуждало его и сводило ча-нет все его усилия. Под конец, он не нашел никакого другого исхода, как отказаться от общественных дел, покинуть отчество и поселиться в более спокойной стране.

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

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

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

Однако это не помешало им создавать свои системы. У халдеев и египтян были свои особые принципы. Греки, пере-

иявшие у них это смехотворное искусство, произвели в нем некоторые изменения, как и во всем том, что они заимствовали у чужестранцев. Арабы, в свою очередь, обошлись так же свободно с астрологией греков и передали современным народам системы, к которым каждый по произволу прибавляет или от которых отнимает что ему угодно. Астрологи согласны между собой лишь в одном пункте, именно, что существует искусство узнавать будущее путем наблюдения над светилами. Что касается законов, которыми следует при этом пользоваться, то каждый признает лишь свои собственные, отрицая принципы других.

Однако народ, не замечавший всех разногласий астрологов между собой, думал, что рассказывавшие ему басни представляют истины, подтвержденные долгим опытом. Так, например, он не сомневался в том, что планеты разделили между собою дни, ночи, часы, страны, растения, деревья, минералы; он не сомневался в том, что каждая вещь находится под влиянием какого-нибудь небесного светила, что небо является книгой, в которой можно прощать все, что должно случиться с империями, царствами, городами и отдельными людьми. Между тем из астрологических книг можно узнать, что это деление основывается лишь на некоторых воображаемых отношениях между свойствами, приписанными небесным светилам, и вещами, которые отдали под покровительство каждого из последних.

Астрологи, сочинившие эту систему управления миром, добились этим многоного. Но оставался еще один, несомненно, значительный в их глазах недостаток,—именно, что иногда различные препятствия мешали нам испытать результат влияния благодетельных планет. Этому надо было как-нибудь помочь, и так как думали, что небесные светила—это боги или что, по крайней мере, они одушевлены духами, которым поручена забота о нашем мире, то решили, что достаточно призвать к себе и известить на землю этих духов. Это искусство назвали искусством *заклинания* (*évocation*).

Таким образом, пришли к выводу, что светилам нравятся больше те места, откуда они оказывают больше влияния, и что они питают особенную склонность к предметам, находящимся под их покровительством. Поэтому их стали призывать от имени этих вещей, а чтобы молиться с большим жаром, стали пользоваться жезлом, с помощью которого чертили фигуры их вокруг себя, в воздухе, на земле, на стенах и на предметах, ради которых молили этих духов о помощи. Таково, по моему мнению, первое происхождение магии.

Так как это суеверие возникло, вероятно, в те времена, когда еще был очень распространен язык жестов (*langage d'action*)*, то естественно было, что с некоторыми движениями связали всю силу магического действия.

Но этим не ограничились, ибо решили, что если важно уметь заклинать эти существа, то еще важнее иметь всегда на себе нечто, что обеспечивало бы постоянно благодетельное действие их. Рассуждая согласно тем принципам, которым пользовались до тех пор, решили, что для того, чтобы заклинать духов, достаточно начертать те же самые фигуры, которые обыкновенно рисовали, и те же самые молитвы, которые произносили при этом. Люди не сомневались в успехе этой выдумки, лишь бы умело выбрать камень и металл, находящиеся в симпатии с планетой, от которой ожидали непрерывно помощи, и лишь бы начертать на них фигуры и молитвы в посвященные ей день и часы, в особенности, избрать тот момент, когда она находится в части неба, где она проявляет всю свою силу. Таково происхождение амулетов и талисманов.

Было еще одно обстоятельство, сильно содействовавшее сохранению и дальнейшему распространению этих предрасудков.

Так как изобретение букв алфавита заставило совершенно забыть значение иероглифов, то жрецам нетрудно было выдать народу знаки последних за некоторые священные вещи, скрывающие величайшие тайны. Поэтому они приписали им такие качества, какие только желали, и этому верили тем охотнее, что не сомневались в том, будто боги являются творцами иероглифической науки, т. е. науки, которая должна была заключать в себе все на том только основании, что не знали, что именно она заключает в себе. Благодаря этому все иероглифические знаки постепенно перешли в магию, отчего система последней стала лишь более обширной.

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

Иероглифы заключали в себе всякого рода символы: в результате не оказалось ни одной линии, которая не стала бы каким-нибудь знаком. Поэтому чародеям вместо созерцания неба оставалось только наблюдать руку лиц, обращавшихся к ним за советом, и они стали предсказывать им удачу или неудачу в зависимости от характера линий, начертанных на руке. Но так как их принципы не позволяли, чтобы что-нибудь происходило без влияния небесных светил, то каждая линия на руке была посвящена какой-нибудь из планет.

Этого было достаточно, чтобы приписать ей те же самые свойства, что и последней, благодаря чему это искусство стало еще более легким. Ему дали название *хиромантии*.

С одной стороны, в иероглифической письменности солнце, луна и звезды служили для того, чтобы представлять государства, империи, царей, вельмож; затмения и исчезновения этих светил указывали на катастрофы; огонь и наводнение означали народные бедствия, вызванные войной или голодом; змея означала болезнь; випера — деньги; лягушки — обманщиков; куропатки — безбожников; ласточка — горе, смерть; одним словом, не было ни одного известного предмета, который не служил бы для обозначения чего-нибудь.

С другой стороны, воображение людей, функционируя во сне, создает всегда лишь различные комбинации известных им вещей. Поэтому оно могло рисовать перед ними лишь те самые предметы, которые употреблялись в иероглифической письменности. Однако тогда еще не могли подозревать, что сновидения являются плодом воображения. Когда речь шла лишь о таких движениях, которые мы производим сознательно, то говорили: *они — результат нашей воли, и думали, что этим все объяснено*. Но непроизвольные движения, какказалось, происходят в нас помимо нас; кому же приписать их, как не какому-то богу? И вот боги оказались как творцами иероглифов, так и виновниками сновидений. Нельзя было уже сомневаться в том, что во время сна они сообщают нам свою волю, пользуясь при этом тем же самым языком, который они установили для письменности. Таково происхождение *онейрокритии*, или искусства истолкования снов¹.

Нетрудно понять, что когда утверждалися предрассудок, будто боги являются виновниками всех наших непроизвольных движений, то люди нашли в себе достаточно поводов для страха и надежды. Достаточно было сделать какой-нибудь невольный жест, поставить одну ногу раньше другой, чихнуть и т. д., чтобы все это стало для них хорошим или дурным предзнаменованием².

¹ Варбуртон* (Warburton) приписывает этому искусству то же самое происхождение (*«Essai sur les hiéroglyphes»*, § 43).

² Этим, может быть, объясняется обычай приветствовать тех, кто чихает. Этим желают выразить им свое сочувствие хорошему предзнаменованию или умолить богов удалить бедствия, которыми угрожало дурное предзнаменование. Я где-то читал такое объяснение.

Среди иероглифических фигур имелись птицы, которые направляли свой полет в разные части света или которые казались поющими. Вначале это были знаки, которыми пользовались для обозначения таких естественных вещей, как перемены времен года, ветры и т. д. Но когда иероглифы стали священными вещами, то решили, что здесь скрывается какая-то тайна. Вероятно, в соответствии с этим предрассудком авгуры стали предсказывать будущее по полету и пению птиц.

Если боги всегда заняты тем, чтобы просвещать людей насчет будущего, то тем более они должны быть заинтересованы в этом в момент жертвоприношения. Было даже естественно думать, что они поражают жертву и чертят на внутренностях ее знаки своего гнева или благосклонности. Поэтому очень важно было наблюдать обстоятельства жертвоприношения и, в особенности, исследовать внутренности приносимых в жертву животных. Так возникло искусство гаруспексов*.

Хотя люди не сомневались ни в одном из этих способов узнавать будущее, но они были слишком любознательны, чтобы не чувствовать часто недостаточности их. Желали чего-то более точного, и тут на помощь пришли некоторые обстоятельства, давшие начало оракулам. Некоторые слова, невольно вырвавшиеся из уст лица, руководившего жертвоприношением, случайно оказались имеющими отношение к поводу, заставившему прибегнуть к богам; слова эти приняли за вдохновение свыше. Эта удача дала повод к ряду аналогичных выступлений; чем менее прорицатели были господами над своими движениями, тем более их прорицания казались исходящими от какого-то бога. Поэтому часто стали делать предсказания, лишь находясь в состоянии безумия. И вот начали строить храмы в местах, где земные испарения обладали свойством доводить людей до безумия. В других случаях пользовались иными средствами, чтобы вызвать такое иенормальное состояние. Наконец, народ, подпадая все более под власть суеверия, перестал обращать внимание на все эти предосторожности, и прорицания, произносимые в здравом уме, стали самым обыкновенным явлением¹.

¹ Оракулы могли быть обязаны своим происхождением в разных странах различным причинам. Приведу одну относящуюся к этому вопросу гипотезу, столь же естественную, сколь и философскую:

«На Парнасе была расщелина, откуда выходили испарения, заставлявшие скакать коз и кружившие людям голову. Могло случиться,

Теперь оставалось только заставить двигаться и говорить статуи богов. В этом отношении жрецы сумели при помощи мюненнических проделок удовлетворить суеверие народов: статуи стали давать предсказания¹.

Воображение, став на ложный путь, подвигается вперед быстро, ибо нет ничего более плодовитого, чем ложный принцип. Боги существуют повсюду, они распоряжаются всем; следовательно, нет ничего, что не могло бы служить для познания ожидающего нас будущего. Благодаря этому рассуждению все решительно вещи—как наиболее обычные, так и самые редкие—стали, в зависимости от обстоятельств, хорошими или дуриыми предзнаменованиями. Особенно пригодными для удовлетворения любопытства людей оказались предметы, винчающие почтение, ибо благодаря этому они некоторым образом связаны с нашей идеей божества. Так, например, под влиянием уважения к Гомеру* стали думать, что в его произведениях можно отыскать пророчества.

Взгляды философов со своей стороны содействовали укреплению некоторой части этих предрассудков. Согласно им, наша душа есть лишь часть мировой души. Заключенная в материю, она больше не причастна к божественности этой субстанции, от которой она была отделена. Но в сновидениях, в состояниях безумия и при всех бессознательных движениях ее связь с телом прекращается; она возвращается тогда в лоно божества, и будущее раскрывается перед ней.

Что кто-нибудь под влиянием этих испарений стал говорить, не зная, что он говорит, и сказал какую-нибудь истину. Тотчас же решили, что в этих испарениях имеется нечто божественное, что они содержат в себе знание будущего. К этой расщелине начали приближаться с почтением, и мало-помалу образовались известные церемонии. Таким образом возник, вероятно, дельфийский оракул. Так как он обязан был своим происхождением кружившим голову испарениям, то, прежде чем начать прорицать, Пифия должна была прятти в ненормальное состояние. В большинстве других оракулов не требовалось состояния безумия. Раз возник один оракул, то—как легко понять—должны были возникнуть тысячи их. Если боги прорицают в одном месте, то почему они не будут прорицать в другом? Народы, пораженные чудесным характером явления и занятые интересованные в пользе, которую они надеялись извлечь из него, только и желали возникновения оракулов повсюду, а затем все эти оракулы были окружены ореолом древности, до ставившим им все блага мира» («Histoire des oracles», dissertation I, c.11). Я лишь слегка касаюсь этой стороны искусства гадания, ибо Фонтенель в совершенстве исследовал все, относящееся к этому вопросу.

¹ Другие объясняют это явление тем, что предсказания давали сами демоны; но это объяснение носит сверхъестественный характер, и дело богословов более подробно разить его. Философ ограничивается естественными причинами, но если он обходит молчанием другие, то это не значит, что он их отвергает.

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

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

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

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

ГЛАВА VI

Четвертый пример

О происхождении и следствиях предрассудка насчет врожденных идей

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

Параграф первый

О происхождении предрассудка насчет врожденных идей

Люди, приступившие первыми к исследованию истины, могли отправляться лишь от грубых знаний, общих им с остальными людьми. Это были, выражаясь языком математиков, все их данные; отличиться они могли лишь искусством использования их. Не исследуя их тщательно, они довольствовались самыми неточными понятиями. Опыт не научил еще людей, как опасно плохое начало; это едва-едва начинают понимать и в наше время. Если философы желали объяснить какую-нибудь вещь, то они исследовали ее отношения к ходячим понятиям, они проводили какое-нибудь сравнение, хватались за какое-нибудь образное выражение и строили на этом свои системы. Так, например, заметив, что предметы отражаются в воде, они стали представлять душу как полированную поверхность, на которой начертаны изображения всех вещей, доступных нашему познанию.

Образ, отражаемый зеркалом, представляет в точности предмет. Поэтому не сомневались в том, что образы, находящиеся в нашей душе, всегда тоже сходны с внешними вещами. Отсюда сделали тот вывод, что можно с полной достоверностью судить о вещах по тому, как эти образы их представляют. Этим образам дали название *идей*, *понятий*, *архетипов* и разные другие, не столько научные, сколько способные обмануть самих их изобретателей и заставить думать, будто бы мы обладаем особыми знаниями в этом вопросе. Наконец, на них стали смотреть как на реальности, выражающие, так сказать, внешние вещи. Действительно, какие тут могли быть колебания? Разве принципиально это было неверно? Идеи просвещают дух, они более или менее обширны, их можно сравнивать друг с другом, их можно рассматривать с разных сторон, находить между ними различного рода отношения. Но разве ибытие может обладать таким множеством свойств?¹ Сколько теперь имеется поводов для превращения в реальность (*réaliser*) даже самых абстрактных понятий! Но откуда происходит это множество идей, которыми пользуется душа? Чтобы понять, что они происходят от чувств, надо было бы добраться до их начала, показать их образование и открыть, путем каких превращений даже самые чувственные идеи становятся как бы духовными. Но это предполагало такое глубокомысленное и проницатель-

¹ Потакому методу рассуждают по этому вопросу даже картезианцы*.

ность, на какие еще не были способны тогда люди. Даже в наше время сколько имеется философов, не могущих понять этой истины? Кроме того, имеются абстрактные идеи, столь далекие, кажется, от своего начала, что в то время невозможно было предположить то, что было доказано лишь в наши дни. Наконец, каким образом чувства могли бы увеличить достояние (*l'être*) души, если идеи являются, согласно принятому предположению, реальностями? Поэтому стали говорить,—как упорно говорят это еще и в наше время некоторые мыслители,—что идеи врождены, и на них стали смотреть, как на реальности, составляющие часть каждой духовной субстанции. Действительно, так как тогда не могли объяснить, каким образом они приобретаются, то естественно было думать, что мы всегда обладали ими. В этом не могло быть никаких сомнений, особенно когда обращали внимание на те идеи, которые, став известными нам в детском возрасте, не позволяют заметить момента, когда мы их приобрели в первый раз.

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

Чтобы убедиться в несостоятельности какого-нибудь взгляда, нет вовсе нужды всегда вдаваться в большие подробности; достаточно наблюдать, как люди пришли к нему. Тогда можно заметить, что вовсе нетрудно прослыть философом, ибо для этого часто достаточно придумать какое-нибудь сходство между духовными и телесными вещами. А если принять во внимание, что народы в своей речи исходят из

предположения этого сходства, то в самых распространенных предрассудках можно будет открыть источник многих философских систем.

Не следует думать, будто я порицаю людей за то, что в чувственных вещах они искали средства сообщать друг другу то, что происходит в их душах. Изобретение образного языка было необходимо для гражданской жизни, ибо здесь невозможно иметь другого языка. Он должен быть особенно употребителен среди ораторов и поэтов, у которых он становится источником художественных красот. Но совершенно неразумно, что философы приписывают ему какую-то особенную очевидность и что они думают познать при его помощи вещи, природа которых от нас наиболее скрыта. Несомненно, благодаря этому многие люди не в состоянии ничего понять в трудах философов.

После того как учение о врожденных идеях было воздвигнуто на столь прочной основе, оставалось лишь определить число их.

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

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

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

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

Локк оказал много чести учению о врожденных идеях количеством и солидностью своих возражений, ибо для опровержения столь пустой и фантастической теории не нужно было употреблять столько усилий¹.

Если бы я придумал некоторую теорию с целью доказать, что в мире имеются вещи, которых я не могу объяснить, то было бы правильнее, вместо того чтобы серьезно опровергать меня, посоветовать мне составить себе идеи о тех вещах, которые я желаю утверждать. Вот в точности то положение, в каком мы находимся по отношению ко всем абстрактным системам. Опровергать их можно лучше при помощи некоторых вопросов, чем длинными рассуждениями. Спросите у философа, что он понимает под таким-то или таким-то принципом. Если вы будете настойчивы, то вы вскоре откроете его слабое место, вы увидите, что его теория держится лишь на метафорах и отдаленных сравнениях, а тогда вам будет так же легко опровергнуть ее, как и напасть на нее.

П а р а г р а ф в т о р о й

О следствиях предрассудка насчет врожденных идей

Если некоторые философы отрицали у частных идей привилегию быть врожденными, то это потому, что легко заметить, посредством какого чувства они сообщаются душе. Над абстрактными понятиями трудно произвести то же самое на-

¹ Локк посвятил всю первую книгу своего «Опыта о человеческом разуме» борьбе с этим учением. Его соображения кажутся мне большей частью удачными, но, по-моему, он не выбрал кратчайшего пути, для того чтобы рассеять это заблуждение. Что касается меня лично, то я предпочел ограничиться указанием на происхождение его. Если бы я желал бороться с ним при помощи другого оружия, то мне пришлось бы брать его почти исключительно в труде Локка. Поэтому я предупреждаю читателя к самой книге этого философа*.

блуждение, и это помешало составить о них то же самое суждение. Всякий раз, когда придумывали какой-нибудь абстрактный термин, все думали, что сделано открытие новой рожденной идеи, т. е. идеи, которая, будучи начертана в нас неспособным обманывать существом, ясна, отчетлива и совершенно соответствует сущности вещей. Под влиянием этого предрассудка философы в своих попытках познать природу тем более надеялись на успех, чем более при этом они имели дело с далекими от чувств идеями. Они выставили бесконечное множество туманных определений и абстрактных принципов, и благодаря таким терминам, как *существо*, *субстанция*, *сущность*, *свойство* и т. д., они вообразили себе, что могут объяснить все на свете.

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

Их ослепление своим методом мешает им следовать этому совету и заставляет их пользоваться запутанной терминологией, благодаря которой они перестают понимать друг друга. Дело доходит до того, что они говорят об идеях, не зная, что это собственно такое. В вопросе об очевидности они не имеют никаких признаков, чтобы узнать ее. Что же касается правил или принципов, то они не знают, где они должны взять их. Таковы три порока их метода, которых они никак не могут избежнуть. И вот доказательство этого.

Согласно теории, утверждающей, что все наши знания происходят от чувств, нет ничего легче, чем составить себе точное понятие об идеях. Действительно, идеи — не что иное, как ощущения или части какого-нибудь ощущения, извлеченные из него, чтобы быть рассмотренными отдельно. Благодаря этому получается два рода идей: идеи чувственные и идеи абстрактные. Исходя, таким образом, из своих ощущений, мы исходим из чего-то определенного. Поэтому та же самая точность может быть придана всем понятиям, анализ которых хотят произвести. Но в теории врожденных

идей можно начать лишь с чего-то туманного и неопределенного. Следовательно, здесь невозможно определить точно, что следует понимать под идеей. Поэтому один знаменитый картезианец заявил попросту, что это слово из числа тех, которые столь ясны, что их нельзя объяснить при помощи других слов¹. И точно желая тотчас доказать своим собственным примером, что нет таких слов, которые могли бы раскрыть смысл его, он прибавляет к этому совершенно невразумительное объяснение². Декарт потратил много усилий для выяснения этого вопроса, но нет ничего более запутанного, а иногда даже более нелепого, чем то, что он придумал. Что касается Мальбранша, то известно, какие фантастические предположения он высказал по этому вопросу*.

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

Те же самые причины, которые препятствуют удостовериться в очевидности, не дают философам возможности составить себе правил, сколько-нибудь полезных на практике. Действительно, рассуждения состоят из предложений, предложения—из слов, а слова—это знаки наших идей. Таким образом, идеи—вот основа всего искусства рассуждать, и до тех пор, пока не объяснят всего, относящегося к ним, все придуманные логиками правила для составления предложений, силлогизмов и рассуждений не будут иметь никакой цены.

¹ «Art de penser», p. 7.

² «Я даю это название, — говорит он (ч. I), — не образам, рисующимся в фантазии, но всему тому, что находится в нашей душе, когда мы можем сказать поистине, что мы представляем себе какую-нибудь вещь, как бы мы ее ни представили себе». См. также то, что он говорит в том же самом месте, когда, сравнивая истину со светом, он утверждает, что ее узнают по окружающей ее ясности. См. также (ч. I, гл. IV), как неопределены признаки, по которым, согласно его взглядам, можно узнать очевидность.

Я мог бы привести множество примеров этого, но ограничусь рассмотрением того принципа, который считается первым из всех. Он дан Декартом. Я не знаю другого принципа, который был бы так общепринят, и действительно он очень соблазнителен. Вот в чем он заключается:

Можно утверждать как истину все то, что заключается в ясной и отчетливой идее какой-нибудь вещи.

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

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

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

Философы, допускающие существование пустоты, исходят из принципа Декарта. Мы обладаем, говорят они, идеей делимого, подвижного и непропоницаемого протяжения; мы обладаем также идеей неделимого, неподвижного и пропоницаемого протяжения. Но в этих идеях ясно и отчетливо заключено, что одна не есть другая; следовательно, мы можем утверждать, что вне нас существуют два совершенно различных протяжения, из которых одно есть пустота, а другое—некоторое свойство тела.

Хотя не очень трудно опровергнуть это рассуждение, но я не думаю, чтобы картезианцы на него ответили до сих пор, дельным образом, ни даже, чтобы они могли сделать это. Лица, несколько знакомые с философской и особенно метафизической литературой, легко заметят, сколько химер породил этот принцип.

Правда, когда Декарт пользуется им в первый раз, то он придает ему всю желательную ясность, ибо он применяет его к одному частному случаю, в котором не может оставаться неизвестным, что такое ясная и отчетливая идея. Этот философ, усомнившись сперва во всем, признает затем в качестве первой истины, что существует некоторая мыслящая вещь. Исследуя, в силу какого мотива он признает это положение, он находит в себе ясное и отчетливое восприятие своего существования и своего мышления, и он умозаключает отсюда, что он может установить в качестве общего правила, что все, что он воспринимает ясно и отчетливо, — истина.

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

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

В заключение мы можем сказать, что философы, исходя из допущения существования врожденных идей, избрали плохое начало для возможности приобретения истинных знаний. Их принципы, примененные к неопределенным выражениям, способны породить лишь пеленые взгляды, которые может защитить от ударов критики лишь темнота, их окружающая.

ГЛАВА VII

Пятый пример

Взятый у Мальбраниша

Из предыдущего изложения можно сделать тот вывод, что для построения какой-нибудь системы достаточно одного

слова, туманное значение которого допускает всяческие толкования. Если же имеется несколько таких слов, то система от этого становится лишь более обширной и более достойной тех философов, которые не допускают, чтобы существовало что-нибудь недоступное их уму. Фундамент подобных систем мало надежен, но сама система от этого только становится более смелой, более необычайной, а потому и более способной привиться воображению.

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

«Не будучи материальным и протяженным,—говорит этот философ¹, —дух человека есть, без сомнения, простая, неделимая, не состоящая из частей субстанция. Тем не менее в нем обыкновенно различают две способности, именно: *разум* и *волю*. Необходимо сначала рассмотреть их, так как, кажется, существующие понятия об этих двух способностях, или идеи их, не отличаются ни достаточной ясностью, ни отчетливостью».

Если картезианцы умеют замечать неточность идей других мыслителей, то все-таки они, кажется, сами неспособны составить себе точные идеи. Мальбранш может служить доказательством этого.

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

Более понятными, (*plus familières*)—это верно. Что касается большей отчетливости, то дальнейшее покажет, что Мальбранш ошибается. Таким образом, он не заметил самого существенного пункта. У философии имеется слишком много понятий, которые только поняты, ибо трудно приучить к точным идеям людей, привыкших пользоваться словами, не стараясь определить смысл их иначе, как

¹ «Разыскание истины», кн. I, гл. I*.

путем нескольких, довольно неподходящих сравнений. Поэтому предрассудки нигде не пускают таких глубоких корней, как в голове философов.

«Нужно только помнить, что это сопоставление духа и материи не вполне правильно и что если они и сравниваются, то лишь с целью обратить внимание читателя и сделать более наглядным то, что мы хотим сказать».

Как! В тот самый момент, когда Мальбранш замечает, что эти идеи ни достаточно ясны, ни достаточно отчетливы, и когда он ставит себе задачу сделать их точными, он прибегает к средству, которое, по собственному его признанию, вместо того чтобы дать правильное понятие о том, что он хочет сказать, делает его только более наглядным! Сравнения не дают идей вещей: они пригодны лишь для того, чтобы сделать для нас знакомыми те идеи, которыми мы обладаем.

Но довольно обычно явление, что люди принимают за точные понятия просто привычные, знакомые им понятия, и Мальбранш сам стал жертвой этого. Действительно, он обещает дать ясные и отчетливые идеи, а вместо этого он старается только сделать для нас знакомыми те неопределенные идеи, которые он составил себе о разуме и воле. Закончив свое сравнение духа с материей, он начинает думать, будто выполнил свое обещание, и отныне он станет пользоваться словами *воля* и *разум* с такой уверенностью, как если бы он вполне выяснил все, относящееся к природе этих способностей. Мы видим, таким образом, что этот философ страдает тем же самым недостатком, в котором я упрекаю вообще всех творцов абстрактных систем. Он хочет составить себе идею некоторой вещи на основании идеи другой вещи совершенно отличной природы. Это один из тех приемов, которые, как я выше сказал¹, способствуют плодовитости этого рода систем.

«Материя, или протяженность, обладает двумя свойствами, или способностями. Первое свойство—принимать различную фигуру, второе свойство—быть движимой. Точно так же и дух человеческий заключает в себе две способности. Одна—разум, способность воспринимать разные идеи, т. е. представлять вещи; другая—воля, способность воспринимать различные наклонности или хотеть различные вещи».

Содержит ли этот отрывок действительно ясные и отчетливые идеи? Можно ли понять что-нибудь, когда представляют себе способность души воспринимать различные идеи

¹ Гл. II.

и различные наклонности наподобие способности материи принимать различные фигуры и различные движения? Но дальнейшее кажется мне еще более непонятным. Мальбраниши пытается сначала объяснить отношения, которые он замечает между способностью воспринимать различные идеи и способностью принимать различные фигуры.

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

Точно так же можно сказать, что и в душе различаются два рода перцепций идей. Одни называются чистыми перцепциями; они, так сказать, внешни по отношению к душе, не входят в нее и не изменяют ее заметно. Вторые, которые называются чувствовательными, более или менее глубоко входят в душу. Таковы: удовольствие и скорбь, свет и цвета, вкус, запахи и т. д. Впоследствии мы покажем, что чувствования суть не что иное, как состояния духа, и вот почему я буду называть их *модификациями духа*.

В первых изданиях «Разыскания истины» отношение между идеями и фигурами изложено иначе. Различив два рода фигур—один внутренний и принадлежащий всем небольшим частям, из которых состоит какое-нибудь тело, а другой внешний,—Мальбраниши указывает, что идеи души бывают двух родов. Первые представляют нечто вне нас, как, например, квадрат, дом и т. д.; вторые представляют то, что происходит в нас, как, например, наши ощущения, страдание, удовольствие¹.

Несомненно, Мальбраниши почувствовал впоследствии некоторое беспокойство, опасаясь, что он не дал достаточно точных идей. Действительно, какая существует связь между внешней фигурой тела и идеей, представляющей то, что находится вне нас? Между внутренними фигурами, свойственными небольшим частям тела, и идеями, представляющими то, что происходит в нас самих? Поэтому он решил, что лучше выразить эту связь, рассматривая идеи как нечто, так ска-

¹ Он выражается так еще в IV издании.

зать, поверхностное для души, а ощущения как нечто, проникающее в нее глубже. Но что такое в действительности идеи и ощущения, если их изображают таким образом?

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

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

Таким образом, дух не образует сам никаких идей, они входят в него вполне готовыми. Вот к каким следствиям приходят, когда рассуждают, руководствуясь лишь сравнениями. Но если обратиться к опыту, то легко убедиться, что разум пассивен лишь по отношению к идеям, получающимся непосредственно от чувств, а что все прочие идеи являются его делом. Мне думается, что я сумел доказать это в другом месте¹.

«Другое соответствие между пассивной способностью души и материей состоит в том, что как материя не изменяется существенно от изменения ее фигуры... так и дух не изменяется существенно от того, что идеи в нем различны»...

Это, несомненно, потому, что он изменяется только на поверхности. Но значит ли это, что дух Мальбранша, просвещенный всем тем, что он вложил в разыскание истины, остался почти тем же самым, чем он был раньше?

«Далее, как материя существенно изменяется, когда она теряет конфигурацию, свойственную частицам воска, чтобы принять конфигурацию частиц огня и дыма, когда воск превращается в огонь и дым,—так можно сказать, что и душа существенно изменяется, когда переменяет свои модифика-

¹ «Опыт о происхождении человеческих знаний».

ции, и страдает от боли, после того как чувствовала удовольствие».

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

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

В последних изданиях он прибавил к этому:

«Но не нужно думать, что это сравнение вполне точно»...

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

«Общая причина всех движений, какие существуют в материи, есть творец природы; он же есть общая причина всех природных наклонностей, какие существуют в духах; как все движения совершаются по прямой линии, если они не встречают каких-либо особых посторонних причин, которые определяют их и своим противодействием изменяют их в линии кривые,—так и все наклонности, данные нам богом, хороши (прямы) и не могут иметь иной цели, кроме обладания благом и истиной, если бы не было посторонней причины, направляющей природное течение к дурным целям».

Как поступил бы Мальбранш, если бы образное выражение *des inclinations droites* (*прямые наклонности*)* не было французским? Его сравнение, несомненно, утратило бы значительную часть своей ценности: движение тел по прямой линии является, конечно, очень наглядным и ясным образом прямых (хороших) наклонностей духов. Поэтому наш философ заменяет, очевидно, для большей точности, слово *наклонность* словом *движение*.

«Есть весьма большое различие между стремлением или движением, производимым творцом природы в материи, и стремлением или движением ко благу вообще, которое тот же

творец непрестанно сообщает духу. Материя вполне недеятельна; она не обладает силою, которая могла бы остановить ее движение, определить его и направить его в ту, а не другую сторону. Ее движение, как только что было сказано, всегда совершается по прямой линии, и если что-либо препятствует ему продолжаться таким образом, оно описывает кривую, наивозможно большую, а следовательно, наиболее приближающуюся к прямой линии; ибо ее движение сообщает ей бог, и он управляет определением (направлением) его. Не то с волей. Можно сказать в известном смысле, что она деятельна и что она в себе самой имеет силу определять различным образом наклонность или стремление, данное ей богом; ибо, хотя она не может подавить этого стремления, зато она может в известном смысле направить его в ту сторону, в какую захочет, и вызвать таким образом всю греховность, какую мы видим в ее наклонностях, и все бедствия, которые являются неизбежными и верными последствиями греха».

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

Если пользоваться сравнениями, употребляемыми Мальбраншем, то невозможно объяснить, почему душа обладает скорее, чем материя, способностью определять стремление, сообщенное ей богом. Напрасно апеллирует Мальбранши к внутреннему чувству и к вере¹, чтобы убедиться в этом. Чем больше он сумеет доказать, таким образом, что мы являемся господами наших определений, тем более он покажет, что его принципы ошибочны, раз вместо объяснения вещи они приводят к нелепостям. Присмотримся же к объяснениям, даваемым этим философом.

Когда душа определяет движение, получаемое ею от бога, то это не значит, по его словам, что она делает что-нибудь; это значит, что она останавливается, отдыхает и не

¹ Пояснение I.

следует всему стремлению этого движения. В ней имеется некоторый акт, но акт совершенно особенной природы. «Это— имманентный акт, не производящий ничего физического в нашей субстанции; акт, не требующий в этом случае даже от истинной причины какого-нибудь физического действия в нас, ни новых идей и ощущений,—одним словом акт, не делающий ничего и не заставляющий ничего делать общую причину, поскольку она общая»¹.

Кто бы подумал, что существуют акты, заключающиеся в том, чтобы отдыхать, ничего не делать? Но, спрашивается, когда душа занята своим неделанием, когда она действует, ничего не делая, то уменьшается ли движение, сообщаемое ей богом? Нисколько; бог всегда направляет ее к себе с одинаковой силой; и это приводит к открытию чудесного различия между движением души и движением материи. *Движение души не прекращается даже во время отдыха, при обладании благом, подобно тому как движение тела прекращается во время отдыха*².

«Призываюсь,—прибавляет Мальбранш,—что мы не обладаем лепой идеей, ни даже внутренним чувством этого равенства естественного стремления или движения к благу». Мальбранш должен очень верить в свои принципы, если он способен утверждать вещь, о которой, по собственному признанию, он не имеет никакой идеи и которой он даже не сознает. Но все составители абстрактных систем таковы.

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

Движение—как оно присуще материи—есть не что иное, но нашему мнению, как переход тела из одного места в другое. Может ли Мальбранш определить таким же самым образом движение, приписываемое им душе? Разумеется, нет; но тогда какую же идею об этом может он дать?³ Душа чувствует потребности своего тела, она чувствует движение, направляющее ее к предметам, необходимым для ее сохранения. Благодаря этому движение тела не происходит без ощущения души.

¹ Пояснение I.

² Пояснение I.

³ Он никогда не определяет тога, что он понимает под движением души.

Вот почему их смешали в одном и том же термине; но слово это не дает нам никаких знаний о природе этого ощущения.

Для перехода к различным наклонностям, к воле и свободе Мальбранш устанавливает следующие принципы¹.

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

Это движение к благу вообще есть, согласно Мальбраншу, принцип всех наших наклонностей, всех наших страстей и всякой нашей любви². Чтобы понять его, достаточно представить себе, что душа определяет его, направляет к отдельным предметам; отсюда наш философ выводит свои идеи о воле и свободе. «Поэтому словом *воля*, — говорит он³, — я хочу обозначить здесь *влечение или природное стремление, влекущее нас к неопределенному благу, ко благу вообще*; а под словом *свобода* я понимаю не что иное, как силу, *какою обладает дух*, чтобы обратить это стремление на предметы, *нам нравящиеся*, и сделать так, что *наши природные наклонности будут определены каким-нибудь отдельным предметом*, наклонности, бывшие сначала смутными и неопределенными влечениями ко благу вообще, или всеобщему, т. е. к Богу, который один есть общее благо, потому что он один заключает в себе все блага».

¹ Кн. IV, гл. I.

² Кн. IV, гл. I.

³ Кн. VI, гл. I.

Во-первых, разумно ли под тем предлогом, что бог заключает в себе все блага,—смешивать его с чем-то столь туманным, столь неопределенным и столь абстрактным, как благо вообще?

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

Такова система, которую создал себе Мальбранш для объяснения природы разума и воли. Вся она покоятся, собственно, на следующем принципе: *идеи и наклонности относятся к душе так, как фигуры и движения относятся к материи*. Этим принципом он обязан сравнению, проводимому им между двумя совершенно различными субстанциями. Неудивительно поэтому, что ему не удалось составить себе точных идей. Эти понятия играют важную роль во многих местах его произведений, но было бы слишком долго следить за всеми выводами из них. Чтобы наглядно показать, к чему они могут привести, я ограничусь тем, что выведу из них, как из принципов, одно явно ложное положение, дав, однако, математическое доказательство его, как это делают метафизики.

ТЕОРЕМА,

или положение, требующее доказательства

Любовь и ненависть—одно и то же.

Первое определение

Любовь есть движение, влекущее нас к некоторому предмету.

Второе определение

Ненависть есть движение, удаляющее нас от некоторого предмета.

Первая аксиома

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

Вторая аксиома

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

Доказательство теоремы

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

Мальбраниш сам говорит¹, что *движение ненависти одинаково с движением любви*, но, прибавляет он, *чувство ненависти совершенно отлично от чувства любви...* *Движение есть действия воли; чувства есть модификации духа.* Таким образом, любовь и ненависть оказываются, как действия воли, одной и той же вещью, т. е. они—одна и та же вещь, собственно, потому, что их всегда рассматривают как действия воли. Значит, можно было бы любить и ненавидеть независимо от того чувства, которое модифицирует дух, и если Мальбраниш признал некоторое различие между чувствами, соответствующими обеим этим страстям, то это потому, что он был принужден к этому своим собственным опытом, ясно показавшим ему, что, когда он ненавидел, он не делал того же самого, что он делал, когда он любил.

¹ Кн. V, гл. III:

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

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

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

Обыкновенно Мальбранша сравнивают с Локком, без сомнения потому, что оба они писали о человеческом разуме. В остальных отношениях трудно найти менее похожих друг на друга людей. Локк не обладал ни проницательностью Мальбранша, ни его методическим умом, ни его литературным талантом; зато он не имел его недостатков. Он вскрыл происхождение наших знаний, но он не изложил достаточно подробно и ясно их дальнейшего развития. Он находится на пути истины, как человек, вынужденный первым прокладывать себе дорогу. Он встречает на своем пути препятствия и не всегда преодолевает их. Он оборачивается назад, он шатается, он падает и делает много усилий, чтобы продолжать свой путь. Прокладываемая им дорога часто так крута, что столь же трудно итти навстречу истине по его следам, как не заблудиться по следам Мальбранша. Он рассуждает очень правильно; часто он делает даже по поводу самых обыденных вещей очень тонкие замечания; но, по-моему, он не справляется столь же удачно с трудными

проблемами. Не столько человек блестящего ума, сколько философ, он более поучителен в своем «Опыте о человеческом разуме», чем Мальбранш в «Разыскании истины».

ГЛАВА VIII

Шестой пример

О монадах

Лейбниц изложил свою систему очень сжатым образом. Чтобы получить ключ к ней, приходится искать в целом ряде его сочинений, не сказал ли он нечаянно чего-нибудь такого, что способно пролить свет на нее. Иногда он как будто умышленно выражается темно и, боясь задеть общепринятые взгляды, пользуется ходячей терминологией, заставляющей понимать его павоворот. Возможно также, что, разрабатывая различные части своей системы в разное время, он вынужден был изменять свое изложение параллельно тому, как он развивал свои идеи. Так, например, согласно ему, полнота (*le plein*) не должна обладать большей реальностью, чем пустота; это—лишь явление, видимость; однако, судя по его изложению этого вопроса, легко подумать, что он принимает ее, вразрез со своими принципами, за нечто реальное.

Что касается Вольфа, самого знаменитого из учеников Лейбница, то, во-первых, он не во всем последовал за своим учителем, во-вторых, он пользуется методом столь абстрактным, требующим столь пространного изложения, что нужно испытывать очень большой интерес к системе монад, чтобы иметь мужество познакомиться с ней по его трудам¹. Что касается меня, то, собираясь изложить ее со всей ясностью, какую только позволяет проблема, не всегда допускающая ее, то я попытаюсь показать, в результате какой цепи идей система эта, по-моему, возникла в голове Лейбница. Для большей краткости я заставлю говорить этого философа, но я заставлю его говорить лишь то, что он сказал или что он сказал бы, если бы он сам взялся изложить без обиняков и во всем ее объеме свою систему. Вот содержание первой части этой главы; во второй я буду критиковать Лейбница.

¹ Я имею в виду лишь те сочинения его, которые написаны по-латыни, ибо они одни известны мне.

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

Изложение системы монад

Параграф I

О существовании монад

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

Действительно, все существующее или едино, или представляет совокупность единиц. Значит, то, что едино, не есть, в свою очередь, совокупность, иначе существовали бы совокупности единиц, хотя не было бы единиц, а это—явное противоречие. Но единство в собственном смысле слова, т. е. единство не представляющее совокупности, не может быть присуще сложной вещи, т. е. вещи, представляющей совокупность. Следовательно, существуют вещи, которые просты, едини; на этом основании я буду называть их монадами.

В течение некоторого времени я был сторонником учения об атомах, по итогам которого я понял, что в них невозможно найти принцип истинного единства. Действительно, непреодолимое сцепление их частей, лежащих друг вне друга, не уничтожает их различия. Я понял тогда, что существуют только формальные атомы, т. е. реальные и абсолютно лишенные частей единицы, могущие быть принципами сложности вещей.

Так как монады просты, то они не имеют частей; не имея частей, они лишены протяжения; будучи лишены протяжения, они не имеют фигуры, не могут занимать пространства или быть в каком-нибудь месте; не занимая пространства, они не могут двигаться.

Вещи, реально протяженные, могут быть различаемы между собой по различию занимаемого ими места. Иное дело монады. Чтобы их можно было различать между собой, они должны обладать совершенно различными свойствами. Если бы две монады были одинаковы во всем, то они были бы двумя по предположению, составляя в действительности лишь одну монаду.

Протяжение, фигура, место, движение, не будучи свойственны ни одной монаде в частности, не могут быть свой-

ственны также собранию монад. Совокупность непротяженных вещей не может составить протяжения. То же самое приходится сказать о месте, фигуре, движении. Таким образом, вселенная, или совокупность всех монад, не занимает пространства, более реального, чем одна какая-нибудь простая вещь, и в этой совокупности нет, собственно говоря, ни протяжения, ни фигуры, ни движения, нет, одним словом, ничего того, что обыкновенно понимают под телом. Следовательно, эти вещи не надо рассматривать как реальности; это — лишь явления, видимости, подобно цветам и звукам. Я должен сказать это заранее, чтобы предупредить недоразумения, которые могло бы вызвать мое изложение, когда я вынужден буду употреблять слова: протяжение, фигура, движение, тело.

Параграф II

О протяжении и движении

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

Мы сознаем себя, и мы обладаем перцепциями (восприятиями), дающими нам видимость различных вещей, которые мы отличаем от себя и друг от друга. Но наши перцепции могут заставить нас отличать вещи таким образом лишь постольку, поскольку они представляют их нам находящимися вне нас и друг вне друга; и когда они показывают их нам в таком виде, то нам тотчас же начинает казаться, что мы видим протяжение. Таким образом, это явление не предполагает вовсе, что существуют вещи, находящиеся реально друг вне друга и реально протяженные. Оно предполагает только, что мы обладаем перцепциями, представляющими нам множество разделенных вещей.

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

Наши перцепции, представляя нам вещи друг вне друга, могут либо представлять их постоянно в одном и том же

порядке, либо могут изменять этот порядок. Таким образом, вещь, казавшаяся нам находящейся непосредственно вне другой вещи, покажется затем отделенной от нее второй вещью, потом третьей и т. д. В первом случае имеет место явление покоя, во втором—явление движения.

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

Явления представляют нам сложные вещи или некоторые целые, части которых находятся между собою в отношениях более непосредственных, чем их отношения ко всякой другой вещи. Значит, простые существа комбинируются между собой так, что некоторые из них, имеющие между собою непосредственное отношение, образуют нечто аналогичное сложным вещам. Это я называю совокупностями или агрегатами монад.

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

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

Таким образом, в реальности вещей протяжение есть не что иное, как порядок, который существует между монадами и агрегатами и благодаря которому наши перцепции представляют их нам находящимися друг вне друга¹. Покой есть

¹ Именно это имеет в виду Лейбниц, говоря, что протяжение есть не что иное, как порядок сосуществования.

этот порядок, сохраняющийся без изменения; движение есть происходящее в нем изменение.

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

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

Параграф III

О пространстве и телах

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

Так как тела, как нам кажется, движутся в протяжении, которое мы считаем неподвижным, то мы представляем себе

это протяжение проницаемым. Таким образом, пространство заключает в себе идею проницаемости вместе с идеей неподвижности; оно кажется принимающим тела, и благодаря этому оно становится местом каждого из них.

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

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

Таким образом, тело и пространство представляют, собственно говоря, лишь протяжение, т. е. агрегаты простых существ, рассматриваемых друг вне друга. Если брать протяжение, как неподвижное и проницаемое, то это—пространство; если же брать его, как подвижное и непроницаемое, то это—тело.

Таким образом, тело не есть вовсе протяженная субстанция, состоящая до бесконечности из всегда протяженных субстанций. Собственно говоря, не существует даже других субстанций, кроме простых существ, и тело есть не что иное, как агрегат, совокупность субстанций. Называя тело субстанцией, я просто сообразуюсь с обычным словоупотреблением: не следует этот термин принимать в строгом смысле.

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

Так как тела суть лишь агрегаты монад, то они обладают различной сущностью в зависимости от простых существ,

из которых они составлены, и их комбинаций. Но все монады отличаются по существу друг от друга; следовательно, нет двух вполне одинаковых тел. В дальнейшем мы увидим, что все тела организованы, что нет тела, не обладающего господствующей монадой, которой подчинены все прочие монады, что, наконец, в теле не происходит ничего, что не находилось бы в гармонии с тем, что происходит с господствующей монадой, и наоборот.

Параграф IV

О том, что каждая монада обладает перцепциями и силой производящей их

Я предположил наличие отношений между монадами, потому что действительно несколько вещей не могут существовать, не имея отношений между собой. Кроме того, отношения существуют между телами, значит, они должны существовать между монадами. Действительно, так как тела представляют лишь агрегаты, то основание их свойств должно заключаться в простых существах, из которых они составлены. Одним словом, надо представить себе, что между монадами существуют отношения и изменения отношений, как они существуют между явлениями, и что с той и другой стороны все совершается соответственным образом.

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

Монады суть простые субстанции. Поэтому понятие о нашей душе может служить моделью для идеи, которую мы хотим составить себе о них. Достаточно нам представить себе в каждой монаде нечто аналогичное ощущению и тому, что мы называем вообще перцепцией. Вот что будет в ней положительного; она станет испытывать изменения, когда она будет иметь различные перцепции.

Но каков принцип этих перцепций? С одной стороны, нельзя представить себе, чтобы монада могла изменяться, испытывать внутри своей субстанции какие-нибудь изменения от действия другой вещи. Действительно, так как она проста, то ничто не может выйти из ее субстанции, чтобы

действовать наружу, и ничто не может войти в нее, чтобы заставить ее испытывать постороннее действие. Таким образом, монады не действуют друг на друга, между ними нет ни действия, ни испытывания действия (*passion*), и, следовательно, происходящие с ними изменения не могут иметь своим источником нечто, находящееся вне них.

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

Хотя понятие силы относится к области метафизики, тем не менее оно вполне понятно. Действительно, каждый может заметить в себе самом непрерывное усилие, всякий раз когда он хочет действовать. Если, например, я хочу писать и кто-нибудь удерживает мою руку, то я непрерывно делаю усилие, и это усилие производит действие, лишь только вернут моей руке свободу. Таким образом, пока длится усилие, я продолжаю писать, а лишь только оно прекратится, я перестаю писать. Следовательно, сила заключается в непрерывном усилии, направленном на то, чтобы действовать.

Таким образом, когда я говорю о силе монад, то я имею в виду, что в них имеется некоторое усилие, некоторое непрерывное стремление к действию, т. е. к тому, чтобы произвести в них изменение, произведя новую перцепцию. Действительно, так как изменения состояния представляют собой лишь перцепции, то сила, стремящаяся изменить состояние, стремится лишь произвести новые перцепции¹.

Но так как каждое простое существо едино, то его сила тоже едина. Поэтому она не встречает ничего, сопротивляющегося усилию, которое она непрерывно делает, чтобы дей-

¹ Эту силу, это стремление к действию Лейбниц называет также *аппетицией* (*appetit*).

ствовать. Следовательно, она должна непрерывно производить новые изменения. Значит, состояние монад непрерывно изменяется, и, значит, они непрерывно испытывают новые перцепции.

Параграф V

О предустановленной гармонии

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

Однако ничто не мешает тому, чтобы ряды изменений имели отношения между собою и комбинировались друг с другом, стремясь к общей цели, в таком же самом порядке, как если бы существа реально действовали друг на друга. Если принять это, то можно представить себе между всеми частями вселенной некоторую гармонию, составляющую всю связь их.

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

Один только бог есть причина этой гармонии, ибо он предустановил ее. Этого не следует понимать так, будто он сам определил изменения одной какой-нибудь из этих

днух субстанций, чтобы согласовать их с тем, что должно происходить в другой. Но он учел то, что должно было случиться с каждой возможной субстанцией благодаря присущей ей силе, и он соединил между собою те из них, где должно было встретиться это согласие. Предположите искусшого механика, который, предвидя все то, что вы завтра прикажете своему лакею, изготовит автомат, выполняющий аккуратно все ваши приказания. То же самое происходит, согласно теории предустановленной гармонии. Когда бог выбирает тело для души, то тело благодаря своему устройству выполняет в точности приказания последней. Когда душа избирается для тела, то она, в свою очередь, кажется повинующейся, хотя в действительности она испытывает лишь изменения, производимые в ней присущей ей силой.

Можно вообразить себе гармонию всей вселенной, если представить себе между всеми ее частями то самое соответствие, которое наблюдается между моим телом и моей душой. Но чтобы сделать это более наглядным, примем вместе с картезианцами учение о заполненности пространства. Согласно этой гипотезе, малейшее движение должно передаваться на любом расстоянии; и действие какого-нибудь тела на один из наших органов не может ограничиться тем, чтобы быть только впечатлением от этого тела, оно должно быть также впечатлением от всех тел вселенной. Благодаря этому все части мира существуют вместе и следуют друг за другом таким образом, что модификации каждого тела определяются всем миром; иначе говоря, всякое тело обладает известной фигурой, известным количеством движения лишь потому, что для этого имеется достаточное основание в актуальном, наличном состоянии вселенной. Без этого рассматриваемое тело не было бы связано с другими телами; оно не было бы частью этого мира.

Но явление заполненности пространства вполне аналогично реальности вещей, являясь как бы образом его. Таким образом, все связано в реальности, подобно тому как все кажется связанным в заполненном пространстве.

Но следует помнить, что эта связь не предполагает реальной зависимости между субстанциями; она предполагает ее лишь идеальным образом, и только в популярном смысле и придерживаясь видимости, можно сказать, что они зависят друг от друга. Так, вместе с народом говорят: *солнце встает, солнце ложится*, хотя думают вместе с Коперником, что в действительности вращается земля.

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

Если, сидя в концертном зале, вы станете рассматривать звуки, как находящиеся в воздухе и существующие независимо друг от друга, то вы не найдете связи между ними. Рассмотрите их затем в их отношении к вашему органу слуха, и тотчас вы увидите, как они связываются между собою и образуют некоторые гармонические целые. То же самое можно сказать о всех явлениях вселенной.

Параграф VI

O природе существ

Силу, присущую какому-нибудь простому существу, я называю природой этого существа. Таким образом, все изменения, происходящие с каким-нибудь существом, являются результатом его природы. Подобно тому как из агрегата нескольких монад возникает явление тела, так из комбинированных сил этих самых монад вытекает другое явление—явление движущей силы. Значит, эта сила есть природа тела, т. е. она есть принцип всех изменений, происходящих в явлении движущегося и непроницаемого протяжения.

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

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

Таким образом, чтобы сделать понятие тела полным, следует прибавить к идеям протяжения, подвижности и непроницаемости еще идеи движущей силы и силы инерции. Значит, тело есть агрегат простых тел, производящих благодаря своему взаимному порядку явления протяжения, подвижности, непроницаемости, движущей силы и силы инерции.

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

Наконец, если мы станем рассматривать совокупность всех движущих сил, то мы получим всеобщую природу, т. е. принцип всех явлений вселенной.

Теория картезианцев недостаточно философская. Вместо того чтобы объяснять вещи естественными причинами, они прибегают каждой манути к *deus ex machina*, и каждое действие появляется у них как бы чудом. Здесь же бог ограничивается созданием и сохранением простых существ, предоставив все остальное природе. Природа есть принцип всего в каждой монаде, в каждом теле, во всей вселенной. Она — словно рабочий, работающий над материалом, который он находит перед собой готовым. Бог непрерывно сообщает актуальность простым существам, а природа непрерывно производит протяжение, движение и другие явления.

Параграф VII

Каким образом каждая монада представляет собой вселенную

Актуальное состояние какой-нибудь монады соотносительно с актуальным состоянием всех прочих монад. Именно это поддерживает гармонию всей вселенной. Значит, каждое состояние какой-нибудь монады выражает и представляет отношения, существующие между ней и остальными монадами; и так как она непрерывно изменяется, то она непрерывно переходит через новые репрезентативные состояния. Но перцепции, следующие друг за другом в какой-нибудь монаде, и различные состояния, через которые она проходит, являются одной и той же вещью. Значит, каждая перцепция репрезентативна, и так как она есть результат силы монады, то ее нельзя лучше определить, как сказав, что она есть акт, посредством которого некоторая субстанция представляет свою нечто.

Но так как все связано между собою, то нет оснований ограничивать это представление. Значит, оно охватывает все, оно стремится к бесконечности, и, таким образом, каждая перцепция представляет актуальное состояние всей вселенной, а так как это состояние связано с прошлым, следствием которого оно является, и с будущим, которым оно *чревато*¹.

¹ *Настоящее чревато будущим.* Выражение Лейбница.

то та же самая перцепция представляет прошлое, настоящее и будущее. Следовательно, можно было бы составить себе самое точное и подробное представление о вселенной, если бы знать в совершенстве актуальное состояние одной какой-нибудь монады¹.

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

Это должно быть так в силу принципа достаточного основания. Действительно, если бы представление переходило от одного тела к другому, которое не имело бы с первым теснейшей связи, то имелся бы своего рода скачок, объяснить который нельзя было бы. Отсюда следует заключить, что в каждой части материи имеется бесконечное множество тел, друг друга меньше, тел, которые убывают путем бесконечно малых различий вплоть до того тела, которое непосредственнейшим образом связано с простым существом. Это — единственнейшая гипотеза, где не имеют места внезапные переходы. Таким образом, монада не может представлять вселенной, не будучи связана с каким-нибудь бесконечно малым телом. И так как природе каждой монады свойственно представлять всегда вселенную, то ей также свойственно не быть никогда отделенной от своего тела.

Параграф VIII

О различных видах перцепций и каким образом каждая из них заключает в себе бесконечное множество других перцепций

Могут спросить, каким образом субстанция может обладать перцепциями, т. е. действовать и производить в себе изменения, представляющие ей нечто, не обладая ни созна-

¹ Это заставило Лейбница сказать, что каждая субстанция, каждая монада есть живое зеркало, концентрация вселенной.

нием своих перцепций, ни сознанием того, что она себе представляет. Это, отвечу я, объясняется тем, что ее перцепции совершенно смутны. Сообщите некоторым из них ясность, и тотчас же она начнет сознавать их; сообщите ясность некоторым другим перцепциям, и сознание ее еще более расширится, и так все больше и больше по мере того, чем большему числу их будет сообщаться ясность.

Когда, например, я слышу морской шум, то я слышу также шум каждой отдельной волны. Но совокупный шум есть ясная перцепция, которую я сознаю, а шум такой-то или такой-то отдельной волны есть смутная перцепция, тонущая в совокупной перцепции. Я не могу отличить ее от последней, и я не сознаю ее.

Если бы шум одной волны был слышен в отдельности, то перцепция его не сливалась бы ни с какой другой, она была бы ясной, и я сознавал бы ее. Но шум этой волны сам состоит из шума, производимого каждой частицей воды; таким образом, и здесь мы имеем перцепцию, вытекающую из множества других, которых я не сознаю. Если разложить, таким образом, все наши перцепции, то не найдется ни одной, которая не разложилась бы на ряд других, сливающихся в одну единственную перцепцию благодаря нашему неумению анализировать их.

Целокупную перцепцию, получающуюся из смешения нескольких других перцепций, я называю спутанной (*confuse*). Таким образом, перцепция может быть одновременно ясной и спутанной. Она ясна благодаря тому, что я сознаю ее; она спутана потому, что я не различаю отдельных перцепций, результатом которых она является. Наконец, она становится отчетливой по мере того, как я вскрываю в ней большее число отдельных перцепций. Так, например, перцепция дерева отчетлива, потому что я различаю в ней ствол, ветви, листья и т. д.

Но сколько бы мы ни разлагали наши перцепции, мы никогда не дойдем до абсолютно простых перцепций. Каждая из них словно точка, в которой соединяется и сливается бесконечное множество ощущений. Так, например, ощущение цвета может представлять обладающий цветом предмет лишь постольку, поскольку оно образуется из смутных перцепций, которые представляют движения и фигуры, являющиеся физическими причинами этого цвета. Эти последние перцепции могут представлять названные движения и фигуры лишь постольку, поскольку они тоже вытекают из смутных перцепций, которые представляют определения,

являющиеся принципом движения и фигур, и так далее до первых определений монад. Следовательно, ощущение какого-нибудь цвета получается из бесконечного множества перцепций, сливающихся в одну единственную перцепцию. Если бы мы могли последовательно отличить их, то сперва исчез бы цвет, и мы видели бы лишь обладающие фигурой и различно движущиеся части протяжения. Вскоре после этого исчезли бы, в свою очередь, явления фигур и движения, и остались бы только различные определения простых существ. Так исчезает какой-нибудь цвет, когда микроскоп показывает нам все цвета, из смешения которых он состоялся¹.

Легко видеть, что, согласно этой теории, перцепции и представляют реальное состояние предметов и не представляют его. Они представляют его благодаря тому бесконечному множеству ощущений, которых мы не сознаем. Но если учитывать лишь то, что мы различаем в них, то они не представляют его, они суть лишь явления, или видимость.

Параграф IX

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

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

Это состояние свойственно только Богу, и нет сотворенного существа, которое не было бы бесконечно далеко от него. Наши ощущения представляют все лишь спутанным образом, и если иногда мы говорим, что они отчетливы, то не следует этого понимать буквально, словно мы различаем все, заключающееся в них; это означает только, что мы различаем часть их.

¹ Смешайте два очень измельченных порошка различного цвета; тогда получится третий цвет, но микроскоп обнаружит в нем оба первых.

Начиная с того состояния, когда все перцепции совершенно смутны, и кончая тем состоянием, когда нет такой перцепции, которая не была бы ясной и отчетливой, можно вообразить себе ряд ступеней, представляющих все возможные состояния, в которых могут находиться монады. Они возываются над первым состоянием лишь постольку, поскольку развиваются, становятся более ясными и отчетливыми их перцепции; к одному этому и сводится разница между ними. Таким образом, различные виды перцепций определяют различные виды существ. У одних перцепции совершенно смутны, я называю их *энтелехиями*; у других они начинают обладать некоторой степенью ясности и сопровождаться сознанием, это—души; у третьих перцепции развиваются настолько, что они поднимают монады до познания необходимых истин, делая из них разумные души; наконец, они станут в будущем еще более отчетливыми и доведут разумные души до состояния высшего, чем то, в котором они находятся в настоящее время.

Параграф X *О превращениях животных*

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

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

Однако нигде нет, собственно говоря, ни рождения, ни смерти. Так как природе монады свойственно представлять вселенную, то каждая монада была соединена с некоторым телом, чтобы никогда от него не отделяться. Зачатие, рождение, разрушение представляют лишь метаморфозы и превращения, путем которых животные переходят из одного вида в другой. Так, гусеница становится бабочкой. Следовательно, никакой организм (*machine naturelle*) никогда не разрушается, хотя благодаря потере своих грубых частей он становится столь малым, что делается недоступным чувствам, подобно тому как было недоступно чувствам животное до того, что мы называем его рождением. Благодаря различным превращениям он утрачивает иногда часть существ, совокупностью которых он был, а иногда приобретает новые существа; благодаря этому он кажется то большим, то малым и как бы сконцентрированным, когда его считают пропавшим, но он всегда продолжает быть организованным телом. Таким образом, каждая монада остается связанной с телами, господствующей энтелекхией которых она является. Благодаря этому животные продолжают существовать, подобно душам, и неуничтожимы, подобно последним.

В этих превращениях все стремится, вероятно, к совершенству не только вселенной в целом, но и каждого сотворенного существа в частности. Поэтому тела развиваются лишь для того, чтобы сообщать господствующим энтелекхиям все более ясные и отчетливые перцепции и чтобы заставить их переходить из одного класса существ в высший класс.

Таким образом, наши души не творятся в момент зачатия; они были сотворены вместе с миром и стали разумными, когда тела их достаточно развились, чтобы сообщить им перцепции с некоторой степенью ясности. Точно так же они не уничтожаются со смертью. Так как каждая из них продолжает быть связанной со своим первым телом, то они сохраняют свою личность и переходят в состояние более совершенное, чем то, которое они покидают. Другие монады, являющиеся пока лишь чистыми энтелекхиями, испытывают в свою очередь подобные превращения¹, и эти метаморфозы будут продолжаться вовеки веков.

¹ Готлиб Ганший (Hanschius) рассказывает в своем комментарии к «Принципам» Лейбница, что этот философ сказал ему как-то за чашкой кофе, что в его чашке имеется, может быть, монада, которая станет когда-нибудь разумной душой.

Такова система монад. Нет ничего, чего бы она не объясняла, и трудности, не разрешимые в других системах, объясняются здесь самым понятным образом¹. Поэтому следует считать ее чем-то большим, чем простая гипотеза.

ВТОРАЯ ЧАСТЬ

Оправдание системы монад

Я счел необходимым изложить подробно систему монад как потому, что она довольно любопытна и заслуживает знакомства с ней, так и потому, что благодаря этому я сумел и сам познакомиться с ней основательно. Если бы я ограничился одними принципами, которые я собираюсь критиковать, то я не скомбинировал бы, как я это сделал, различных частей этой системы, и я бы часто отклонялся от мысли ее творца. Это и бывает обыкновенно с людьми, намеревающимися опровергнуть чужие взгляды; примером этого является г. Жюсти (Justi)*. Он правильно излагает принцип, лежащий в основе всей лейбницевой системы; но так как он не постарался рассмотреть, как этот философ пользуется им, то он приписывает ему такие идеи, которых тот никогда не имел, и высказывает критические соображения, не имеющие никакого отношения к системе монад².

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

² Вот пример этого. Заметив правильно (§ 5), что простые существа не могут заполнить пространства, он заставляет Лейбница сказать (§ 8), что требуется достаточное основание, чтобы какое-нибудь простое существо находилось скорее в таком-то месте, чем в другом; что каждое из них (§ 14) занимает некоторую точку в пространстве, что благодаря этому несколько простых существ, вместе взятых, заполняют пространство и производят протяжение.

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

Параграф I

На каких принципах этой системы должна остановиться критика

В любой системе следует избегать двух ошибок. Первая— предполагать явления, которые собираются объяснить; вторая— объяснять их принципами, которые не более постижимы, чем сами явления. Картезианцы совершают первую из этих ошибок, утверждая, что какая-нибудь субстанция протяжения лишь потому, что она состоит из протяженных субстанций. Лейбницианцы же совершают вторую ошибку, утверждая, что какая-нибудь субстанция протяжения лишь потому, что она есть совокупность нескольких непротяженных субстанций: ведь они не лучше постигают непротяженную субстанцию, чем ту субстанцию, которую предполагают реально протяженной. Действительно, разве их заявление, что явление протяжения имеет место потому, что первые элементы вещей непротяжены, понятнее утверждения картезианцев, что протяжение существует потому, что первые элементы вещей протяжены?

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

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

Я согласен, что сложное, остающееся всегда сложным, вплоть до его мельчайших частей или даже до бесконечности, есть нечто не укладывающееся в голове. Чем более анализируешь эту идею, тем более, кажется, она заключает в себе противоречие. Может быть, лучше тогда обратиться к простым существам? Но как представить их себе? Отрицая у них все то, что мы знаем сложного? Но в этом случае мы, очевидно, не лучше постигаем простое, чем сложное. Если мы не постигаем того, что такое тело, то мы не лучше постигаем существо, о котором нельзя сказать ничего иного, кроме того, что ему не присуще ни одно из качеств тела. Таким образом, чтобы постигнуть монады, нужно знать не только то, что они не суть, но и знать то, что они суть. Лейбниц отлично понимал, что он обязан выполнить оба эти условия. Поэтому он употребил все возможные усилия, чтобы дать нам понять некоторые положительные качества своих монад. Он думал, что он открыл в них две вещи: силу и перцепции, которым свойственно представлять вселенную. Если, думал он, он даст идею этой силы и этих перцепций, то он даст этим возможность постигнуть его монады и будет вправе пользоваться ими для объяснения явлений. Но если эта сила и эти перцепции просто слова, не дающие ничего уму, то его система становится совершенно бессодержательной. Она сводится к утверждению, что существует протяжение, ибо есть нечто непротяженное, что существуют тела, ибо есть нечто, что не есть тело, и т. д. Поэтому я ограничусь анализом лишь того, что говорят лейбницианцы, когда они желают объяснить силу и перцепции простых существ.

Параграф II

О том, что нельзя составить себе представления того, что Лейбниц называет силой монад

Чтобы узнать, обладаем ли мы идеей какой-нибудь вещи, часто достаточно обратиться лишь к названию, даваемому нами ей. Название какой-нибудь известной причины всегда прямо означает ее; таковы слова *маятник от часов, колесо* и т. д. Но когда причина неизвестна, то даваемое ей наименование указывает всегда лишь на некоторую причину, имеющую отношение к произведенному действию, и это наименование образуется всегда из слов, указывающих на это действие. Так были придуманы термины центробежной, центростремительной, живой, мертвой силы, силы тяготения, притя-

жения, импульса и т. д*. Слова эти очень удобны, но чтобы убедиться в том, как мало они способны дать правильную идею об искомых нами причинах, достаточно лишь сравнить их с названиями известных причин.

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

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

Я имею некоторую идею о своей собственной силе, когда я действую; я знаю ее, по крайней мере, при помощи сознания. Но когда я пользуюсь этим словом для объяснения изменений, происходящих в других субстанциях, то это просто название, которое я даю неизвестной причине известного действия. С помощью подобной фразеологии сущность вещей можно будет познать тогда, когда с помощью данных мной несовершенных понятий о колесах и маятниках от часов можно будет готовить часовщиков.

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

Но часто достаточно дать какой-нибудь неизвестной нам вещи название известной нам вещи, чтобы вообразить себе, будто мы знаем их одинаковым образом. Нет ничего более знакомого нам, чем сила, которую мы испытываем в самих себе. Поэтому лейбницианцы решили, что они смогут составить себе идею о принципе изменения каждой субстанции, дав ему название силы. Не следует поэтому удивляться тому, что они запутываются тем более, чем более они стремятся

проникнуть в природу этой силы. С одной стороны, они говорят, что она есть усилие, а с другой—что она не встречает никаких препятствий. Но если исходить из нашего понятия о том, что называют усилием и препятствием, то усилие бесполезно, раз нет препятствия, которое надо преодолеть. Следовательно, если в простых существах нет сопротивления, то нет и силы; если же в них есть сила, то есть и сопротивление.

Из всего этого следует заключить, что признание Лейбницем силы в простых существах так же мало подвигает его вперед, как если бы он ограничился утверждением, что в них имеется какое-то основание происходящих с ними изменений, каково бы ни было это основание. Действительно, либо слово *сила* не содержит в себе другой идеи, кроме идеи некоторого основания, либо же, если желают обозначить им нечто большее, то только при явном злоупотреблении терминами, причем не могут объяснить, какие идеи с ними связывают. Мы встречаем здесь обычные недостатки, свойственные абстрактным системам: неопределенные понятия и объяснение неизвестных вещей другими, столь же неизвестными вещами.

Параграф III

О том, что Лейбниц не доказал, что монады обладают перцепциями

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

Монады и души—простые существа: вот в чем они сходны между собой; иначе говоря, они сходны между собой в том отношении, что одинаково исключают протяжение и зависящие от него качества, как фигура, делимость и т. д. Но из того, что некоторые существа одинаково не имеют известных качеств, следует ли, что они должны иметь

некоторые другие качества одинаковыми; и правильно ли следующее умозаключение: монады похожи на наши души в том отношении, что они ни протяжены, ни делимы, следовательно, они обладают, подобно им, перцепциями?

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

Параграф IV

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

Что такое перцепция? Это, как я только что сказал, то, что испытывает душа, когда на органы чувств производится какое-нибудь впечатление. Это довольно неопределенно и не дает познания природы перцепции—я с этим согласен, и после этого признания не приходится задавать мне других вопросов. Но если я желаю перцепции приписать существу, отличному от нашей души, то мне могут сказать, что, для того чтобы дать идею о них, недостаточно указать на то, что мы испытываем, и что следует еще дать знать о них в себе самих. Действительно, пока они известны лишь благодаря нашему сознанию их, мы не вправе приписывать их другим существам, кроме тех, о которых мы можем предполагать, что они обладают сознанием их.

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

Действительно, термины эти, получая метафорическое значение, сохраняют лишь неопределенное отношение к своему первоначальному смыслу. Они означают, что в простых существах имеются представления, но совершенно отличные от тех, которые мы знаем, т. е. представления, о которых мы не имеем никакой идеи. Таким образом, сказать, что перцепции это—репрезентативные состояния, все равно, что ничего не сказать.

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

Существам свойственны, собственно, только абсолютные качества, которые и делают их тем, что они суть. Что касается отношений, которые мы замечаем в них, то они не присущи им; это лишь понятия, образуемые нами, когда мы сравниваем их качества. Поэтому следует их познать сперва со стороны их абсолютных качеств. Подходить к этому иначе—значит признавать молчаливо, что не имеешь о них никакого понятия. Можно будет говорить об отношениях, которые предполагаются между ними, но лишь весьма неопределенным образом. Так, можно было бы желать дать идею нескольких картин, говоря, что они взаимно представляют друг друга. Но Лейбниц не дает нам знания о монадах со стороны того, что у них есть абсолютного. Все его усилия приводят к придумыванию между ними отношений, которые он может определить при помощи неопределенных и образных терминов *зеркало, представление*. Значит, он не имеет никакой идеи о них.

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

Параграф V

О непонятности того, каким образом может быть бесконечное множество перцепций в каждой монаде и каким образом они могут представлять вселенную.

Чем больше усилий делает Лейбниц, чтобы объяснить то, что он понимает под словом *перцепция*, тем более спутанной становится идея, которую он хочет дать о ней.

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

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

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

Одно из двух: либо монады действуют взаимно друг на друга, так что между ними имеют место взаимные действия и испытывания действий (предположение, не отвергаемое некоторыми лейбницианцами¹); либо только кажется, что они действуют таким образом.

В первом случае во всякой монаде можно найти всю присущую ей активную силу и все то, что она может произвести, предполагая, что она не встретит никакого препятствия. В ней можно найти также все сопротивление, которое она оказывает всякому действию, исходящему от какого-нибудь внешнего принципа, но в ней нельзя найти состояний и связи всех вещей. Эти состояния и эта связь заключаются в отношениях действия и испытывания действия. Сила какой-нибудь монады не производит вообще всего того действия, на какое она способна; она производит здесь действие, пропорциональное тому сопротивлению, которое она здесь встречает. Поэтому, чтобы узнать, каким образом она связана своим действием с остальной вселенной, недостаточно апперципировать (*appercevoir*) ее, надо апперципировать еще все прочие субстанции. Следовательно, невозможно найти в одной единственной монаде состояния и связь всех монад, предполагая, что они действуют или испытывают действие друг друга.

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

Но, может сказать Лейбниц, тот факт, что каждая монада имеет отношения ко всему существующему, есть следствие предустановленной гармонии. Я готов признать это. Но в таком случае, скажут, состояние, в котором она находится, выражает и представляет эти отношения, и, следовательно, оно представляет всю вселенную. Этот вывод я отвергаю.

Если бы я сказал: одна сторона треугольника имеет отношения к двум другим сторонам его и к трем углам; следовательно, эта сторона представляет величину двух других сторон и величину каждого угла в отдельности,—то не

¹ Среди прочих Вольф*.

трудно было бы заметить ошибочность этого вывода. Всякому известно, что знания одной стороны недостаточно, чтобы представить себе это. Аналогичным образом я утверждаю, что представление вселенной не может заключаться в сознании одной единственной монады. Тот факт, что состояние этой монады имеет отношения к состоянию всех прочих монад, не имеет никакого значения. Даже верховный разум, если бы он знал только ее одну, не сумел бы открыть ничего сверх этого. Чтобы иметь идею всего, относящегося к треугольнику, к знанию одной стороны, надо прибавить знание двух углов. Точно так же, чтобы иметь возможность открыть актуальное состояние каждой вещи в отдельности, надо к познанию одной монады прибавить знание всеобщей гармонии вселенной. Значит, одна монада не может представлять всего мира; но, сравнивая ее состояние со всеобщей гармонией, можно было бы судить о состоянии всего существующего.

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

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

С одной стороны, ученик соглашается со своим учителем в том, что перцепции души это — лишь различные состояния, через которые она проходит, и что эти состояния представляют внешние предметы, ибо их можно объяснить состоянием самих этих предметов. С другой стороны, он допускает у каждой субстанции ряд изменений, каждое из которых может быть объяснено состоянием внешних предметов. По-

чему же не признает он также, что эти изменения репрезентативны, почему он отказывает им в названии перцепции? Он тем более неправ, что один и тот же принцип порождает перцепции души и изменения других существ: это именно та сила, которая, по его мнению, присуща каждой субстанции. Если эта сила может производить в некоторых существах изменения, которые не суть перцепции, то на каком основании берется он утверждать, что душа обладает всегда перцепциями?

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

Но для того чтобы это представление передавалось без скачков, разница между одним телом и другим должна быть бесконечно малой, каждое организованное тело должно состоять из организованных тел, малейшие части материи вплоть до бесконечности должны быть настоящими организмами (*machines*), и, наконец, каждое тело должно обладать господствующей энтелекхией, а каждая монада — телом.

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

Этот философ не дает никакого понятия о силе своих монад; он не дает его также об их перцепциях; по этому вопросу он пользуется только метафорами, а под конец теряется где-то в бесконечном. Таким образом, он не дает знания об элементах вещей, он, собственно говоря, ничего не объясняет. Дело обстоит у него, примерно, так, как если бы он ограничился утверждением, что протяжение существует, потому что существует нечто непротяженное; что тела существуют, потому что существует нечто, что не есть тело, и т. д.

Так, желая рассуждать о недоступных нам вещах, мы после многих поворотов оказываемся на том самом месте, откуда вышли.

ГЛАВА IX

Седьмой пример

*Взятый из сочинения, озаглавленного: «О физическом предвиде-
жении (premotion), или о действии бога на сотворенные
существа»**

Недостаточно обращаться к материи, чтобы составить себе идею о духе, или к духу, чтобы составить себе идею о материи: этого могло быть достаточно для Мальбранша или Лейбница, но вот философ, который устроился гораздо удобнее. Желая объяснить происхождение и образование наших знаний и нашей любви (*amours*), он выдвигает три принципа. На основании первого он утверждает, что все наши знания и вся наша любовь—различные существа. На основании второго принципа он утверждает, что мы приобретаем новые знания и начинаем питать новую любовь лишь постольку, поскольку бог создает существа их, чтобы привлечь его к существу нашей души. На основании третьего принципа (придуманного для того, чтобы спасти активность души, которую как будто бы уничтожают два других принципа) он пытается показать, что бог, создавая новые существа познания или любви, пользуется первым существом нашей души, привлекая его на помощь к этому делу творения.

Я не стану рассматривать этих принципов во всех их следствиях, я разберу только, не обладают ли они недостатками, присущими обыкновенно всем абстрактным принципам. Для установления первого из них наш автор рассуждает следующим образом.

Материя, говорит он, может приобрести новые модальности, не приобретая новых степеней существа. Данный шарик воска может стать под моей рукой треугольным или квадратным. Но эти фигуры не представляют существ, отличных от частей воска; они представляют лишь иначе расположенные части его. Таким образом, разнообразие заключается исключительно в расположении частей, а существа остаются всегда теми же самыми и в том же числе.

Но я не в праве применить этого самого рассуждения к моей душе. Она проста, она не имеет частей. Значит, ее различные модальности и действия образуют не различное расположение частей, как это имеет место в случае различных модальностей тела. Следовательно, модальности души должны быть различными степенями существа, т. е. бог, сохраняющий душу лишь потому, что он сотворил ее, дол-

жен в каждую минуту производить ее то с одной степенью существа, то с другой, а когда, не лишая души того, что она имела, он прибавляет к ней новые модальности, то он должен прибавить к ней новую степень существа.

Когда переходят, говорит тот же самый писатель, от меньшего знания к большему, от безразличия к любви, от страдания к удовольствию, то душа не остается той же самой, она не переходит от небытия к небытию, ее изменение реально. Однако, так как она проста, то она может реально изменяться лишь постольку, поскольку она получает некоторую степень нового существа или же теряет некоторую степень старого существа. Действительно, прибавляет он, я могу представить себе реально-различные модальности в одном и том же существе лишь двумя способами: или благодаря различному расположению частей, что свойственно только материи, или благодаря прибавлению либо отниманию степеней существа, что свойственно душе.

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

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

Жаль только, что эта система непонятна; жаль, что ее автор не может дать никакой идеи об этих существах, которым он придает такое значение и которые он так щедро умножает. В состоянии ли мы понять, что каждое мгновение к нашей субстанции прибавляются новые существа, обра-

зяя с ней одно единственное неделимое существо? В состоянии ли мы понять, что можно отнять нечто у несложной субстанции или что можно прибавить к ней нечто, причем она не теряет своей простоты? Я не представляю себе, скажете вы, чтобы вещь могла происходить иначе. Хорошо, но представляете ли вы себе, чтобы она могла происходить именно так, как вы это утверждаете? Имеете ли вы какую-нибудь идею об этих сущностях, которые прибавляются в душе и которые, не лишая ее простоты, увеличивают ее в миллион раз? Разумеется, нет. В таком случае лучше было бы оставить вопрос без ответа, чем ответить на него таким образом, что ни я, ни вы ничего не понимаем в этом.

Но перейдем ко второму принципу. Наш автор хочет доказать, что бог творит все существа, на которые может увеличиться наша душа в каждое мгновение.

Не дают,—говорит он,—того, чего не имеют, и, следовательно, не дают больше того, что имеют; или, выражаясь иначе, с меньшим не делают большего. Отсюда он умозаключает, что сотворенный дух никогда не увеличит один своего существа; что, обладая, например, в момент *A* лишь четырьмя степенями существа, он не даст себе пятой степени в момент *B*, ибо в этом случае он дал бы себе то, чего он не имеет, он дал бы больше того, что он имеет, с меньшим он сделал бы большее. Таким образом, если в момент *A* он обладает лишь возможностью познавать и любить, то он не создаст один в момент *B* акта познания и любви, ибо по предположению этот акт есть существо, которым он не обладает.

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

Таким же образом рассуждает этот автор о различной любви, возникающей в человеческом сердце, приходя к тому выводу, что душа приобретает какое-нибудь познание и обрашает акт любви лишь тогда, когда бог создает существо того и другого и прибавляет его к ее субстанции.

Когда я впервые составил конспект этой системы, то я, сам того не замечая, приложил к возможности то, что ее автор говорит только об акте, и я заключил, что душа не может дать себе акта познания и любви. Я не могу понять, под влиянием какого приступа рассеянности я сделал эту ошибку, ибо я, кажется, прочел эту систему внимательно. Я стал работать над новым конспектом, но я заметил, что я должен быть очень осторожен, чтобы не впасть снова в ту же самую ошибку. Я начал искать причины этого и мне показалось, что я отыскал ее, когда, перечитывая принципы нашего автора, я нашел столь же естественным умозаключить на основании их, что душа не может дать себе познания и любви, как и вывести только, что она не дает себе ни того, ни другого. Если, рассуждал я, не дают того, чего не имеют, если не дают больше того, что имеют, если с меньшим не делают большего, если причина должна заключать в себе свое следствие, то душа, не имеющая такого познания и такой любви, имеющая меньше этого познания и этой любви, не содержащая ни этого познания, ни этой любви, не сможет дать себе ни того, ни другого. Если верны принципы: *не дают того, что не имеют, не дают больше того, что имеют, с меньшим не делают большего*, то не менее верны и принципы: *невозможно дать того, что не имеют, невозможно дать больше того, что имеют, невозможно с меньшим сделать большее*. Отсюда, разумеется, можно заключить, что душа не сможет дать себе ни познания, ни любви, которых она еще не имеет.

Я продолжал рассуждать, и я говорил: душа не только не даст себе собственными силами ни того, ни другого, но она не даст их себе даже с помощью бога, она не будет содействовать их произведению. Для содействия недостаточно, чтобы она произвела частично акт познания или акт любви, она должна произвести его целиком, она должна быть, подобно Богу, целой причиной. Но если не дают того, чего не имеют, то каким образом будут содействовать тому, чтобы дать целиком то, чего не имеют? Если не дают больше того, что имеют, если с меньшим не делают большего, то каким образом будут содействовать тому, чтобы дать целиком то, что имеют лишь частично? Я обратился к книге нашего автора, ибо, стремясь согласовать свою теорию с активностью души, он несколько раз пытается решить эту трудность. Он старается доказать, что Бог, сотворив в нас новое существо познания или любви, пользуется степенями существа, которые он находит в нашей душе, и заставляет их содействовать этому творению. Это — третий принцип нашего автора.

«Можно,—говорит он¹,—без большого труда представить себе, что бог, создавая в душе всю ту сумму существа, познания или любви, которую она имеет, использует имеющиеся уже в ней степени существа и делает то, что одна из этих степеней реально влияет на произведение другой степени; что какое-нибудь старое познание влияет на произведение нового познания; что находившиеся уже в душе степени существа сотрудничают с тем, что бог прибавляет к ней, чтобы образовать новое действие; одним словом, что хотя бог дает душе всю ту сумму реальности, которую она имеет, тем не менее он делает так, что ее действия реально, физически, непосредственно производятся самой душой».

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

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

В качестве примера он приводит любовь к богу² и замечает, что, до того как образовать ее, мы находим в себе идею бесконечно-совершенного существа и что, любя даже сотворенные существа, мы любим некоторые из совершенств божества. Мы хотели бы, говорит он, обладать сотворенными существами истинным, вечным, неизменным, бесконечным образом. Следовательно, мы любим истину, вечность, неизменность, бесконечность, и нам остается только любить прощие совершенства бога, как, например, его справедливость и его святость. Но, чтобы дать нам эти последние виды любви, бог не уничтожает первых, которые хороши в качестве существ. Наоборот, он пользуется ими равно как и идеей бесконечно-совершенного существа и производит при помощи их и этой идеи то, чего недостает этим видам любви, чтобы стать любовью к богу.

¹ Том I, стр. 19 и 25.

² Том II, стр. 196.

Наконец, он находит еще последний способ решать эту трудность в идее бесконечно-совершенного существа. Он думает, что достаточно рассмотреть эту идею, чтобы убедиться, насколько наши первые познания влияют на последние. «Так как мы познаем,—говорит он¹,—конечное через бесконечное, то все наши познания объединяются в познании существа существ. Таким образом, когда бог дает нам некоторое новое познание, то он помещает его в душе как нечто оторванное и независимое от этой первичной идеи; он извлекает его из этого глубинного познания, он делает так, что эта врожденная идея расширяется, развивается и увеличивается, и этим способом он делает то, что душа становится истинной, реальной и действующей причиной».

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

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

Чем больше я обдумываю ваши слова, тем больше я нахожу в них трудностей. Бог, говорите вы, использует первые степени существа, имеющиеся ужсе в душе. Разве это заявление не заставляет думать, что только бог действует и что первые существа представляют в руках бога нечто совершенно пассивное, подобно глине в руках горшечника. Вы прибавляете к этому, что бог делает то, что степени,

¹ Том II, стр. 236.

бывшие раньше в душе, сотрудничают с тем, что бог прибавляет к ней, чтобы образовать новое действие. И нахожу здесь три вещи: 1) сотрудничество прежних степеней существа, 2) то, что прибавляет бог, 3) вытекающее отсюда действие. Отсюда следует, повидимому, что здесь имеются не две причины, из которых одна подчинена другой и которые производят каждая целиком одно и то же единственное действие: это—две параллельные причины, представляющие каждая часть его. Действительно, сотрудничество прежних степеней и то, что прибавляет бог, это две весьма различные вещи. Но одно из двух: либо сотрудничество прежних степеней производит что-нибудь, либо не производит. Но что оно может произвести? Не то, что прибавляет бог; причиной его может быть один только бог. Может быть, какое-нибудь другое существо? Но тогда мы имеем нечто, что принадлежит творенному существу и что оно производит собственными силами. Может быть, оно ничего не производит? Но тогда оно не делает ровно ничего, оно не причастно к действию.

Или, может быть, прежние степени содержат в себе целиком существо действия? В таком случае их деятельность одна произведет его, и бесполезно, чтобы бог прибавил к этому свое действие. Может быть, они не содержат его целиком? В таком случае их деятельность не произведет его целиком даже с помощью бога.

Но мало того. Что такого прибавляет бог, что настолько отлично в сотрудничестве прежних степеней? Новое ли действие, или существо его? В таком случае смысл вашей фразы (допуская наличие его) по меньшей мере очень неясен, и вот как следует формулировать ее. *Бог делает то, что прежние степени существа сотрудничают с новым действием, которое он сам прибавляет, чтобы образовать это самое действие.* Прибавлять действие до того, как образовать его,—вот чего я не понимаю! Если действие прибавлено, то оно уже образовано, и для произведения его сотрудничество прежних степеней становится бесполезным.

Наконец, есть ли то, что прибавляет бог, нечто меньшее, чем действие, чем существо действия? В таком случае из этого никогда не получится действия, ибо с меньшим не делают большего. Если же действие получится отсюда, то, значит, прежние степени произведут нечто, чего они не содержали в себе, они сделают нечто без помощи бога. Что это, далее, за существо, которое бог прибавляет согласно вашей теории?

Не более удачны прочие объяснения. Бог, по-вашему, извлекает из глубины нашей души новую степень существа, и эта новая степень есть лишь развитие прежней. Но из глубины нашей души можно извлечь всегда лишь то, что она содержит в себе; сколько бы ни разыивать какое-нибудь существо, из него всегда получится лишь то, что оно заключает в себе. Актуальное внимание моей души, к которому вы обращаетесь, или ее сознательное познание не извлекут никогда из ее собственной глубины ни малейшей степени познания, раз его там нет. То же самое относится к вашей *сознательной любви, желанию любить, любви к любви*. Если бы вы даже дали ей еще большее число раз могущественное название *любви*, она все же не получит от этого большей возможности почерпать в моей душе то, чего, согласно вашим принципам, в ней нет. Кроме того, это актуальное внимание, это сознательное познание, эта любовь к любви являются, по-вашему, опять-таки особыми существами. И вот я спрашиваю, каким образом душа действовала их сотворению? Неужели вы снова обратитесь к каким-то предшествовавшим вниманию, сознанию и любви?

Что касается вашего примера с любовью к богу (примера, способного скорей затмить вопрос, чем выяснить его), то я готов уступить вам, что, любя сотворенные существа, мы любим бога; я готов согласиться с тем, что мы любим неизменность, вечность и т. д., хотя это рассуждение кажется мне скорее надуманным, чем основательным. Но во всяком случае ясно, что мы не любим тогда всех совершенств божества. К какому же разумному выводу можно на основании этого притти, как не к тому, что первые проявления любви войдут в состав любви к богу, лишь только последняя завладеет налим сердцем? Но этого для вас еще недостаточно; вы требуете еще, чтобы любовь к неизменности и к вечности произвела любовь к святости и к благости, хотя она не заключает в себе реальности их и хотя, согласно вашим принципам, причина должна содержать в себе все существо своего следствия.

Не следует, скажете вы, рассуждать о духе, как о материи. В состав какого-нибудь тела входят несколько частей материи, но они не влияют друг на друга. Иное дело душа, она проста, и из новой степени познания и любви вместе с прежней образуется лишь одно существо. Но почему и каким образом эта простота может произвести то, что первая степень существа влияет на вторую и производит ее целиком? Потому, ответите вы, что последняя есть лишь

развитие первой и что имеется реальное сношение и истинное и субстанциальное сообщение между одной и другой.

Вот—слова, стоящие, несомненно, целого доказательства. Однако я мог бы спросить, происходит ли это сношение и это сообщение между этими существами до или после произведения новых существ или же в самый момент их сотворения. Если до, то каким образом может происходить какое-нибудь сношение и сообщение между такими существами, которые существуют, и существами, которые не существуют? Если—после, то, значит, новые существа уже произведены. Следовательно, это сношение и это сообщение появляются слишком поздно, чтобы заставить влиять первые на произведение последних. Наконец, если это сношение между теми и другими происходит, по-видимому, в самый момент творения, то его не только нельзя рассматривать как влияние со стороны прежних существ, но, наоборот, оно предполагает наличие новых существ, произведенных принципом, посторонним нам. Иметь сношение с каким-нибудь существом или содействовать его сотворению это—две весьма различные вещи.

Но я не буду настаивать на этом, я не скажу даже ни слова о принципе, которым вы пользуетесь, именно, что мы познаем конечное через бесконечное. Это—заблуждение, породившее предрассудок о врожденных идеях. Я только обращаю ваше внимание на тот способ выражения, к которому вы прибегаете под влиянием вашего воображения. Простые существа, которые вытягиваются, расширяются, развиваются, увеличиваются и сливаются вместе; духовные существа, которые, имея лишь четыре степени существа, не могут собственными силами дать себе пятой степени, но могут, расширяясь, вытягиваясь, развиваясь, доставить вместе с тем, что прибавляет бог, эту пятую степень; могут сотрудничать посредством своего актуального внимания, своей сознательной любви, своего желания любить, своей любви к любви в деле произведения целиком этого нового существа; которые могут, наконец, извлечь его из своей собственной глубины, где оно не находилось; простые существа, от которых можно отнять и к которым можно прибавить без риска повредить их простоте. Вам оставалось только установить между прежними степенями существа души и произведенными в ней новыми степенями реальное сношение и истинное и субстанциальное сообщение одних с другими.

Так рассуждал я, и, наблюдая путаницу, неясности и противоречия этой системы, я все более и более убеждался в том, что абстрактные принципы не годятся для просвещения

ума и что в тысячу раз лучше признаться в незнании вещей, чем стараться познать их при помощи этих абстрактных принципов.

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

ГЛАВА X

Пример восьмой и последний

Оправдание спинозизма

Единственная, неделимая, необходимая субстанция, из природы которой вытекают необходимым образом все вещи, подобно модификациям, выражющим каждая по-своему ее сущность,—такова картина мира по Спинозе.

Таким образом, этот философ ставит себе целью доказать, что существует только одна единственная субстанция, модификациями которой являются все вещи, принимаемые нами каждая за отдельную субстанцию; что все совершающееся представляет одинаково необходимое следствие природы единственной субстанции и что, следовательно, нет никакой разницы между нравственным добром и злом.

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

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

Параграф I

Об определениях первой части «Этики» Спинозы

Первое определение

«Под *причиною* самого себя я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе, как существующей*.

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

Второе определение

«*Конечною* в своем роде называется такая вещь, которая может быть ограничена другой вещью той же природы. Так, например, тело называется конечным, потому что мы всегда представляем другое тело, еще большее. Точно так же мысль ограничивается другой мыслью. Но тело не ограничивается мыслью, и мысль не ограничивается телом».

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

инибудь вещи то обстоятельство, что она ограничивается, или не ограничивается другой вещью той же природы? Почему необходимо при решении вопроса о том, конечна ли какая-нибудь вещь, привлечь к рассмотрению природу чего-то, находящегося вне нее? Разве недостаточно рассмотреть то, что принадлежит ей? Все эти неясности, несомненно, благоприятны для поставленной себе Спинозой задачи.

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

Третье определение

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

Так как Спиноза желает доказать, что существует только одна единственная субстанция, то необходимо было бы, чтобы он дал точную идею вещи, обозначаемой у него этим словом; в противном случае все, что он ни сказал бы о субстанции, имело бы отношение только к наименованию ее и не проливало бы никакого света на природу самой вещи. Между тем, ни он сам, ни кто другой не сумел выполнить этого условия.

Я ограничусь указанием лишь на способ выражения философов, чтобы доказать наше неведение по этому вопросу. Когда они говорят: *субстанция есть то, что существует само в себе и т. д., то, что пребывает само по себе*¹; *то, что может представляться независимо от всякой другой вещи*²; *то, что сохраняет существенные детерминации и постоянные атрибуты, между тем как его модусы изменяются и меняют друг друга*³, — когда они говорят это, то не кажется ли, что слова *то, что относится к какому-то неизвестному субъекту, который существует в себе, который пребывает сам по себе, который и т. д.*? Если бы имели какую-нибудь

¹ Таково определение субстанции, даваемое схоластиками.

² Так определяет субстанцию Декарт. Мальбранш выражается иначе. *Субстанция*, — говорит он, — *есть то, о чем можно мыслить, не мысля о другой вещи*. Все эти определения очень похожи на определения Спинозы.

³ Это определение принадлежит Вольфу. Мы видели раньше, что Лейбниц определяет субстанцию как *то, что имеет в себе принцип своих изменений*.

идею о природе этого субъекта, то разве указывали бы ее столь туманным образом? Слова, которыми мы обозначаем известные нам модификации, вполне ясны; почему же должно быть лишено этой ясности слово, обозначающее этот субъект, если бы он был столь же известен, как они?

Но, может возразить на это Вольф, нет ничего более иллюзорного (*imaginaire*), чем субъект, которым вы хотите снабдить существенные детерминации; ведь именно они и представляют то, что является первым в субстанции. Три стороны детерминируют, определяют все атрибуты треугольника, и если бы мы захотели найти что-нибудь предшествующее им, то наши поиски оказались бы тщетными. Таким образом, три стороны представляют субъект всего того, что свойственно этой фигуре. То же самое можно сказать о субстанции; в ней имеется некоторая первая существенная детерминация, и это и есть ее субстрат. Требовать чего-то, предшествующего этому, значит попросту противоречить себе.

На это я отвечаю, во-первых, что в таком случае следует изменить определение, о котором идет речь, и сказать: *субстанция есть первая существенная детерминация, которая и т. д.*, да и то я сомневаюсь, чтобы оно стало от этого лучше. Во-вторых, хотя я и готов признать, что в субстанции имеется некоторая первая существенная детерминация, но она—какой-то Протей*, являющийся мне в тысяче различных видов и не дающий поймать себя ни в одном из них. Постараюсь объясниться.

О фигурах, как и о субстанциях, можно сказать, что они есть то, что сохраняет существенные детерминации и постоянные атрибуты и т. д. Понятие это столь неопределенно и туманно, что человек, не имеющий другого, в действительности не будет иметь идеи ни о какой фигуре. Это понятие изменчиво; в одном случае это—одна детерминация, в другом—другая: Протей повсюду принимает различные формы. Тем не менее он никогда не ускользает от меня, и я всегда могу уловить существенную детерминацию каждой фигуры. Но он становится столь увертливым, когда дело идет о субстанциях, что он исчезает всегда в тот самый момент, когда я, как мне кажется, поймал его. Ни один философ не мог бы задержать его и указать существенную детерминацию какой-нибудь субстанции. Точно так человек, который знал бы фигуры лишь на основании только что приведенного мной туманного понятия о них, не мог бы указать существенной детерминации ни одной из них.

Но зачем, покинув область метафизики, итти искать в геометрии примеры совсем отлучной природы? Почему не приводят нас к этой первой детерминации путем точного анализа субстанции? Потому, что усилия эти были бы тщетными: нас удалось бы привести только к чему-то, чего не знают и что обозначают словами *сущность, существенная детерминация, основа, субстрат, субстанция*, — но это не больше, чем простое словотворчество.

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

Указанного различия достаточно для доказательства того, что дело здесь сводится к вопросу о словах, и если бы захотели столкнуться, то не было бы больше почвы для споров. Декарт не сомневался в том, что он обладает знанием субстанции; однако он признается в своем неведении, когда он берет это слово в том смысле, при котором, как я указываю, мы не имеем никакой идеи ее¹.

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

¹ «Замечая, — говорит он (ответ на 4 возражения), — некоторые формы или атрибуты, которые должны быть связаны некоторой вещью, чтобы существовать, мы называем *субстанцией* ту вещь, с которой они связаны. Мы смогли бы говорить еще о субстанции, лишив ее всех ее атрибутов, но тогда мы уничтожили бы все наше знание о ней, и мы не понимали бы ясно и отчетливо значения употребляемых нами слов». Он выражается таким же образом в пятом определении своих «Размышлений», расположенных геометрическим образом.

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

Четвертое определение

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

Спиноза замечает в другом месте¹, что под атрибутом он понимает все то, что представляется *само и через себя и само в себе, так что идея его не заключает в себе идеи никакой другой вещи*. *Проявление*, — прибавляет он, — *представляется само через себя и само в себе; иное дело движение, ибо оно представляется в чем-то другом, и его идея заключает в себе идею проявления*.

Таким образом, субстанция и атрибут оказываются тождественными вещами. Сам Спиноза признает это и замечает², что он отличает атрибут от субстанции лишь по отношению к уму, который приписывает (*qui attribue*) субстанции известную природу.

Слово *сущность* означает опять-таки, без сомнения, то же самое, что слово субстанция, если только не брать его по отношению к уму, рассматривающему сущность как нечто такое, без чего субстанция не может ни существовать, ни быть представлена³.

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

¹ Письмо 2, «Oeuvres posthumes», p. 397.

² Письмо 27, стр. 463.

³ «Этика», часть II, опред. 2, стр. 40

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

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

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

Пятое определение

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

Мы так далеки от представления модусов через что-то другое, что не имеем даже идеи субъекта, который служит им основой и через который, согласно этому определению, мы должны были бы их представлять. Наоборот, мы придумываем субъект лишь после того, как представили себе модусы. Движение, пользуясь примером Спинозы¹, представляется нами в протяжении, но не через протяжение, ибо понятие движения содержит в себе нечто большее, чем понятие протяжения.

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

¹ См. то, что только что отмечалось в предыдущем определении.

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

Шестое определение

«Под богом я разумею существо абсолютно бесконечное, т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность».

О ВЪЯСНЕНИИ

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

Можно позавидовать легкости, с какой Спиноза оперирует идеей бесконечного. Признаюсь, я с трудом следую здесь за ним, и когда он говорит об атрибуте, который выражает вечную и бесконечную сущность, то я нахожу в слове *выражает* лишь образный термин, не представляющий ничего точного.

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

Седьмое определение

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

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

Восьмое определение

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

Это определение довольно оригинально. Выходит, что вечная вещь лучше известна нам, чем вечность. Но вот объяснение, которым Спиноза дополняет свое определение,— объяснение, не проливающее, впрочем, на него много света.

ОБЪЯСНЕНИЕ

«В самом деле, такое существование так же, как и сущность вещи, представляется вечной истиной и вследствие этого не может быть объясняемо как продолжение или время, хотя и продолжение может быть представляемо не имеющим ни начала, ни конца».

Таковы определения первой части спинозовской «Этики». Далекие от точности, требуемой геометрией, они представляют продукт фразеологии, принятой у схоластиков.

Параграф II

Об аксиомах первой части спинозовской «Этики»

Первая аксиома

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

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

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

Вторая аксиома

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

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

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

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

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

Третья аксиома

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

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

Четвертая аксиома

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

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

Если знание действия зависит от знания причин, то действие не может быть познано само через себя; следовательно, оно будет познано через что-то другое; следовательно, оно будет не субстанцией, а только модусом. Таким образом, эта аксиома предполагает уже то, что требуется установить, и понятно, насколько выгодна для целей Спинозы ее двусмысленность.

Пятая аксиома

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

Эта аксиома ошибочна, ибо она предполагает, что вещи, имеющие между собой нечто общее, могут быть познаваемы одна через другую или что представление одной заключает в себе представление другой. Идеи, образуемые нами о какой-нибудь вещи на основании того, что имеется у нее общего с другими вещами, это лишь частичные идеи, представляющие ее нам неопределенным, общим и, следовательно, весьма несовершенным образом. Такова, например, идея животного: она образуется лишь из той части, которая обща понятию человека и поитию других живых существ.

Таким образом, если вещи имеют нечто общее, то можно представить частично одну через другую, или же представление одной содержит частично представление другой. Оно заключает в себе то, что обще им, но оно не содержит качеств, которыми они отличаются друг от друга. Спиноза допускает, что представление одной должно заключать в себе полностью представление другой лишь для того, чтобы иметь возможность доказать, что не может быть нескольких субстанций. Действительно, если бы существовало несколько субстанций, то они были бы субстанциями благодаря чему-то, общему им. Следовательно, согласно этой пятой аксиоме, они представлялись бы одна через другую. Но это нелено в силу третьего определения. Следовательно, может существовать только одна субстанция. Так Спиноза постоянно приоравливает свои определения и свои аксиомы к тому тезису, который он намеревается доказать.

Шестая аксиома

«Истинная идея должна быть согласна с своим объектом».

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

Спиноза, воспитанный на чтении трудов Декарта*, не знал ни происхождения, ни образования (*génération*) идей. Об этом можно судить по тому, как он их определяет.

«Под идеей я разумею,—говорит он¹,—понятие, обраzuемое душой в силу того, что она есть вещь мыслящая (*res*

¹ 58-е письмо из «Посмертных сочинений» (*Oeuvres posthumes*, p. 570).

согитанс). Я говорю *понятие*, а не восприятие, так как слово *восприятие* как будто указывает на пассивное отношение души к объекту. Напротив, слово *понятие*, как кажется, выражает *действие души*.

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

Фантазии нетрудно составлять себе идеи, и ей также легко убедить нас в том, что они истинны. Поэтому можно на основании спинозовской аксиомы притти к выводу, что они согласны с объектом, к которому их относят, и, оперируя в своих рассуждениях только подобными созданными воображением понятиями, можно начать верить, будто добираемся до самой природы вещей. Именно это и случилось с нашим философом.

Седьмая аксиома

«Сущность всего того, что может быть представляемо неразумным, не заключает в себе существования».

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

Если принять эту аксиому, то с таким же правом можно признать и ниже следующие:

Сущность всего того, что может быть представляемо неразумным, не заключает в себе разума; сущность всего того, что может быть представляемо несвободным, не заключает в себе свободы.

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

ния не был так распространен, то мне было бы стыдно бороться с ним.

Таковы те материалы, с помощью которых Спиноза разовывает все мнимые доказательства первой части своего труда: восемь определений терминов и семь неточных и весьма двусмысленных аксиом. Любопытно посмотреть, как он извлечет из этого хоть какое-нибудь реальное познание природы вещей. Мне трудно представить себе, чтобы его доказательства заключали в себе что-нибудь больше, чем слова. Последуем за ним и рассмотрим тщательно все шаги, которые он проделывает. Это тем легче сделать, что мы написали уже в его определениях и аксиомах предположенным все то, что он желает доказать.

Параграф III

• О положениях, которые Спиноза собирается доказать в первой части своей «Этики»

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

ТЕОРЕМА 1

«Субстанция по природе первее своих состояний»

Доказательство

«Это ясно из определений 3 и 5».

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

Составив себе идею субъекта (*sujet*) субстанции указанным мной способом, ее затем превращают в реальность

(réalise) при всей ее неопределенности; а тогда начинают представлять себе этот субъект, как существующий до модусов, которые потом постепенно объединяются в нем. Затем отмечают это отношение и говорят: *субъект первое своих модусов; вещь должна существовать раньше, чем обладать качествами (être telle) и т. д.* Это означает, что после насильственного превращения абстракций в реальности представляют себе субъект существующим раньше модусов, ведь существующей раньше, чем обладающей качествами. Все это—бессодержательные предложения, повторяемые без конца философами только потому, что часто им нужны одни только слова. Действительно, что за интерес знать отношение, существующее между превращенными в реальности абстракциями? Достаточно отказаться от этого смехотворного метода, чтобы тотчас же убедиться в том, что вещь не может существовать, не обладая качествами, что субстанция не может существовать, не обладая качествами, что субстанция не может существовать, не обладая состояниями, и т. д.

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

ТЕОРЕМА II

«Две субстанции, имеющие различные атрибуты, не имеют между собою ничего общего»

Доказательство

«Это также ясно из опр. 3, ибо каждая субстанция должна существовать сама в себе и быть представляема сама через себя, иными словами, представление одной не заключает в себе представления другой».

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

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

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

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

Т Е О Р Е М А III

«Вещи, не имеющие между собою ничего общего, не могут быть причиной одна другой»

Доказательство

«Если они не имеют между собой ничего общего, то они не могут быть и называемы одна через другую (по акс. 5), и, следовательно, одна не может быть причиной другой (по акс. 4); что и требовалось доказать.

В этом доказательстве предполагается на основании четвертой аксиомы, что знание действия заключает в себе знание причины, подобно тому как знание движения заключает в себе знание протяжения. Это неверно, поэтому неверно и указанное доказательство.

Т Е О Р Е М А IV

«Две или более различных вещи различаются между собой или различием атрибутов субстанций, или различием их модусов»

Д о к а з а т е л ь с т в о

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

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

Т Е О Р Е М А V

«В природе вещей не может быть двух или более субстанций одной и той же природы, иными словами, с одним и тем же атрибутом»

Д о к а з а т е л ь с т в о

«Если бы существовало несколько различных субстанций, то они должны были бы различаться между собою или различием своих атрибутов, или различием своих модусов (по предыдущей теореме). Если предположить различие атрибутов, то тем самым будет допущено, что с одним и тем же атрибутом существует только одна субстанция. Если же это будет различие модусов, то, оставив эти модусы в стороне, так как (по т. 1) субстанция по своей природе первое своих модусов, и, рассматривая субстанцию в себе, т. е. сообразно с ее истинной природой (по опр. 3 и акс. 6), нельзя будет представлять, чтобы она была от-

лична от другой субстанции, т. е. (по пред. теореме) не может существовать несколько таких субстанций, но только одна; что и требовалось доказать.

Замечу прежде всего, что субстанции могли бы различаться между собой не только различием своих атрибутов или различием своих модусов, но, может быть, и нумерически, т. е. что могли бы, может быть, существовать субстанции, обладающие одними и теми же атрибутами и одними и теми же модусами и тем не менее различные, ибо их было бы несколько. Так во всяком случае думают картезианцы*; ученик Декарта не должен был бы забыть опровергнуть этот взгляд.

Во-вторых, хотя я готов признать, что если бы субстанции различались между собой только различием атрибутов, то существовала бы только одна субстанция с одним и тем же атрибутом, но я утверждаю, что в своей первой теореме Спиноза не доказал вовсе, что субстанция действительно первое своих состояний: он доказал только, что он представляет ее себе первое своих состояний. Но это не дает ему права лишить субстанцию их и умозаключать, что несколько субстанций с одним и тем же атрибутом не могли бы различаться между собой различием своих модусов.

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

Достаточно игнорировать частную, конкретную сторону субстанций и рассматривать лишь то, что кажется общим им, чтобы составить себе абстрактную идею субстанции. Затем достаточно эту идею превратить в реальность, чтобы притти к выводу, что существует только одна субстанция. Таким образом, мнимые доказательства Спинозы ничего не стоят, можно гораздо легче построить систему, подобную его системе. Действительно, чем более углубляешься в чтение его труда, тем более убеждаешься в том, что его рассуждения сводятся просто к превращению абстракций в реальности.

Т Е О Р Е М А VI

«Одна субстанция не может производиться другой субстанцией»

Д о к а з а т е л ь с т в о

«В природе вещей не может существовать двух субстанций с одним и тем же атрибутом (по т. 5), т. е. (по т. 2) субстанций, имеющих между собою что-либо общее. Следо-

вательно (по т. 3), одна субстанция не может быть причиной другой, иными словами,—одна не может производиться другой; что и требовалось доказать».

Иначе говоря, субстанция в том смысле, какой придает этому слову Спиноза, не может производиться другой субстанцией. Действительно, если мы составим себе максимально абстрактную идею субстанции, то мы сможем найти только одну субстанцию, и мы не сможем различать ни чего-нибудь производящего, ни чего-нибудь производимого. Но это по-просту результат нашего способа представления, и из этого нельзя вывести ровно ничего, когда дело идет о субстанциях, таких, каковы они в самих себе и вне нашего ума. Сказанное нами по поводу теорем II, III, V показывает, как мало основательно это доказательство.

К о р о л л а р и й

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

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

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

Т Е О Р Е М А VII

«Природе субстанции присуще существование»

Д о к а з а т е л ь с т в о

«Субстанция чем-либо иным производиться не может (по королларию предыдущей теоремы). Значит, она будет причиной самой себя, т. е. ее сущность необходимо заключает в себе существование (по опр. 1), иными словами,—ее природе присуще существовать; что и требовалось доказать».

Мы заметили выше, что Спиноза имел бы право назвать причиной самого себя лишь такую причину, природу кото-

рой он знал бы настолько хорошо, чтобы найти в ней заключенным существование. Между тем он дает это название абстракции, обладающей реальностью лишь в его воображении. Это доказательство столь же бессодержательно, как и королларий, от которого оно зависит.

Т Е О Р Е М А VIII

«Всякая субстанция необходимо бесконечна»

Д о к а з а т е л ь с т в о

«Субстанция, обладающая известным атрибутом, существует только одна (по т. 5), и ее природе присуще существование (по т. 7). Итак, ее природе будет свойственно существовать или как конечной, или как бесконечной. Но конечной она быть не может, так как в таком случае (по опр. 2) она должна была бы ограничиваться другой субстанцией той же природы, которая также необходимо должна была бы существовать (по т. 7); таким образом, существовали бы две субстанции с одним и тем же атрибутом; а это (по т. 5) невозможно. Следовательно, субстанция существует как бесконечная; что и требовалось доказать».

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

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

Схолия I

«Так как конечное бытие в действительности есть в известной мере отрижение, а бесконечное—абсолютное утверждение существования какой-либо природы, то прямо из т. 7 следует, что всякая субстанция бесконечна».

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

Схолия II

«Я не сомневаюсь, что всем, которые имеют о вещах спутанные суждения и не привыкли познавать вещи в их первых причинах, будет трудно понять доказательство т. 7; потому, конечно, что они не делают различия между модификациями субстанций и самими субстанциями и не знают, каким образом происходит вещи. Отсюда выходит, что, видя начало у естественных вещей, они должно приписывают его и субстанциям. Ибо тот, кто не знает истинных причин вещей, все смешивает».

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

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

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

Какое отношение имеет вся эта болтовня к седьмой теореме?

«Напротив, если бы люди обращали внимание на природу субстанции, то у них не осталось бы никакого сомнения в истинности т. 7; мало того, эта теорема стала бы для всех аксиомой и стояла бы в числе общепризнанных истин. Ведь тогда под *субстанцией* понимали бы то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, познание чего не требует познания другой вещи; а под *модификацией* понимали бы то, что существует в другом и представление чего образуется из представления о той вещи, в которой они существуют».

Спиноза здесь очень ясно предполагает, что его определение субстанции объясняет истинным образом ее природу.

Он ошибается также, утверждая, будто представление о какой-нибудь модификации образуется из представления о той вещи, в которой она существует, ибо мы обладаем представлениями о модификациях, не обладая представлениями об их субъекте.

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

Еще раз: нет ничего более ошибочного. Мы неспособны извлечь из идеи, которой мы не имеем,—именно из идеи субстанции—идею какой-нибудь модификации. Все наши знания вытекают из чувств, но наши чувства не проникают до субстанции вещей, они схватывают только качества их. Если кто-нибудь думает, что существуют модификации, которые мы познаем благодаря знанию их субъекта, то пусть он попробует привести хоть один пример их,—он легко убедится тогда в своем заблуждении. Но таково уже ослепление философов, когда они довольствуются неопределенными понятиями: выдумав субстанцию в качестве субъекта модификаций, они начинают затем воображать, будто познают ее в самой себе и даже будто благодаря только ей обладают идеей модификаций, давших в действительности знание ее.

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

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

«Отсюда мы можем иным путем притти к тому заключению, что субстанция одной и той же природы существует только одна, и я счел не лишним показать здесь это. Чтобы сделать это в порядке, должно заметить, 1) что правильное определение какой-либо вещи не заключает в себе и не выражает

ничего, кроме природы определяемой вещи. Отсюда следует, 2) что никакое определение не заключает в себе и не выражает какого-либо определенного числа отдельных вещей, так как оно выражает единственно только природу определяемой вещи. Так, например, определение треугольника выражает только природу треугольника, а не какое-либо определенное число треугольников. 3) Должно заметить, что для каждой существующей вещи необходимо есть какая-либо определенная причина, по которой она существует. 4) Наконец, нужно заметить, что эта причина, в силу которой какая-либо вещь существует, или должна заключаться в самой природе и определении существующей вещи (именно в силу того, что бытие присуще ее природе), или должна находиться вне ее. Из этих положений следует, что если в природе существует какое-либо определенное число отдельных вещей, то необходимо должна быть причина, почему существует именно это число их, а не больше и не меньше. Если, например, в природе существуют 20 человек, не более (для большей ясности я полагаю, что они существуют в одно время и что ранее никаких других людей в природе не существовало), то для того, чтобы дать основание, почему существуют двадцать человек, недостаточно было бы указать на причину человеческой природы вообще, но сверх этого необходимо было бы указать причину, почему существуют именно двадцать, а не более и не менее, так как (по замеч. 3) для всего необходимо должна быть причина, почему оно существует. Но эта причина не может заключаться в самой человеческой природе (по замеч. 2 и 3), так как правильное определение человека не заключает в себе числа 20. Следовательно (по замеч. 4), причина, почему существуют эти двадцать человек, и далее,—почему существует каждая из них, необходимо должна находиться вне каждого из них. Отсюда вообще должно заключить, что все, чьей природы может существовать несколько отдельных единиц, необходимо должно иметь внешнюю причину для их бытия. Так как, затем, природе субстанции (как показано в этой сколии) свойственно существовать, то ее определение должно заключать в себе необходимое существование, и, следовательно, из простого определения ее можно заключить о ее существовании, но из ее определения (как мы уже показали в замеч. 2 и 3) не может вытекать существование нескольких субстанций. Следовательно, из него необходимо вытекает, что субстанция одной и той же природы существует только одна; что и требовалось доказать».

Неужели нужно было такое длинное рассуждение, чтобы вывести из произвольного определения существование какой-то химеры? Все это рассуждение несостоитично, ибо в пункте первом его предполагается, что мы знаем настолько хорошо природу вещей, что можем заключить ее и выразить в их определениях,—между тем это предположение могут защищать только упрямо цепляющиеся за слова философы.

Т Е О Р Е М А IX

«Чем более какая-либо вещь имеет реальности или существования, тем более присуще ей атрибутов»

Доказательство

«Это ясно из опр. 4».

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

Т Е О Р Е М А X

«Всякий атрибут одной субстанции должен быть представляем сам через себя».

Доказательство

«Атрибут есть то, что ум представляет в субстанции, как составляющее ее сущность (по опред. 4); следовательно, он должен быть представляем сам через себя (по опред. 3); что и требовалось доказать».

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

Схолия

«Отсюда ясно, что хотя два атрибута представляются реально различными, т. е. один без помощи другого, однако из этого мы не можем заключать, что они составляют два существа, или две различные субстанции».

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

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

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

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

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

ТЕОРЕМА XI

«Бог или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, необходимо существует».

Доказательство I

«Если кто с этим не согласен, пусть представит, если это возможно, что бога нет. Следовательно (по акс. 9), его сущность не заключает в себе существования. Но это (по т. 7) невозможно. Следовательно, бог необходимо существует; что и требовалось доказать».

Рассуждения Спинозы так неудачны, что невозможно согласиться с ним даже тогда, когда он как будто приближается к истине. Каким образом может он предлагать мне представить себе, что бог существует или не существует, когда на протяжении всей своей системы он не сумел объяснить мне идей — не слов, а вещей: *субстанция, бесконечность, атрибут, сущность, бог?* Кроме того, если бы я представил себе, что бог не существует, то из этого следовало бы, что я составил себе весьма странные идеи; но из этого нельзя было бы умозаключить, что бог действительно не существует или что его сущность не заключает в себе существования. Наконец, если бы седьмая теорема и была правильно доказана, то из нее не следовало бы вовсе, будто нелепо, что сущность субстанции, содержащей в себе бесконечное множество атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, не заключает в себе существования; в лучшем случае из нее следовало бы, что природе субстанции присуще существование (см. т. 7). Но мне кажется, что есть некоторая разница между утверждением, что природе субстанции присуще существование, и утверждением, что природе некоторой субстанции, содержащей в себе бесконечное множество атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, присуще существование. Спиноза, очевидно, дает здесь седьмой теореме более широкое толкование, чем она это допускает. Ему нужно еще доказать, что та самая субстанция, природе которой, согласно седьмой теореме, присуще существование, содержит в себе бесконечное множество атрибутов, из которых каждый выражает ее вечную и бесконечную сущность,—но он нигде не приводит доказательство этого.

Доказательство II

«Для всякой вещи должна быть причина, или основание, как ее существования, так и несуществования. Если, например, существует треугольник, то должно быть основание, или причина, почему он существует; если же он не существует, то также должно быть основание, или причина, препятствующая его существованию или уничтожающая его. Это основание, или причина, должна заключаться или в природе данной вещи, или вне ее. Так, например, собственная природа круга показывает, почему нет четыреугольного круга: именно потому, что он заключает в себе противоречие. Напротив, существование субстанции вытекает прямо из ее природы, которая, следовательно, заключает в себе существование (см. т. 7). Основание же существования или несуществования круга или треугольника следует не из их природы, но из порядка всего материального мира. Из этого порядка должно вытекать, что этот треугольник или необходимо уже существует, или что его существование в настоящее время невозможно. Это понятно само собою. Отсюда следует, что необходимо существует то, для чего нет никакого основания, или причины, которая препятствовала бы его существованию. Следовательно, если не может быть никакого основания или причины, препятствующей существованию бога или уничтожающей его существование, то из этого следует заключить, что он необходимо существует. Но если бы такое основание, или причина, существовала, то она должна была бы заключаться или в самой природе бога или вне ее, т. е. в иной субстанции иной природы,—так как если бы последняя была той же природы, то тем самым допускалось бы, что бог существует. Субстанция же иной природы не могла бы иметь с богом ничего общего (по т. 2) и потому не могла бы ни полагать его существования, ни уничтожать его. Следовательно, так как основание, или причина, которая уничтожала бы существование бога, не может находиться вне божественной природы, то, если только она существует, она необходимо должна заключаться в самой его природе, которая, таким образом, заключала бы в себе противоречие. Но утверждать это о существе абсолютно бесконечном и наисовершеннейшем—нелепо. Следовательно, ни в боге, ни вне бога нет основания, или причины, которая уничтожала бы его существование, и потому бог необходимо существует; что и требовалось доказать».

Для всякой вещи должна быть причина, или основание,

как ее существования, так и несуществования. Значит ли это, что какую бы идею ни составил себе кто-нибудь, следует объяснить, почему существует—или не существует—нечто соответствующее ей? Имеет ли это смысл, и неужели следует брать на себя труд доказывать, что в природе нет ничего подобного тем странным идеям, которые приходят иногда в голову людям? Кроме того, независимо от ряда ошибок в этом доказательстве—являющихся следствием ошибок в доказательствах предшествующих теорем—в нем предполагается, что мы знаем причины, или основания, существования и несуществования вещей. Предоставляю читателю судить, насколько верно такое предположение.

Доказательство III

«Возможность не существовать есть неспособность; напротив, возможность существовать—способность. Если, таким образом, то, что уже необходимо существует, суть только существа конечные, то последние, следовательно, могут быть существенное, чем существо абсолютно бесконечное: а это (само собой ясно)—нелепость. Следовательно, или ничего не существует, или необходимо существует так же и существо абсолютно бесконечное. Однако сами мы существуем, или сами в себе, или в чем-либо другом, необходимо существующем (см. акс. 1 и т. 7), следовательно, и существо абсолютно бесконечное, т. е. (по опред. 6) бог, необходимо существует; что и требовалось доказать».

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

Схолия

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

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

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

Этот философ продолжает и говорит, что люди, привыкшие наблюдать вещи, которые происходят от внешних причин, и думающие, что эти вещи могут с трудом существовать, когда—как они полагают—им принадлежит несколько реальностей, может быть, с трудом будут следить за его доказательством. На это он отвечает, что, действительно, эти вещи обязаны своим существованием и всеми своими совершенствами существству их внешней причины; но к этому он добавляет, что речь идет не об этих вещах и что он говорит только о субстанциях, которые не могут быть производимы никакой внешней причиной. А в заключение он замечает:

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

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

Т Е О Р Е М А XII

«Ни из одного правильно представляемого атрибута субстанции не может следовать, чтобы субстанция могла быть делима».

Д о к а з а т е л ь с т в о

«Части, на которые разделилась бы представляемая, таким образом, субстанция, или удержат природу субстанции, или нет. В первом случае (по т. 8) всякая часть должна будет быть бесконечной, составлять причину самой себя (по т. 6) и (по т. 5) состоять из атрибута, отличного от атрибута первой субстанции и всех других. Следовательно, из одной субстанции может образоваться несколько, а это (по т. 6) невозможно. Кроме того, части (по т. 2) не будут иметь ничего общего со своим целым, а целое (по опр. 4 и т. 10) будет иметь способность и существовать и быть представляемо без своих частей, а что это нелепо—в этом никто не может сомневаться. Если предположить второе, т. е. что части не удержат природу субстанции, то, после того как вся субстанция разделилась бы на равные части, она утратила бы природу субстанции и перестала бы существовать, что (по т. 7) невозможно».

Чем далее мы следуем за Спинозой, тем легче его опровергать, ибо число ошибок его рассуждений растет пропорционально тому, как его последующие доказательства предполагают все большее число теорем. Приведенное только что доказательство обладает не только всеми недостатками теорем II, V, VI, VII, VIII, X, но и всеми недостатками тех других теорем, от которых зависят названные теоремы. Я отсылаю читателя к сказанному мной выше.

Т Е О Р Е М А XIII

«Субстанция абсолютно бесконечная неделима»

Д о к а з а т е л ь с т в о

«Если бы она была делима, то части, на которые она разделилась бы, или удержат природу абсолютно бесконечной субстанции или нет. В первом случае будет несколько субстанций одной и той же породы, что (по т. 5) невозможно. Если предположить второе, то (как и выше) абсолютно бесконечная субстанция будет иметь возможность прекратить существовать, что (по т. 11) также нелепо».

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

К о р о л л а р и й

«Отсюда следует, что всякая субстанция, а следовательно, и всякая телесная субстанция, поскольку она есть субстанция, неделима».

Схолия

«Что субстанция неделима, это еще проще открывается из одного того, что природа субстанции может быть представляема только бесконечною, а под частью субстанции можно понимать только конечную субстанцию, что (по т. 8) содержит в себе очевидное противоречие».

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

Т Е О Р Е М А XIV

«Кроме бога, никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема».

Д о к а з а т е л ь с т в о

«Так как бог есть существо абсолютно бесконечное, у которого нельзя отрицать ни одного атрибута, выражающего сущность субстанции (по опр. 6), и он необходимо существует (по т. 11), то, если бы была какая-либо субстанция, кроме бога, она должна была бы выражаться каким-либо атрибутом бога, и таким образом существовали бы две субстанции с одним и тем же атрибутом; а это (по т. 5) невозможно; следовательно, вне бога не может существовать никакой субстанции, а потому таковая не может быть и представляема. Ибо если бы она могла быть представляема, то она необходимо должна была бы быть представляема существующею, а это (по первой части этого доказательства) невозможно. Следовательно, вне бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема».

Я повторялся бы слишком часто, если бы я желал показать все недостатки этого доказательства, и я ограничусь только ссылкой на уже сказанное мною.

Королларий I

«Отсюда самым ясным образом следует: 1) что бог един, т. е. (по опр. б) что в природе вещей существует только одна субстанция, и эта субстанция абсолютно бесконечна, как мы уже намекали в т. 10».

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

Королларий II

«Следует: 2) что вещь протяженная и вещь мыслящая составляют или атрибуты бога, или (по акс. 1) состояния (модусы) атрибутов бога».

Нет человека, который не мог бы составить себе абстрактной идеи субстанции и превратить в реальность (*réaliser*) эту идею, предполагая, что она соответствует некоторому объекту, действительно существующему в природе. Если поступить так, то уже невозможно представить себе конечные вещи в качестве соответствующих (*autant*) субстанций. Действительно, после превращения в реальность абстрактной идеи субстанции последнюю станут представлять себе повсюду тождественной, повсюду неизменной, необходимой, и какое бы разнообразие ни предположить в конечных вещах, их уже не будут представлять себе в виде множества; их станут представлять себе как некую единственную и тождественную субстанцию, испытывающую различные модификации. Так поступил и Спиноза.

Древние философы тоже утверждали, что существует только одна единственная субстанция. Но из формулировок стоиков* следует, кажется, что эта субстанция не по-настоящему единственная и единая, что в действительности она есть совокупность, сумма субстанций. Они называли ее единой потому, что рассматривали ее с точки зрения абстрактной идеи целого, как совокупность всего существующего; или же можно думать, что они никогда особенно не заботились о том, чтобы определить, что составляет единство ее. Спиноза, желая избегнуть этого упрека, сделал ее единой при помощи абстракции. Но если субстанция стоиков слишком сложна, чтобы быть единой, то его субстанция слишком абстрактна, чтобы быть вообще чем-нибудь.

Т Е О Р Е М А XV

«Все, что только существует, существует в боге, и без бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо».

Доказательство

«Кроме бога (по т. 14), не существует и не может быть представляема никакая другая субстанция, т. е. (по опр. 3) вещь, существующая сама в себе и представляемая сама через себя. Модусы же (по опр. 5) без субстанции не могут ни существовать, ни быть представлямы; следовательно, они могут существовать только в божественной природе и быть представлямыми только через нее. Но кроме субстанций и модусов, не существует ничего (по акс. 1). Следовательно, без бога ничего не может ни существовать, ни быть представляемо; что и требовалось доказать».

Таким образом, сотворенные существа являются просто — как это говорит в дальнейшем Спиноза — модусами божественной субстанции; на этой совершенно странной и несколько не обоснованной фантазии мы останавливаться не будем.

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

Схолия

В этой схолии Спиноза отвечает на некоторые возражения, которые он делает себе от имени тех, кто не представляет себе, что протяженная субстанция является атрибутом бога и что материя свойственна божественной природе. Но так как ответы его основываются на положениях, которые мы уже опровергли, то я считаю возможным отказаться от перевода этого отрывка.

Т Е О Р Е М А XVI

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

Доказательство

«Эта теорема должна быть ясна всякому, если только обратить внимание на то, что разум из данного определения какой-либо вещи выводит различные свойства, которые необходимо на самом деле вытекают из нее (т. е. из самой сущности вещи), и тем большее число их, чем более реальности выражает определение вещи, т. е. чем более реальности заключает в себе сущность определяемой вещи. А так как божественная природа (по опр. 6) заключает в себе абсолютно бесконечное число атрибутов, из которых каждый выражает сущность, бесконечную в своем роде, то из ее необходимости должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами (т. е. все, что только может быть представляемо бесконечным разумом)».

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

Королларий I

«Отсюда следует: 1) что бог есть производящая причина всех вещей, какие только могут быть представлены бесконечным разумом».

Королларий II

«Следует: 2) что бог есть причина сам по себе, а не случайно».

Королларий III

«Следует: 3) что бог есть абсолютно первая причина».

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

Т Е О Р Е М А XVII

«Бог действует единственно по законам своей природы и без чьего-либо принуждения».

Доказательство

«Мы только что показали в т. 16, что из одной лишь необходимости божественной природы или (что то же) из одних только законов ее природы безусловно вытекает бесконечно многое; кроме того, в т. 15 мы доказали, что без бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо, но что все существует в боже. Следовательно, вне его не может быть ничего, чем бы он определялся или принуждался к действию; таким образом, бог действует в силу одних только законов своей природы и без чьего-либо принуждения».

Королларий I

«Отсюда следует: 1) что нет никакой причины, которая побуждала бы бога извне или изнутри к действию, кроме совершенства его природы».

Королларий II

«Следует: 2) что один только бог есть свободная причина. Так как только он один существует (по т. 11 и кор. I т. 14) и действует (по пред. теореме) по одной лишь необходимости своей природы, то, следовательно (по опр. 7), только он один есть свободная причина».

Всякий другой назвал бы это необходимой причиной.

Схолия

Спиноза отвечает здесь на основании своих принципов на некоторые возражения, которые он себе делает. Чтобы сократить эту и без того растянувшуюся главу, я не дам перевода этой схолии. Замечу только, что для объяснения того, каким образом все вещи вытекают из божественной природы, он говорит, что они вытекают из нее в силу такой же необходимости, в силу которой вытекает от вечности и будет вечно вытекать из природы треугольника, что сумма трех его углов равна двум прямым. Если это так, то я перестаю понимать, что значит быть причиной, ибо я не думаю, чтобы кому-нибудь пришло когда-нибудь в голову сказать, что природа треугольника есть *первая и производящая сама по себе причина равенства суммы трех углов треугольника двум*.

прямым. Я не знаю также, что означает на языке Спинозы слово действовать по отношению к богу, ибо я не нахожу, что природа треугольника действует, чтобы произвести равенство суммы его трех углов двум прямым.

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

ТЕОРЕМА XVIII

«Бог есть имманентная причина всех вещей, а не действующая извне».

Доказательство

«Все, что существует, существует в боге и должно быть представляемо через бога (по т. 15); следовательно, бог (по кор. I т. 16) есть причина существующих в нем вещей; это—первое. Далее, вне бога не может существовать никакой другой субстанции (по т. 14), т. е. (по опр. 3) вещи, которая существовала бы сама в себе вне бога; это—второе. Следовательно, бог есть имманентная причина всех вещей, а не действующая извне; что и требовалось доказать».

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

ТЕОРЕМА XIX

«Бог, иными словами, все атрибуты бога—вечны».

Доказательство

«Бог (по опр. 6) есть субстанция, которая необходимо существует (по т. 11), т. е. (по т. 7) природе которой необходимо присущее существование, или (что то же) из определения которой следует, что она существует. Следовательно, он (по опр. 8) вечен. Далее, под атрибутами бога должно понимать то, что (по опр. 4) выражает сущность божественной субстанции, т. е. то, что свойственно ей: вот что, говорю я, должны заключать в себе атрибуты. Но природе субстанции (как я доказал уже в т. 7) свойственна веч-

ность. Следовательно, каждый из атрибутов должен заключать в себе вечность, поэтому все они вечны».

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

Схолия

«Эта теорема совершенно ясно вытекает также и из того способа, каким (т. 11) я доказал существование бога. Из означенного доказательства, говорю я, ясно, что существование бога, так же как и его сущность, есть вечная истина. Наконец, в т. 19, ч. I «Начал философии» Декарта я доказал вечность бога еще другим способом и не имею нужды повторять здесь это доказательство».

ТЕОРЕМА XX

«Существование бога и сущность его—одно и то же».

Доказательство

«Бог и все атрибуты бога (по пред. теореме) вечны, т. е. (по опр. 8) каждый из его атрибутов выражает существование. Следовательно, те же самые атрибуты бога, которые (по опр. 4) раскрывают вечную сущность его, раскрывают вместе с тем и его вечное существование, т. е. то же самое, что составляет сущность бога, составляет вместе и его существование. Следовательно, существование и сущность его — одно и то же; что и требовалось доказать».

Вот слова, которые повторяются у Спинозы часто и на счет которых вряд ли можно, по-моему, составить себе ясные и определенные представления. Оставляя подобные доказательства без всяких замечаний, я делаю это потому, что отсылаю читателя к сказанному мной о положениях, служащих им основой. Читатель может заметить, что я не отмечаю всех ошибок последних доказательств, но их легко вскрыть на основании приведенных выше критических указаний.

Королларий I

«Отсюда следует: 1) что существование бога, так же и его сущность, есть вечная истина».

К о р о л л а р и й II

«Следует: 2) что бог, иными словами, все атрибуты бога—неизменяемы. Ибо если бы они изменялись в отношении к существованию, они должны были бы (по пред. теореме) изменяться и в отношении к сущности, т. е. (что само собой понятно) из истинных стать ложными, а это абсурд».

Т Е О Р Е М А XXI

«Все, что вытекает из абсолютной природы какого-либо атрибута бога, должно обладать вечным и бесконечным существованием, иными словами, через посредство этого атрибута все этоично и бесконечно».

Доказательство

«Если кто отрицает это, пусть представит, если можно, что в каком-либо из атрибутов бога из его абсолютной природы вытекает что-либо конечное и имеющее ограниченное существование или продолжение, например, идея бога в атрибуте мышления. Но мышление, поскольку оно предполагается составляющим атрибут бога, по своей природе необходимо бесконечно (по т. 11). Поскольку же оно содержит идею бога, оно предполагается конечным. Но конечным оно может быть представляемо только в том случае, если оно ограничивается самим же мышлением (по опр. 2), но не мышлением, поскольку оно составляет означенную идею бога (так как именно в этом отношении оно и предполагается конечным), а, следовательно, мышлением, поскольку оно не содержит идеи бога, которое, однако (по т. 11), необходимо должно существовать. Таким образом, мы имеем мышление, не содержащее идеи бога, из природы которого, поскольку оно есть абсолютное мышление, идея бога необходимо не вытекает (так как оно представляется и содержащим идею бога, и не содержащим ее); а это противно предположению. Следовательно, если идея бога в атрибуте мышления, или что бы то ни было (все равно, что ни взять, так как доказательство одно для всего) в каком-либо атрибуте бога вытекает из необходимости абсолютной природы самого атрибута, то все это необходимо должно быть бесконечным; это—первое.

Далее, вытекающее, таким образом, из необходимости природы какого-либо атрибута не может иметь ограниченного продолжения. Если кто отрицает это, пусть предположит, что в каком-либо атрибуте бога находится вещь, необхо-

димо вытекающая из него, например, идея бога в атрибуте мышления, и пусть предположит, что она когда-либо не существовала или не будет существовать. Так как мышление предполагается атрибутом бога, то оно должно существовать необходимо и неизменно (по т. 11 и кор. II т. 20). Поэтому за границами продолжения идеи бога (так как предполагается, что она когда-либо не существовала или не будет существовать) мышление должно существовать без идеи бога. Но это противно предположению, так как допущено, что из данного мышления необходимо вытекает идея бога. Следовательно, идея бога в атрибуте мышления или что-либо иное, необходимо вытекающее из абсолютной природы какого-либо атрибута бога, не может иметь ограниченного продолжения; оно вечно через посредство этого атрибута. Это—второе. Должно заметить, что то же самое применимо и ко всякой другой вещи, которая необходимо вытекает в каком-либо атрибуте бога из абсолютной божественной природы».

Этот способ рассуждения до того необычен, что трудно было бы понять, как он может притти кому-нибудь в голову, если бы не знать, как ослеплены бывают люди, усвоившие какую-нибудь систему. Если это значит рассуждать насчет ясных идей, то я очень разочарован в этом. Что касается меня лично, то я неспособен следовать за Спинозой в его предположениях. *Идея бога в атрибуте мышления, мышление то конечное, то бесконечное, которое составляет или не составляет идею бога*,—все это слишком абстрактные вещи, или, вернее, слова, в которых, признаюсь, я ничего не понимаю и в которых сомневаюсь, чтобы можно было понять что-нибудь. Спиноза должен был бы привести какой-нибудь пример, который сделал бы более наглядным его доказательство.

ТЕОРЕМА XXII

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

Доказательство

«Эта теорема доказывается таким же способом, как и предыдущая».

Значит это доказательство тоже непонятно.

Т Е О Р Е М А ХХIII

«Всякий модус, обладающий необходимым и бесконечным существованием, необходимо должен вытекать или из абсолютной природы какого-либо атрибута божия или из какого-либо атрибута, находящегося в состоянии необходимой и бесконечной модификации».

Доказательство

«Модус существует в чем-либо ином, через это и должен быть представляем (по опр. 5), т. е. (по т. 15) он существует в одном только божии и только через него и может быть представляем. Если, следовательно, он представляется необходимо существующим и бесконечным, то и то и другое необходимо должно вытекать или представляться через посредство какого-либо атрибута божия, поскольку этот атрибут представляется выражющим бесконечность и необходимость существования, иными словами (что по опр. 2 то же самое), вечность, т. е. (по опр. 6 и т. 19) поскольку он рассматривается абсолютно. Итак, модус, обладающий необходимым и бесконечным существованием, должен вытекать из абсолютной природы какого-либо атрибута божия и именно или непосредственно (о чём см. т. 21), или через посредство какой-либо модификации, вытекающей из его абсолютной природы, т. е. (по пред. т.) необходимой и бесконечной».

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

Т Е О Р Е М А ХХIV

«Сущность вещей, произведенных богом, не заключает в себе существования».

Доказательство

«Это ясно из опр. 1, так как то, природа чего (разумеется, рассматриваемая сама в себе) заключает существование, составляет причину самого себя и существует по одной только необходимости своей природы».

К о р о л л а р и й

«Отсюда следует, что бог составляет причину не только того, что вещи начинают существовать, но также и того, что их существование продолжается, иными словами (пользуясь схоластическим термином), бог есть *causa essendi* (причина бытия) вещей. В самом деле, существуют ли вещи или не существуют, мы всякий раз, как рассматриваем их сущность, находим, что она не заключает в себе ни существования, ни продолжения, и, следовательно, сущность вещей не может быть причиной ни их существования, ни их продолжения. Такой причиной может быть только бог, так как единственно его природе присуще существование (по кор. I т. 14)».

Т Е О Р Е М А XXV

«Бог составляет производящую причину не только существования вещей, но и сущности их».

Доказательство

«Если отрицать это, значит, бог не есть причина сущности вещей; следовательно (по акс. 4), сущность вещей может быть представляема без бога, но это нелепо (по т. 15). Следовательно, бог составляет причину также и сущности вещей; что и требовалось доказать».

Схолия

«Эта теорема яснее вытекает из т. 16. Из нее следует, что из данной божественной природы необходимо должно вытекать как существование вещей, так и сущность их. Короче сказать, в том же самом смысле, в каком бог называется причиной самого себя, он должен быть назван и причиной всех вещей. Это станет еще яснее из следующего короллярия».

К о р о л л а р и й

«Отдельные вещи составляют не что иное, как состояния или модусы атрибутов бога, в которых последние выражаются известным и определенным образом. Доказательство ясно из т. 15 и опр. 5».

Чем чаще Спиноза употребляет слова: *причина*, *действие*, *произведение*, тем больше находишь в них путаницы. *Бог есть причина всех вещей в том же самом смысле, в каком*

он называется причиной самого себя. Но если он есть причина самого себя, то не в том смысле, что он действует, чтобы дать себе существование, или что он производит себя. Следовательно, он не действует, чтобы дать существование другим вещам, он не производит их, и, значит, во всей природе нет, собственно, ни действия, ни произведения, ни причины, ни следствия.

Т Е О Р Е М А XXVI

«Вещь, которая определена к какому-либо действию, необходимо определена, таким образом, богом, а не определенная богом сама себя определить к действию не может».

Доказательство

«То, чем вещи определяются к какому-либо действию, необходимо составляет нечто положительное (это ясно само собой); следовательно, производящую причину как его существования, так и сущности (по т. 25 и 16) составляет бог по необходимости своей природы; это—первое. Отсюда самым ясным образом вытекает также и второе, так как если бы вещь, не определенная богом, могла определять сама себя, то первая часть этой теоремы была бы ложна, а это, как мы показали, невозможно».

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

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

Если положение *бог есть причина самого себя* означает, что сущность бога заключает в себе существование бога, как это предполагается первым определением, то положение *бог есть причина отдельных вещей* означает, что сущность бога заключает в себе существование отдельных вещей. Действительно, бог есть причина в одном и том же смысле в обоих случаях. Таким образом, бог не сообщает существования отдельным вещам больше, чем самому себе; они существуют лишь потому, что они принадлежат, подобно ему, одной и той же сущности; и, собственно говоря, нет, как я уже заметил, ни действия, ни произведения. Эти выводы являются необходимыми следствиями из системы Спинозы, но они опровергают сами себя.

ТЕОРЕМА XXVII

«Вещь, которая определена богом к какому-либо действию, не может сама себя сделать не определенной к нему».

Доказательство

«Эта теорема ясна из акс. 3».

ТЕОРЕМА XXVIII

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

Доказательство

«Все, что определено к существованию и действию, определено таким образом богом (по т. 26 и кор. 24). Но конечное и имеющее ограниченное существование не могло быть произведено абсолютной природой какого-либо атрибута бога, так как все, что вытекает из последнего, бесконечно иечно (по т. 21). Следовательно, оно должно было произвестить из бога или какого-либо атрибута, поскольку он рассматривается в состоянии какого-либо модуса, так как, кроме субстанции и модусов, нет ничего (по акс. 1 и опр. 3 и 5),

а модусы (по кор. т. 25) суть не что иное, как состояния атрибутов бога. Но оно не могло также происходить из бога или из какого-либо его атрибута, поскольку он находится в состоянии какой-либо модификации вечной и бесконечной (по т. 22). Следовательно, оно должно было происходить или определиться к существованию и действию богом или каким-либо атрибутом, поскольку он находится в состоянии модификации конечной и имеющей ограниченное существование. Это первое. Далее, эта причина, или этот модус (на том же самом основании, как мы только что доказали первую часть этой теоремы) должны в свою очередь также определяться другой причиной, которая также конечна и ограничена в своем существовании; последняя (на том же основании)— в свою очередь другой, и так (на том же самом основании) до бесконечности; что и требовалось доказать».

Таким образом, бог, или бесконечно совершенное существо, становится бесполезным в системе Спинозы; вот доказательство этого. Конечная вещь может быть определена к существованию и действию только конечной причиной (предыдущая теорема): бог, как бесконечный, не определяет конечных вещей; он не определяет даже бога, модифицированного конечной модификацией; действительно, если бы эти вещи были определены богом, как бесконечным, они были бы бесконечными (теор. 21 и 22), что противоречит предположению о их конечности. Следовательно, все конечные причины определяются другими конечными причинами, и таким образом получается бесконечная цепь причин, в которой нельзя добраться до какой-то бесконечной причины, определившей какую-нибудь из них. Таким образом, бог, как бесконечный, не определяет конечных вещей к существованию и действию. Следовательно, они могут существовать без бога, как бесконечного, т. е. (опр. 6) просто без бога. Другая нелепость заключается в том, что, так как отдельные вещи суть (кор. теоремы 25) модусы бога, то отсюда следовало бы, что модусы могут существовать без своей субстанции.

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

Только бог определяет к существованию все существующее (теор. 16 и 18). Значит мы определяемся им к существованию. Но вещи, вытекающие из бесконечной субстанции или определяемые к существованию бесконечной субстанцией,

сами тоже бесконечны (теор. 21 и 22). Бог есть бесконечная субстанция (опр. 6), следовательно, каждый из нас тоже бесконечен.

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

Если тщательно проанализировать систему Спинозы, то можно убедиться, что конечные вещи существуют согласно ей, повидимому, отдельно и независимо от бесконечного существа, ибо они самодостаточны для определения своего существования и не могут быть определены богом, как бесконечным, т. е. просто богом, не становясь сами бесконечными.

Схолия

Спиноза указывает здесь, что бог есть абсолютно первая причина вещей, непосредственно производимых им; что он не есть причина в пределах своего рода, и, наконец, что нельзя сказать, будто он есть отдаленная причина отдельных вещей. Но он не поясняет своей мысли ни примерами, ни точными определениями, продолжая оставаться попрежнему неясным.

ТЕОРЕМА XXIX

«В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы».

Доказательство

«Все, что существует, существует в боге (по т. 15). Бог же не может быть назван случайной вещью, так как он существует необходимо, а не случайно. Далее, модусы божественной природы, рассматривается ли она определенной к действию абсолютно (по т. 21), или известным образом (по т. 27), также проис текли из нее необходимо, а не случайно (по т. 16). Затем, бог составляет причину этих модусов, не только поскольку они просто существуют (по кор. т. 24), но также (по т. 26) и поскольку они рассматриваются определенными к какому-либо действию. Так что, если они не определены богом (по той же т.), то невозможно и не зависит от случая, чтобы они сами себя определили. И обратно (по т. 27), если они определены богом, то невозможно и не

зависит от случая, чтобы они сделали себя неопределенными. Итак, все определено из необходимости божественной природы не только к существованию, но также и к существованию и действию по известному образу, и случайного нет ничего; что и требовалось доказать».

Так как всякая конечная вещь должна определяться конечной причиной (т. 28), то, несмотря на все старания Спинозы доказать, что все определено богом, согласно его системе, имеется неизбежно два класса совершенно независимых вещей: с одной стороны, класс бесконечных вещей, вытекающих из всей абсолютной природы бога или из какого-либо из его атрибутов, модифицированных бесконечной модификацией, с другой стороны, класс конечных вещей, вытекающих все друг из друга, причем нельзя добраться до первой бесконечной причины, определившей их к существованию. Таким образом оба эти рода вещей могут составить одну и ту же субстанцию?

Схолия

Спиноза говорит здесь, что под природой производящей (*natura naturans*) он понимает то, что существует само в себе и представляется само через себя, или всякий атрибут, выражющий бесконечную и вечную сущность, иными словами (кор. I т. 14 и кор. II т. 17), бога, поскольку он рассматривается как свободная причина. А под природой произведенной (*natura naturata*) он понимает все то, что вытекает из необходимости природы бога или каждого из его атрибутов, иными словами, все модусы атрибутов бога, поскольку они рассматриваются как вещи, которые существуют в боге и без бога не могут ни существовать, ни быть представляемы.

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

ТЕОРЕМА XXX

«Ум, будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным, должен постигать атрибуты бога и его модусы и ничего более».

Доказательство

«Истинная идея должна быть согласна со своим объектом (по акс. 6), т. е. (как это само собой ясно) то, что заключается в уме как объект, необходимо должно существо-

ствовать в природе. Но в природе (по кор. I т. 14) не существует никакой другой субстанции, кроме бога, и никаких других модусов, кроме тех, которые находятся в боге (по т. 15) и (по той же т.) без бога не могут ни существовать, ни быть представляемы. Следовательно, ум, будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным и т. д.».

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

ТЕОРЕМА XXXI

«Ум, будет ли он в действительности актуально) конечным или бесконечным, равно как и воля, желание, любовь и т. д., должны относиться к *natura naturata*, а не к *natura naturans*».

Доказательство

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

Схолия

В этой схолии Спиноза предупреждает, что когда он говорит об актуальном уме, то это не значит, что он допускает существование еще какого-либо ума в возможности.

ТЕОРЕМА XXXII

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

Доказательство

«Воля составляет только известный модус мышления, точно так же, как и ум; поэтому (по т. 28) каждое отдельное проявление воли может определяться к существованию и действию только другой причиной, эта—снова другой и так до бесконечности. Если же предположить волю бесконечную, то и она также должна определяться к существ-

вованию и действию богом, не поскольку он составляет абсолютную бесконечную субстанцию, а лишь поскольку он обладает атрибутом, выражющим бесконечную и вечную сущность мышления (по т. 23). Итак, все равно, представляется ли воля конечной или бесконечной, всегда найдется причина, которая определяла бы ее к существованию и действию и потому (по опр. 7) воля не может быть названа свободной причиной, но только необходимой или принужденной».

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

Если исходить из системы Спинозы, то все совершается в силу слепой необходимости. Если существует первая причина, то она вовсе не действует со знанием—все вытекает необходимым образом из ее природы. Я не понимаю поэтому, какую ценность имеют для этой системы слова *ум* и *воля*? Действительно, что означают ум и воля у причины, из природы которой все вещи вытекают необходимым образом, подобно тому как равенство суммы трех углов треугольника двум прямым вытекает из сущности треугольника? Это—сравнение самого Спинозы. Поэтому он определенным образом отрицает у бога *ум* и *волю*¹, хотя в теоремах 30 и 31 он как будто допускает существование бесконечного ума.

Королларий I

«Отсюда следует: 1) что бог не действует по свободе воли».

Королларий II

«Следует: 2) что воля и ум относятся к природе бога точно так же, как движение и покой и вообще все естественное, что (по т. 29) к существованию и действию по известному образу должно определяться богом. Это потому, что воля, как и все остальное, нуждается в причине, которой она определялась бы к существованию и действию по известному образу. И хотя из данной воли или ума вытекает бесконечно многое, однако же сказать вследствие этого, что бог

¹ 58-е письмо из «Посмертных сочинений» («Oeuvres posthumes» р. 570).

действует по свободе воли, можно так же мало, как на основании того, что вытекает из движения и покоя (из них ведь также вытекает бесконечно многое), сказать, что он действует по свободе движения и покоя. Итак, воля имеет место в природе божа не более как и все остальные естественные вещи; она относится к ней таким же образом, как движение, покой и все прочее, что, как мы показали, вытекает из необходимости божественной природы и определяется ею к существованию и действию по известному образу».

От этого рассуждения не поздоровится. Что за язык! Прибегать к движению и покою для объяснения воли и ума, и одинаковым образом относить их к божественной природе! Ясно, что Спиноза почувствовал, что с точки зрения его принципов ум и воля бесполезны Богу. Но система его одинаково нелепа, станет ли он их признавать или нет.

ТЕОРЕМА XXXIII

«Вещи не могли быть произведены Богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены».

Доказательство

«Все вещи составляют необходимое следствие данной природы Бога (по т. 16) и определены к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы (по т. 29). Если бы, таким образом, вещи могли быть иной природы или иначе определяться к действию, так что порядок природы был бы иной, то, значит, могла бы быть и иная природа Бога, чем та, какая уже существует. И, следовательно (по т. 11), эта иная природа Бога также должна была бы существовать, и, таким образом, могло бы быть два Бога или несколько, а это (по кор. I т. 14) нелепо. Следовательно, вещи не могли быть произведены Богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке и т. д.; что и требовалось доказать».

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

Схолия I

В этой схолии Спиноза стремится доказать, что если мы считаем некоторые вещи случайными, то лишь по незнанию; именно, не зная, что сущность вещей заключает в себе некоторое противоречие, мы не знаем, что они невоз-

можны; или же, зная, что их сущность не заключает в себе противоречия, мы не знаем причин, из которых они вытекают необходимым образом, и не знаем, что они необходимы. Это наше незнание их необходимости или невозможности заставляет нас считать их случайными или возможными.

Схолия II

В этой второй схолии Спиноза пытается доказать 33 теорему доказательством от обратного, исходя из принципов противоположной теории. Я не привожу его рассуждений по этому вопросу, ибо они не имеют никакого значения для истинности его системы.

ТЕОРЕМА XXXIV

«Могущество бога есть сама его сущность».

Доказательство

«Прямо из сущности бога следует, что бог составляет причину самого себя (по т. 41) и (по т. 46 и ее кор.) всех вещей. Следовательно, могущество бога, в силу которого существуют и действуют все вещи и он сам, есть сама его сущность; что и требовалось доказать».

ТЕОРЕМА XXXV

«Все, что, по нашему представлению, находится во власти бога, необходимо существует».

Доказательство

«Все, что находится во власти бога, должно (по пред. т.), таким образом, заключаться в его сущности, чтобы необходимо вытекать из нее, и потому все это необходимо существует».

ТЕОРЕМА XXXVI

«Нет ничего, из природы чего не вытекало бы какого-либо действия».

Доказательство

«Все, что существует, выражает известным и определенным образом природу или сущность бога (по кор. т. 25), т. е. (по т. 34) все, что существует, выражает известным и определенным образом могущество бога, составляющее причину

всех вещей; следовательно (по т. 16), из всего этого должно вытекать какое-либо действие».

После всех этих теорем Спиноза заканчивает первую часть своего труда некоторым заключением, которому он дает название «Прибавления».

ПРИБАВЛЕНИЕ

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

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

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

Бейля упрекали в том, что он не понял Спинозы*. Упрек этот справедлив, если судить по манере критики Бейлем этого мыслителя. Бейль умел приятно излагать все вопросы, ко-

торых он касался, и, может быть, в своих произведениях он не преследовал другой цели. Повидимому, он мало интересовался выбором принципов, из них он стремился извлечь только одно—оружие для борьбы со взглядами других мыслителей.

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

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

Не раз высказывалось мнение, что спинозизм есть следствие картезианства. Мнение это не совсем неосновательно, но надо признать, что принципы Декарта сильно искажены в спинозизме. У Спинозы имеется ряд предрассудков, общих почти всем философам, как это видно из моей критики его системы, но он гораздо больше заимствовал у картезианцев. В частности, он держится принципа, что о какой-нибудь вещи можно утверждать все, что заключается в ясной и отчетливой идее ее, и он применяет этот принцип так, как Декарт этого не одобрил бы. Отвергнув учение о творении, потому что он не представляет его себе или же потому, что он не имеет ясной и отчетливой идеи его, он замечает, что конечные вещи существуют и что существование не заключено в нашем понятии о них. Отсюда он заключает, что они не существуют через самих себя. Но как возможно, что конечные вещи, не существуя через самих себя, существуют помимо акта творения? Таково противоречие, которое взялся устраниить Спиноза.

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

Таким образом, перед сторонниками Спинозы стоит такая альтернатива: или они должны признать, что они до сих пор принимали систему, не имеющую никакого смысла; или они должны изложить ясно и точно тот великий смысл, который, по их мнению, в ней заключается. Но по существу не приходится много колебаться по вопросу о приговоре над этим философом: пропитанный всеми предрассудками школьной философии, он не сомневался в том, что наш разум способен открыть сущность вещей и добраться до первых их принципов. Лишенный точности, он составлял себе туманные, неопределенные понятия и всегда удовлетворялся ими; и если он был знаком с искусством расставлять слова и предложения по образцу геометров, то он не был знаком, в отличие от них, с искусством составлять идеи. Есть одна вещь, заставляющая меня думать, что он сам мог быть обманутой жертвой своих собственных рассуждений,—это искусство, с каким он их скомпоновал.

ГЛАВА XI

Заключение предыдущих глав

Достаточно небольшого размышления над приведенными мной примерами чтобы убедиться, что мы впадаем в заблуждение лишь потому, что в своих рассуждениях исходим из принципов, всех идей которых мы не проанализировали. Благодаря этому у нас не составляется достаточно четкого и точного представления о них, которое помогло бы нам охватить истину их во всем объеме или же остерегаться того, что в них есть неопределенного и двусмысленного. Такова истинная причина заблуждений философа и предрассудков паро-

дов. Отсюда можно сделать вывод, что ложное направление ума (*fausseté de l'esprit*) заключается исключительно в привычке рассуждать, исходя из плохо определенных принципов.

Но воспитание так приучило людей довольствоваться неопределенными понятиями, что лишь немногие из них могут решиться окончательно отказаться от пользования этими принципами¹. Отрицательные стороны их хорошо известны лишь тем, кто помнит, каких усилий им стоило усвоить их, кто помнит, что уже рано заметили некоторые из содержащихся в них противоречий. Что касается людей, без борьбы и без размышления поддавшихся влиянию воспитания, то трудно поверить, до какой степени ложно направлен их ум, и не следует рассчитывать, что они исправят когда-нибудь свой способ рассуждения. Так, печальные результаты этого метода остаются чаще всего неустранимыми.

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

ГЛАВА XII

О гипотезах

По вопросу о пользе гипотез философы разошлись в своих взглядах. Некоторые из них, пораженные их успехом в астрономии или, может быть, ослепленные смелостью некоторых физических гипотез, не усомнились в том, что они являются одним из главных способов для приобретения знаний. Составление гипотез стало казаться им самым предпочтительным занятием, а когда они встречали некоторые трудности в своих первых предположениях, то они составляли новые предположения, чтобы приспособить природу к своей системе. Другие, видя бесполезность и злоупотребления, порожденные многими гипотезами, предпочли окончательно изгнать их из наук.

Но гипотезы не то, что абстрактные принципы; существуют хорошие гипотезы и дурные. Чтобы определить разницу между ними, достаточно установить те случаи, когда можно

¹ В другом месте я объяснял, как мы под влиянием воспитания усваиваем эту привычку. («Опыт о происхождении человеческих знаний». Вторая часть, раздел 2, глава I, § 3, 4 и следующие.)

составлять гипотезы. Не проводя этого различия, мы либо отказываемся от той помощи, какую они могут оказать нам, либо становимся жертвами порождаемых ими злоупотреблений.

Мы пользуемся *предположениями* (*suppositions*), или *гипотезами*, либо для открытия *неизвестных* вещей, либо для объяснения известных нам вещей. Математики ставят себе первую цель, физики — вторую. Заметим, что названные два слова настолько синонимичны, что их употребляют довольно безразлично друг вместо друга. В этом отношении я буду сообразоваться с общепринятым словоупотреблением.

Чтобы удостовериться в истине какой-нибудь гипотезы, необходимы две вещи: во-первых, возможность исчерпать все возможные по данному вопросу предположения; во-вторых, способ, подтверждающий наш выбор или убеждающий нас в нашей ошибке.

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

Во-первых, при решении арифметических проблем можно исчерпать все предположения, ибо здесь приходится всегда сделать их лишь небольшое количество. Во-вторых, имеется правило, позволяющее убедиться, производится ли операция на основании истинных или ложных предположений. Если, например, произвели операцию деления одного числа на другое, то можно узнать, правильно ли произведено деление, умножив делитель на частное.

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

Наука, в которой пользуются гипотезами, не боясь ошибки или, по крайней мере, обладая уверенностью в возможности узнать ее, должна служить моделью для всех тех наук, в которых желают пользоваться этим методом. Поэтому было бы желательно, чтобы во всех науках было возможно, как в арифметике, исчерпать все предположения и чтобы имелись правила удостовериться в лучшем из этих правил.

Но для получения этих правил нужно было бы, чтобы в других науках имелись столь ясные и полные идеи, что можно было бы при помощи анализа их добраться до первых элементов вещей, которыми они занимаются, и проследить за возникновением каждой из них. Но они еще далеко не обладают всеми этими преимуществами; однако, по мере того как они станут заменять их эквивалентными им преимуществами, можно будет начать больше пользоваться гипотезами.

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

Идеи, которые составили себе насчет этого движения и этого направления, настолько точны, насколько это требуется для доброкачественности какой-нибудь гипотезы, ибо явления вытекают из нее с такой очевидностью, что мы можем предсказывать их с последней степенью точности.

Здесь наблюдения подсказывают все те предположения, которые можно сделать, а объяснение явлений подтверждает правильность выбранных предположений. Таким образом, гипотеза не оставляет здесь ничего более желать.

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

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

Что касается направления, то планеты либо могут иметь лишь одно простое направление, порожденное единственным свойственным каждой планете движением, либо они могут обладать сложным направлением, вытекающим из сочетания этого первого движения с другим, общим у них с солнцем. В этом последнем случае планеты походили бы на тела, движущиеся на плавающем корабле. Это—вопросы, выяснению ко-

торых не может помочь опыт, и, значит, мы не можем узнать абсолютного направления какой-нибудь планеты. Следовательно, мы должны ограничиться суждением об относительном направлении и движении небесных светил, руководствуясь одними лишь наблюдениями. Наши гипотезы будут тем удачнее, чем точнее будут наши наблюдения.

Первое, еще грубое наблюдение заставило людей думать, что солнце, планеты и неподвижные звезды врачаются вокруг земли. Это дало начало гипотезе Птоломея*. Но сделанные в последние века наблюдения показали, что Юпитер и солнце врачаются вокруг своей оси, а Меркурий и Венера врачаются вокруг солнца. Эти наблюдения показывают, что, земля тоже может обладать двумя движениями, одним— вокруг себя самой, другим—вокруг солнца. С тех пор гипотеза Коперника была подтверждена как наблюдениями, так и явлениями, которые она объясняла проще всякой другой гипотезы. Исследователи захотели пойти дальше и определить, какие круги описывают планеты; на этот вопрос отвечали, руководствуясь первой видимой картиной явлений, и предположили, что солнце находится в центре их. Но сравнивая это предположение с наблюдениями, убедились в ошибочности его и поняли, что солнце не может находиться в центре этих кругов*. Продолжая точные наблюдения, составляя гипотезы лишь постольку, поскольку это подсказывали наблюдения, и исправляя их лишь постольку, поскольку они этого потребуют, астрономы сумеют придумать теории, все более простые и в то же время более способные объяснить большее число явлений. Мы видим, таким образом, что если их гипотезы не указывают абсолютного направления и движения небесных светил, то они все же имеют нечто равнозначное для нас, поскольку они объясняют видимую картину движения планет. Благодаря этому они становятся столь же полезными, как и математические гипотезы.

Физические гипотезы наталкиваются на большие трудности. Они опасны, если их не делать очень осторожно, и часто в физике невозможно придумать рациональных гипотез.

Мы живем на каком-то атоме, вращающемся в одном из уголков вселенной, и кто мог бы при этих условиях подумать, что философы поставили себе целью найти в физике первые элементы вещей, объяснить образование всех явлений и вскрыть механизм всего мира? Нужно слишком многое ожидать от успехов физики, чтобы воображать себе, будто удастся когда-нибудь произвести достаточное количество наблюдений для составления общей системы. Чем больше материалов

доставит опыт, тем больше будут чувствовать, чего нехватает для столь грандиозного начинания: всегда останутся явления, которые требуется открыть. Одни слишком далеки от нас, чтобы их можно было наблюдать, а другие зависят от столь тонкого механизма, что мы не имеем средств добраться до пружин его. Не зная этого, мы не сумеем добраться до истинных причин, которые производят и связывают в одну систему небольшое число известных нам явлений. Действительно, так как все связано между собой, то объяснение наблюдаемых нами вещей зависит от бесконечного множества других, которые нам никогда не удастся наблюдать. Таким образом, составляя гипотезы, мы не можем исчерпать всех предположений и не можем получить правил, подкрепляющих наш выбор их.

Пусть не говорят, что наблюдаемых нами вещей достаточно, чтобы вообразить себе те вещи, которых мы не можем наблюдать; что, комбинируя одни с другими, мы сможем вообразить себе еще новые вещи и что, переходя таким образом от причины к причине, мы сможем угадать и объяснить все явления, хотя опыт доставляет нам знание лишь немногих из них. У подобной теории не было бы под собой твердой почвы, принципы ее изменились бы по прихоти воображения каждого философа, и никто не мог бы быть уверенным, что он обладает истиной.

Впрочем, когда вещи таковы, что мы не можем наблюдать их, то воображение не может сделать ничего лучшего, как представить их нам по образцу тех вещей, которые мы наблюдаем. Поэтому, прежде чем принять принципы, которые оно подсказывает нам, следовало бы убедиться в том, что существует значительная аналогия между первыми принципами и известными нам явлениями. Но каким образом увериться в этом? Если бы эти принципы были открыты нам, то мы, может быть, увидели бы мир, совершенно отличный от того, который мы знаем. Тщетно химики надеются на то, будто с помощью анализа они доберутся до первых элементов: ничто не доказывает им, что то, что они принимают за простой и однородный элемент, не является телом, которое состоит из разнородных начал и которое только несовершенство наших инструментов не позволяет им разложить дальше.

Мы видели, что арифметика дает правила для проверки истинности какого-нибудь предположения лишь благодаря тому, что она дает нам возможность проанализировать так полно числа всякого рода, что мы можем добраться до их первых элементов и проследить весь процесс их образова-

ния. Если бы физик мог таким же образом проанализировать какой-нибудь из предметов, которыми он занимается, например, человеческое тело; если бы наблюдения привели его к первой пружине, сообщающей движение всем прочим, и позволили ему проникнуть в механизм каждой части, то тогда он мог бы создать систему, объясняющую все то, что мы наблюдаем в себе. Но мы различаем в человеческом теле лишь самые грубые и самые заметные пружины, да и то мы можем наблюдать их лишь тогда, когда смерть скроет от нас весь механизм их деятельности. Другие же представляют ткань из столь нежных и тонких волокон, что мы не в состоянии ничего разобрать здесь; мы не можем понять ни принципа их деятельности, ни причины производимых ими действий. Если одно единственное тело представляет для нас загадку, то какой загадкой должна быть вся вселенная?

Поэтому, что думать о затее Декарта, когда при помощи движущихся кубов он намеревается объяснить возникновение мира и образование тел и всех явлений*? Когда философ пытается из глубины своего кабинета привести в движение материю, то он свободен распоряжаться ею, ничто не сопротивляется ему. Действительно, воображение видит все, что ему угодно, и не видит ничего больше этого. Но такие произвольные гипотезы не проливают света ни на одну истину; они, наоборот, задерживают прогресс наук и становятся очень опасными благодаря распространяемым ими ошибкам. Подобным неопределенным и туманным предположениям следует приписать химеры алхимиков и невежество, в каком в течение ряда веков коснели физики.

Злоупотребления этого метода дают себя особенно знать в практических науках. Примером этого является медицина.

Так как мы не знаем принципов жизни и здоровья, то эта наука состоит сплошь из догадок, а случаи болезни так разнообразны, что нельзя с уверенностью найти двух: вполне одинаковых. Врачи, следующие критикуемому мною методу*, делают из медицины науку, руководствующуюся постоянно некоторыми принципами. Они сводят все к принятым ими общим предположениям, они не считаются ни с темпераментом больных и ни с какими обстоятельствами, которые могли бы нарушить их гипотезы. Поэтому они являются виновниками всех тех бедствий, которые должно естественным образом причинять незнание этих вещей.

К несчастью, этот метод бесконечно облегчает им практику медицинского искусства. При наличии общей системы нет такой болезни, в причины которой они не проникли бы,

кажется, с первого взгляда и средств против которой они не увидели бы тотчас же. Так как их предположения применимы ко всему, то это придает им к тому же самоуверенный вид и легкость высказывать суждения, заменяющую у них, по нашему мнению, знание.

Несмотря на бесполезность и опасные следствия общих гипотез, физики очень неохотно отказываются от них. Они не перестают превозносить гипотезы астрономов, воображая таким образом придать авторитет своим собственным, но в действительности какая разница между гипотезами обоих этих видов!

Астрономы ставят себе задачей измерить относительное движение небесных светил, т. е. занимаются исследованием, при котором можно надеяться на успех. Физики же хотят открыть, каким образом образовалась и сохраняется вселенная и каковы первые принципы вещей; это пустое любопытство, которое ничего, кроме неудачи, принести не может.

Астрономы исходят из достоверного принципа, а именно, что непременно врачаются либо солнце, либо земля. Физики же начинают с принципов, о которых они никогда не смогут составить себе точных идей.

Если они говорят, что части, составляющие тела, обладают каждой особенной сущностью, что, например, части золота обладают совершенно иной сущностью, чем части серебра, то они не имеют никакой идеи, соответствующей слову *сущность*. Если они говорят, что все части материи одинаковы и что они образуют различные тела, в зависимости от различных, принимаемых ими, форм и от количества получаемого ими движения, то они не могут определить ни фигуры, ни движения их. Но чего добились мы, когда мы знаем, что первые принципы тел обладают известным движением, но не можем указать точно, каковы эта сущность, эта фигура и это движение? Много ли прибавляет подобное знание к тому, что говорили древние исследователи о скрытых качествах?

Астрономам достаточно предположить существование протяжения и движения. Мы видели, что они ограничиваются объяснением видимой картины движения небесных светил, а также, с какой осторожностью они составляют свои системы.

Критикуемые мною гипотезы физиков ставят себе целью дать нам проникнуть в природу протяжения, движения и всех тел, и они являются делом людей, которые обыкновенно наблюдают мало или даже пренебрегают ознакомиться с наблюдениями других исследователей. Мне рассказывали об одном из таких физиков, который, хвалясь знанием некото-

рого принципа, объяснявшего все химические явления, осмелился сообщить свои идеи одному талантливому химику. Последний, любезно выслушав его, сказал ему, что имеется, однако, одна трудность, а именно, что факты совсем не таковы, как он это себе представляет. *Отлично,—возразил физик,—сообщите их мне, чтобы я мог их объяснить.* Этот ответ в совершенстве характеризует человека, пренебрегающего ознакомлением с фактами, ибо, как он воображает себе, он знает объяснение всех явлений, каковы бы они ни были. Только неопределенные и туманные гипотезы могут сообщить человеку столь мало обоснованную самоуверенность.

Если бы даже, говорят физики¹, наши предположения были ложны или мало достоверны, то все же ничто не мешало бы пользоваться ими, чтобы притти к важным познаниям. Так, при возведении здания пользуются машинами, которые становятся бесполезными, когда постройка закончена. Разве мы не обязаны картезианской теории прекраснейшими и важнейшими открытиями, сделанными либо с намерением подтвердить ее, либо с намерением опровергнуть ее? Прославленными примерами этого являются опыты гг. Гюйгенса, Бойля, Мариотта, Ньютона относительно воздуха, удара, света и цветов*.

На это я отвечаю, во-первых, что предположения являются по отношению к теории тем, чем фундамент является по отношению к зданию. Поэтому не вполне правильно сравнивать их с машинами, которыми пользуются при постройке зданий.

Во-вторых, я утверждаю, что открытия, сделанные относительно воздуха, удара, света и цветов, обязаны опыту, а не произвольным гипотезам некоторых философов. Сама по себе система Декарта породила лишь заблуждения. Она привела к некоторым истинам лишь отраженным образом, именно тем, что, затронув любознательность, она побудила произвести некоторые опыты. Надо надеяться, что в этом смысле окажутся когда-нибудь полезными и теории современных физиков. Потомство сможет быть только благодарным людям, согласившимся заблуждаться, чтобы доставить ему случай приобрести самому, при разоблачении их ошибок, знания, которые оно получило бы от них, если бы они вели себя более благоразумно.

Но, скажут, неужели следует абсолютно изгнать из физики гипотезы? Нет, это была бы другая крайность. Хотя гипотезы неспособны им объяснить механизма вселенной,

¹ Privat de Moulière. Tome III, leçon 11.

ни дать знание первых принципов какой-либо вещи, но они не лишены пользы. Физики использовали бы их более надлежащим образом, если бы они выяснили, при каких обстоятельствах их можно употреблять.

Иногда при выборе какой-нибудь гипотезы ставят себе задачей сделать более легким производство наблюдений. В этом случае к ней можно предъявлять лишь немного требований. Нет даже необходимости представлять себе в совершенстве предположение, достаточно, чтобы нельзя было доказать невозможность его; если же, кроме того, оно устраниет больше трудностей, чем любое другое предположение, то его следует предпочесть им.

Желая объяснить круговое движение планет, придумали две гипотезы, между которыми разделяются в настоящее время взгляды физиков и которыми мы воспользуемся в качестве примера.

Согласно Декарту, бог сообщил движение всем частям материи, после чего каждая должна была стремиться двигаться прямолинейно. Если бы они не встретили препятствий, то они все продолжали бы двигаться по этому направлению. Но так как, по гипотезе этого философа, все заполнено и так как частицы материи делали усилия во всех возможных направлениях, то, как он правильно заключил, они оказались препятствием для движения друг друга. Однако он не считал это препятствие столь значительным, чтобы они оставались в полном покое, и отсюда, по его мнению, возникло круговое движение.

Ньютона, найдя в этой теории слишком много трудностей, отказался принять ее, и так как в случае разбираемой проблемы нельзя льстить себя надеждой открыть истину, то он был прав, когда, придумывая свою гипотезу, он старался скорее устранить трудности, чем проникнуть в истинный механизм вселенной.

С этой целью он предположил сперва существование магнитного движения (*movement de profection*), благодаря которому каждая планета должна непрерывно стремиться двигаться прямолинейно. Затем он предположил существование притяжения, благодаря которому планеты притягиваются друг к другу в соответствии с их массой и расстоянием и должны описывать некоторую кривую. Такова гипотеза Ньютона, но он не отверг наличие толчка в тех случаях, когда нельзя сомневаться в его существовании. Он отверг его лишь тогда, когда он, как ему казалось, скорее умножал трудности, чем объяснял явления.

Картезианцы упрекают его в том, что мы не имеем идеи притяжения. В этом они правы, но они без всякого основания считают более понятной гипотезу толчка. Если ньютонианцы не могут объяснить, каким образом притягиваются друг к другу тела, то они, со своей стороны, могут потребовать от картезианцев объяснения движения, сообщающегося при ударе. Если речь идет только о действиях, то они известны; мы знаем примеры притяжения, как и примеры толчка. Если же дело идет о принципе, то он одинаково неизвестен в обеих теориях.

Картезианцам этот принцип столь мало известен, что они вынуждены предположить, будто бог поставил себе законом самому двигать всякое тело, получающее толчок от другого тела. Но почему бы ньютонианцам не предположить, что бог поставил себе законом приводить в движение тела в соответствии с их массой и расстоянием? Таким образом, дело сводится к тому, чтобы узнать, какой из этих двух законов предписал себе бог, и я не вижу оснований считать в этом отношении картезианцев более осведомленными.

Таким образом, бесспорно, что с точки зрения принципа ни одна из этих двух гипотез не имеет преимуществ перед другой. Остается только исследовать, какая из них содержит меньше трудностей. В этом отношении гипотеза притяжения кажется мне более предпочтительной. Я думаю так на основании возражений, которые ньютонианцы выдвинули против гипотезы толчка¹ и на которые, насколько я знаю, картезианцы еще не ответили удовлетворительно. Но хотя гипотеза Ньютона как будто лучше согласуется с наблюдениями, нельзя быть уверенным, что она является истинной системой вселенной.

Гипотезы могут употребляться в физике также для того, чтобы сделать наглядными некоторые истины, открываемые нам опытом. В этом случае они требуют некоторых дополнительных условий по сравнению с только что разобранными гипотезами. Теперь уже недостаточно того, чтобы нельзя было доказать их невозможности; они оказались бы непригодными, если бы их совсем не представляли себе, ибо то, чего мы не представляем себе, не может сделать наглядной какую-нибудь истину. Но, с другой стороны, нет необходимости обладать столь полным представлением о них, чтобы можно было развить со всей подробностью принцип каждого явления. Достаточно предста-

¹ Эти возражения находятся в конце ньютоновых «Начал».

вить себе гипотезу неопределенным образом, так, чтобы получить из нее представление о некотором механизме.

Допустим, например, что желают доказать, что легкость мышления, подобно всем прочим привычкам, приобретается упражнением и что следует стараться приобрести ее как можно раньше. В таком случае принимают сперва в качестве принципов такие бесспорные факты: 1) что движение есть причина всех изменений, происходящих в человеческом теле; 2) что органы тем гибче, чем больше их упражняют.

Затем предполагают, что все фибрь человеческого тела представляют маленькие каналы, в которых течет некоторая очень тонкая жидкость (животные духи), добирающаяся до той части мозга, где находится седалище ощущений, и оставляющая там различные следы; что следы эти связаны с нашими идеями, которые они вызывают,—и отсюда заключают, что чем легче они вызываются, тем меньше встречаем мы препятствий для мышления.

В-третьих, указывают, что мозговые фибры, вероятно, очень нежны и мягки у детей, что с возрастом они твердеют, крепнут и принимают известную консистенцию; наконец, что старость, с одной стороны, делает их столь негибкими, что они уже не подчиняются действию животных духов, а, с другой—высушивает тело до того, что нехватает духов для преодоления сопротивления фибр.

Если допустить эти предположения, то легко представить себе, путем каких предосторожностей можно приобрести привычку мыслить. Я предоставляю слово Мальбраншу, ибо эта теория принадлежит ему больше, чем кому-либо другому.

«Мы не можем,—говорит он¹,—быть внимательными к какой-нибудь вещи, если не вообразим ее, или живо не представим ее в мозгу своем. Для того же, чтобы мы могли вообразить предметы, нам необходимо заставить какую-нибудь часть мозга приспособиться к этому, т. е. нам надо сообщить ей некоторое движение, чтобы образовать в мозгу отпечатки, с которыми связаны идеи, представляющие нам эти предметы. Стало быть, если мозговые фибры несколько затвердели, то они будут способны лишь к таким движениям, которыми обладали раньше; так что душа не может вообразить, а следовательно, быть внимательной к тому, к чему она хотела бы, а только к тому, что ей привычно.

¹ «Равысканіе истины», кн. 2, часть 2, гл. 4.

Отсюда следует заключить, что очень полезно упражняться в размышлении над всякого рода предметами, чтобы приобрести известный навык думать о чем хочешь. Ибо подобно тому как благодаря постоянному упражнению в игре на музыкальных инструментах мы приобретаем большую легкость во всевозможных движениях пальцев наших рук и большую беглость, так и части нашего мозга, движения которых необходимы для воображения того, что мы желаем, приобретают путем навыка способность легко сгибаться, в силу чего мы воображаем желаемое с большой легкостью, скоростью и даже отчетливостью».

Эта гипотеза доставляет Мальбраншу еще возможность объяснения многих других явлений. Между прочим, он объясняет ею различие между умами людей. Для этого ему достаточно комбинировать обилие или скучность, быстроту или медленность движений, большую или меньшую величину животных духов с нежностью и грубостью, влажностью и сухостью и гибкостью мозговых фибр. Действительно, «если воображение состоит не в чем ином, как в способности души создавать образы предметов, оттискивая их, так сказать, в фибрах своего мозга, то чем больше и отчетливее будут отпечатки (*vestiges*) животных духов, служащие штрихами этих образов, тем ярче и отчетливее вообразит душа эти предметы. Подобно тому как ширина, глубина и отчетливость какой-нибудь гравюры зависит от силы, с какой действует резец, и от того, как поддается ему медь, так и глубина и отчетливость отпечатков воображения зависят от силы, с какой движутся животные духи, и от устройства мозговых фибр; к разнообразию, существующему между животными духами и устройством мозговых фибр, и сводится почти вся та громадная разница, какую мы замечаем между умами».

Все эти объяснения остроумны, но думать, что таким путем мы получаем точное представление о том, что происходит в мозгу, значит очень сильно заблуждаться. Подобные гипотезы не дают истинной причины явлений, они неспособны привести к открытиям, и роль их должна ограничиваться тем, чтобы сделать наглядными истины, в которых опыт не позволяет сомневаться.

Таким образом, эти физические гипотезы гораздо менее совершины, чем гипотезы, употребляемые в астрономии. Астроном обладает идеями небесных светил, направления, которому он подчиняет их движение, и вытекающих отсюда явлений. Но Мальбранш только несовершенно представляет себе животные духи, их движение во всем теле и оставляемые

ими в мозгу следы. Природа сообразуется, по крайней мере, по внешней видимости с предположениями астронома и как будто охотнее раскрывается перед ним. Физику же она позволяет только заметить, что законы механики являются принципами всех изменений, происходящих в человеческом теле, и если система животных духов имеет какое-нибудь отношение к истине, то лишь потому, что она содержит в себе учение о некоторого рода механизме. Может ли отношение быть более неопределенным и туманным?

Когда система дает истинное объяснение явлений, то все частности ее интересны. Но гипотезы, о которых мы говорим, становятся нелепыми, когда их творцы вменяют себе в закон развить их очень подробно. Действительно, чем больше они умножают свои туманные объяснения, тем более они, кажется, кичатся тем, что проникли в тайны природы, и им не прощают этого заблуждения. Таким образом, гипотезы этого рода следует излагать кратко, и подробными они должны быть лишь настолько, насколько это нужно для того, чтобы сделать истину наглядной. Нетрудно решить, вполне ли свободен Мальбранш в этом отношении от упреков.

Последний случай, когда можно составлять гипотезы, это если надеяться угадать таким образом истинную причину каких-нибудь явлений. Гипотезы этого рода должны удовлетворять наибольшему количеству условий.

Если бы их представляли себе лишь неопределенным образом и если бы их преимущество заключалось лишь в том, что нельзя доказать их невозможности, то было бы очень безрассудно принимать их за истинные принципы явлений. Недостаточно было бы даже представлять их себе совершенным образом; нужно было бы еще, чтобы благодаря даваемым ими объяснениям все явления оказывались связанными в одну систему и чтобы образование каждого из них было достаточно объяснено. Они оказались бы тем менее вероятными, чем более было бы явлений, которых они не объясняют.

Мало того: так как разумно высказывать догадки лишь тогда, когда имеются средства проверить, нашли ли мы истину, то такого рода гипотезы следует составлять лишь в таких случаях, когда опыт может или подтвердить, или опровергнуть их. Их следует рассматривать только как догадки, пока они не подтверждены наблюдениями, сделанными с максимальной точностью. До тех пор следует опасаться открытия каких-нибудь явлений, которые опровергнут сделанные предположения и наведут на мысль о совершенно других.

Таким образом, гипотезы, составляемые в тех случаях, когда опыт не дает возможности судить об их основательности, не могут привести к открытию истинных принципов. Они, подобно рассмотренным только что гипотезам, обладают лишь тем преимуществом, что связывают в одну систему несколько истин, делая их благодаря этому более наглядными. Но гипотезы, о которых мы говорим в настоящий момент, требуют чего-то большего. Приведем пример этого.

Электрические тела показывают нам теперь множество явлений. Тела эти притягивают друг друга, отталкиваются, испускают лучи света, искры, зажигают спирт, вызывают сильные сотрясения и т. д. Если желать придумать какую-нибудь гипотезу для объяснения этих явлений, то она должна обнаружить между ними столь явную аналогию, чтобы они все объясняли друг друга. Опыт показывает нам подобную аналогию между некоторыми из этих явлений. Мы наблюдаем, например, что электрическое тело притягивает неэлектрические тела и отталкивает тела, которым сообщили электричество. Мы наблюдаем далее, что наэлектризованное тело теряет всю свою силу, когда к нему прикасаются неизвестным телом. Факты эти целиком объясняют движение листочка, колеблющегося между пальцем, который касается его, и трубкой, отталкивающей его. Листочек удаляется от трубы, когда ему сообщено электричество; он приближается к ней, когда теряет электричество благодаря прикосновению пальца.

Опыт, показывая нам некоторые факты, объясняемые другими фактами, дает нам модель того способа, которым гипотеза должна была бы объяснять все факты. Таким образом, чтобы убедиться в пригодности какого-нибудь предположения, достаточно рассмотреть, согласуется ли даваемое им объяснение некоторых явлений с теми объяснениями, которые опыт дает для других явлений; объясняет ли оно их все без исключения, и нет ли наблюдений, не подтверждающих его. Когда все эти условия имеются налицо, то, несомненно, они содействуют прогрессу физики.

Таким образом, не следует запрещать употребление гипотез людям, живой ум которых иногда упреждает опыт. Их догадки—если только они не выдают их за нечто большее—могут указать путь для дальнейших исследований и привести к открытиям. Но их следует убедить принять все необходимые предосторожности и никогда не упорствовать слепо в сделанных ими предположениях. Если бы Декарт выдал свои идеи только за догадки, то это все же явилось бы поводом произве-

сти известные наблюдения, но, выдав их за истинную теорию мира, он ввел в заблуждение всех тех, кто принял его принципы, и он поставил препятствия на пути к прогрессу истины.

Из всех этих размышлений следует, что из гипотез можно извлечь различные выгоды в зависимости от различных случаев, когда их употребляют.

Во-первых, они не только полезны, но даже необходимы, когда можно исчерпать все предположения и когда существует правило, чтобы узнать удачное предположение. Примеры этого доставляет математика.

Во-вторых, нельзя обойтись без них в астрономии, но употребление их здесь должно ограничиваться объяснением видимых движений небесных светил. Таким образом, в астрономии они начинают быть менее полезными, чем в математике.

В-третьих, их не следует отвергать, если они могут облегчить наблюдения или сделать более наглядными истины, засвидетельствованные опытом. Таковы некоторые физические гипотезы, если вскрыть их настояще значение. Но наиболее совершенные гипотезы, которыми могут пользоваться физики, это те, на которые указывают наблюдения и которые дают объяснения всех явлений, аналогичные объяснениям, доставляемым в некотором случае опытом.

ГЛАВА XIII

О гении тех, которые, намереваясь добраться до природы вещей, составляют абстрактные системы или неосновательные гипотезы

Если обратить внимание на чрезмерную любознательность людей, на высокомерие, мешающее им заметить границы нашего разума, и на усвоенную ими с детства привычку рассуждать над неопределенными понятиями, то покажется не особенно удивительным великое множество абстрактных систем и неосновательных гипотез, получивших у людей восторженное признание.

Опыт должен был бы раскрыть глаза на это злоупотребление. Но люди, находясь под влиянием предрассудков, считали чем-то гениальным составление подобного рода систем или воскрешение какой-нибудь давно уже забытой системы.

Действительно, философы, являющиеся образцами в этом роде, сделали все, чтобы ввести людей в заблуждение. Будучи более поэтами, чем философами, они превращают в реальность

(donnent du corps) решительно все. Они касаются лишь поверхности вещей, но они рисуют ее в самых ярких красках. Они ослепляют, а думают, что они просвещают; они обладают лишь воображением, но их, не колеблясь, считают людьми высшего интеллекта.

Источник воображения кроется в связи между идеями, благодаря которой одни идеи пробуждаются по поводу других. Если связь более сильна, то идеи пробуждаются быстрее, и воображение живее; если связь охватывает большее количество идей, то идеи всплывают в большем числе, и воображение обширнее. Таким образом, воображение обязано своей живостью силе связи идей, а своей обширностью множеству идей, всплывающих по поводу одной какой-нибудь идеи.

Благодаря тесной связи абстрактных понятий с чувственными идеями, в которых они берут свое начало, воображение склонно от природы представлять их нам в чувственных образах. Поэтому-то его и называют воображением, ибо воображать — это все равно, что делать чувственно ощущим при посредстве образов. Таким образом, эта духовная операция получила свое название не от своей первоначальной функции пробуждать идеи, а от своей более бросающейся в глаза функции облекать их в образы, с которыми они связаны. Языки представляют много примеров этого рода.

Наибольшее преимущество воображения заключается в том, что оно представляет нам все идеи, имеющие какую-нибудь связь с вопросом, которым мы занимаемся, и способные содействовать его развитию или укращению. Таков принцип, которому дух обязан всей своей тонкостью, всей своей плодовитостью и всей своей обширностью. Но если бы, вопреки нашему желанию, идеи пробуждались в слишком большом количестве; если бы идеи, которые должны были бы быть наименее связанными, оказались столь сильно связанными, что наиболее далекие от интересующего нас вопроса представлялись бы столь же легко или легче, чем другие идеи; или если бы даже идеи оказались связанными не по своей природе, а в силу тех обстоятельств, которые связывают иногда между собою самые разнородные идеи, — то мы стали бы отклоняться в сторону, не замечая этого; мы предположили бы отношения там, где их вовсе нет; мы приняли бы за точную идею какой-нибудь неопределенный образ, а за одну и ту же идею диаметрально противоположные идеи. Таким образом, нужна еще другая духовная операция, чтобы руководить, задерживать, окончательно останавливать деятельность воображения и предупреждать отклонения и заблуж-

ления, которые оно неминуемо должно вызывать. Эту вторую операцию я называю *постижением* (conception): оно анализирует вещи и вскрывает все то, что воображение предполагает в них без всяких оснований.

Люди, над которыми господствует воображение, мало пригодны для философских исследований. Привыкнув плохо наблюдать, они тем более самоуверены в этих вопросах. Они никогда ни в чем не сомневаются. Проблема, в которой ими обнаруживаются некоторые трудности, не может представлять для них ничего привлекательного. При своей поверхности они ценят лишь поэтические красоты, рассыпая их без разбора, и их речь представляет какую-то мешанину из метафор и вычурных выражений, которых они сами часто не понимают.

Наоборот, те, у которых столь слабое или столь медленное воображение, что они слабо чувствуют связь абстрактных понятий с чувственными идеями, неспособны наслаждаться той смесью, которую поэты делают из этих идей. Этим холодным умам ничто не кажется более детским, чем фикции, в которых олицетворяют молву, славу и заставляют двигаться или действовать столь отвлеченные существа. Их интересует лишь сущность вещей. Они любят предаваться исследованию; они решаются на что-нибудь с крайней медленностью; они видят и все же сомневаются, и если они способны иногда разоблачать заблуждения других людей, то они мало способны открывать истину, а еще менее способны представить ее в изящном виде.

Таким образом, ум, страдающий от избытка или недостатка воображения, очень далек от совершенства. Для того чтобы ему ничего не недоставало, воображение и постижение должны умерять друг друга и уступать друг другу в зависимости от обстоятельств. Воображение должно доставлять философу поэтические красоты, не отнимая ничего от точности, а постижение должно доставлять точность поэту, не отнимая ничего от поэтических красот. Человек, у которого удачно сочетались бы обе эти операции, мог бы соединять в себе самые противоположные таланты. По мере того как удаляются все более от этой золотой середины, приближаясь к той или другой из обеих крайностей, по мере этого начинают обнаруживаться противоположные таланты с большими или меньшими недостатками.

Надо было бы находиться в этой золотой середине, чтобы указать каждому человеку его место. Не станем ожидать, чтобы среди нас когда-нибудь появился столь просвещенный

судья; но если бы он даже и появился, то сумели ли бы мы его узануть? Зато легко узануть умы, образующие крайности.

Ясно, например, что философы, которых я критикую, не находятся в этой золотой середине, где обнаруживается во всем своем совершенстве интеллект. Ясно также, что если они удаляются от нее, то не потому, что обладают столь полезным в науках и лишеным только поэтических красот точным анализом. Таким образом, они близки к той крайности, где царит воображение. Следовательно, они не обладают интеллектом того типа, которого требуют интересующие их вопросы. Но разве это не все равно что быть совсем лишеным ума?

Хотя под гением понимают обыкновенно наивысшую степень совершенства, до которой может подняться человеческий ум, но слово это употребляется в самых разнообразных смыслах, ибо каждый пользуется им в соответствии со своим способом мышления и с обширностью своего ума. Чтобы считаться у толпы гением, достаточно обладать искусством изобретать. Разумеется, это качество очень важно, но к нему следует еще прибавить точный ум, постоянно избегающий ошибок и обращающийся с истиной так, чтобы сделать ее наилучше познаваемой.

Если придерживаться в точности этого определения, то не следует надеяться найти истинных гениев. Мы не созданы от природы для непогрешимости. Философы, которым дают это звание, умеют изобретать; им нельзя отказать даже в свойствах гения, когда они исследуют кажущиеся новыми вопросы, благодаря делаемым ими при этом открытиям и тому способу, каким они их представляют. Но если они не ведут нас дальше известных уже идей, то это лишь умы, стоящие выше посредственности, люди в лучшем случае талантливые. Если они заблуждаются, то это люди с ложным направлением ума; если они переходят от заблуждения к заблуждению, называя их друг на друга, создавая из них системы, то это—visionеры. История философии представляет примеры и тех и других.

Однако когда мы приступаем к чтению этих философов, то репутация, которую снискало им их воображение, предрасполагает нас в их пользу. Мы рассчитываем, что они сообщат нам тысячи разнообразных знаний; и, склоняясь скорее к мысли, что нам самим нехватает ума, чем к подозрению, что его недостает им, мы делаем с своей стороны все усилия, чтобы понять их. Может быть, было бы лучше и для нас и для истины подходить к чтению их с диаметрально противоположным умонастроением. Во всяком случае несо-

мненно, что если желать понять их, то следует проводить большую разницу между понятиями: постигать и воображать и довольствоваться тем, чтобы воображать себе большинство вещей, которые, по их мнению, они представляют себе. Стремиться к большему было бы так же неразумно, как неразумно было бы, читая следующие прекрасные стихи Малерба*:

Бедняк в своей хижине, в которой его защищает соломенная крыша, подчинен ее законам;

И стража, бодрствующая у ворот Лувра,
не защищает от нее наших королей,

желать представить себе, каким образом стражи могут удалить смерть от трона и предохранить от нее наших королей. Мы можем представить себе с Малербом, что все люди смертны, но олицетворение смерти, противопоставление ей стражей,—ибо они поставлены для удаления от трона всякого человека, который мог бы посягнуть на величие королей,—все это вещи, которые он, подобно нам, мог только вообразить себе.

Этот пример тем более годится для выяснения моей мысли, что большинство заблуждений философов вытекает из отсутствия у них тщательного различия того, что воображают себе, от того, что представляют себе, и из того, что они решили, будто они представляют себе вещи, которые в действительности находились лишь в их воображении. Таков преобладающий в их рассуждениях недостаток.

Это не значит, что я намереваюсь отнять у тех, кто создает абстрактные системы, всю славу, которая им воздается. Есть такие сочинения этого рода, которые заставляют нас восхищаться ими. Они похожи на дворцы, в которых вкус, забота об удобствах, великолепие, пышность соперничали бы между собою в том, чтобы создать шедевр искусства, но которые покоились бы на столь ненадежном фундаменте, что они, кажется, держались бы каким-то волшебством. Архитектуре, конечно, воздали бы похвалу, сильно умеряющую критикой его неблагородства. Мысль построить столь великолепное здание на столь шатком фундаменте считалась бы величайшим безумием, и, хотя оно было бы плодом усилий какого-нибудь высоко одаренного ума и апартаменты были бы расположены в нем в удивительном порядке, никто не был бы настолько безрассуден, чтобы поселиться в нем.

Из этих соображений можно сделать вывод, что следует быть очень осторожным при чтении философов. Самое надежное средство обезопасить себя от таких систем заключается в том, чтобы исследовать, каким образом они могли создать их. Пробный камень для определения заблуждения

и истины заключается в следующем: доберитесь до происхождения того и другой, изучите, каким образом они проникли в человеческий дух, и вы сумеете прекрасно отличить их друг от друга. Критикуемые мною философы недостаточно знакомы с употреблением этого метода.

ГЛАВА XIV

О тех случаях, когда можно составлять системы на основании принципов, установленных опытом

Если исходить из той единственной правильной идеи, которую следует составить себе о системе, то очевидно, что лишь в неточном смысле можно называть *системами* те произведения, в которых намереваются объяснить природу при помощи некоторых абстрактных принципов.

Когда гипотезы составлены согласно данным нами насчет них правилам, то они скорее заслуживают названия систем. Мы показали выше их преимущества.

Но чтобы система не оставляла ничего большего желать, следует расположить различные части какого-нибудь искусства или какой-нибудь науки в таком порядке, когда они объясняют друг друга и когда все они относятся к некоторому известному первому принципу, от которого одного они и зависят.

Было бы, очевидно, бесполезно пытаться расположить их таким образом, если бы они не были все известны и если бы мы не знали всех их отношений. Порядок, который мы вообразили бы себе для известных частей, не подошел бы к неизвестным, и по мере того как мы приобретали бы новые знания, мы сами заметили бы недостаточность слишкомспешно принятых принципов.

Те, кто, будучи свободен от предрассудков, пытаются составлять системы, могут по собственному своему опыту убедиться в правильности сказанного мною. Они должны признать, что, пока они не развили достаточным образом проблему, которую они хотели объяснить, принципы их не были твердо установлены. Они вынуждены были расширять их, суживать, изменять, и они уточняли их лишь по мере того, как, глубже изучая свою проблему, они стали лучше различать все части ее.

Таким образом, напрасно стали бы пытаться составлять системы относительно вопросов, недостаточно глубоко изученных. Что же сказать о создании систем относительно других вопросов, в которые нельзя проникнуть? Предполо-

жим, что кто-нибудь, не имеющий никакого представления о часовом деле и даже о механике, захотел объяснить ход часов. Сколько бы он ни наблюдал звуки, издаваемые ими через определенные промежутки времени, и сколько бы он ни следил за движением часовой стрелки, но, не зная статики, он не смог бы объяснить рациональным образом этих явлений.

Посоветуйте ему произвести наблюдения над явлениями, приведшими к изобретению часового искусства; тогда он сможет вообразить себе механизм, который произвел бы приблизительно те же самые явления, ибо не является абсолютно невозможным, чтобы искусство, успехи которого явились результатом работ ряда лиц, было создано одним единственным человеком.

Наконец, вскройте перед ним эти часы, объясните ему их механизм, и тотчас он схватит расположение всех частей, он увидит, каким образом они действуют друг на друга, и он доберется до первой пружины, от которой они зависят. Только с этого момента он будет достоверно знать истинную систему, объясняющую произведенные им наблюдения.

Этому человеку подобен философ, изучающий природу. Таким образом, мы приходим к выводу, что мы можем составлять истинные системы лишь в тех случаях, когда у нас имеется достаточно наблюдений, чтобы уловить связь явлений. Но мы видели раньше, что мы не в состоянии наблюдать ни элементов вещей, ни первых пружин живых тел, мы можем наблюдать лишь весьма отдаленные следствия их. Следовательно, лучшие принципы, которые можно иметь в физике, это—явления, объясняющие другие явления, но зависящие, в свою очередь, от неизвестных причин.

Нет такой науки, нет такого искусства, в которых невозможно составлять систем; но в одних ставят себе целью объяснить явления, а в других подготавливать их и порождать. Первую задачу преследует физика, вторую—политика. Есть науки—как, например, химия и медицина,—занимающиеся обеими этими задачами.

Искусства можно тоже разделить на два класса в соответствии с предметами, которые особенно имеют в них в виду. Для получения известных эффектов придумали рычаги, блоки, колеса и другие машины. Таким образом, в механических искусствах начали с фактов, которые должны были служить принципами для некоторой системы.

Наоборот, в изящных искусствах для получения эффектов руководились только вкусом, затем стали искать прин-

цели и закончили тем, чем начали в других искусствах. Да-
ваемые здесь правила скорее могут объяснить явления, чем
научить производить их.

Таковы случаи, когда системы могут иметь в качестве
принципов факты. Остается только рассмотреть вопрос о пре-
досторожностях, с какими следует создавать их.

Я начну с политических систем, как наименее совершен-
ных.

ГЛАВА XV

О необходимости систем в политике, о целях и предосторожностях, с какими следует их составлять

Если существует область, где относятся с предубежде-
нием к системам, то это политика. Публика судит всегда лишь
на основании фактов, и так как она часто оказывалась жерт-
вой разных проектов, то она ничего так не боится, как со-
ставления проектов. Однако возможно ли управлять госу-
дарством, если не охватить с одной общей точки зрения всех
частей его и если не связать их друг с другом так, чтобы они
стали двигаться гармонично под действием одной и той же
пружины? В подобном случае приходится порицать не систе-
мы, а поведение тех, кто составляет их.

Планы министра не смогут быть полезными, они будут ча-
сто даже пагубными, если им не будет предшествовать тщатель-
ное исследование всего того, что важно для внутреннего
и внешнего управления; достаточно одного какого-нибудь
непредвиденного обстоятельства, чтобы они закончились не-
удачей. Надо даже всегда быть готовым изменять свои прин-
ципы при каждом обстоятельстве, и политическая система
должна в некотором роде претерпевать те же самые перево-
роты, что и государство, для которого она создана.

Нация представляет некоторое искусственное тело. За-
дача власти, заботящейся о сохранении ее,—поддерживать
гармонию и силу во всех членах. Власть—механик (*machi-
niste*), который должен чинить пружины и исправлять всю ма-
шину так часто, как этого требуют обстоятельства. Но най-
дется ли благородный человек, который рискнул бы исправ-
лять произведение механика, не изучив предварительно ме-
ханизма его? Не рисковал ли бы тот, кто сделал бы подобную
попытку, все более и более портить его?

Таким образом, министр, который не умеет охватить
всех частей государства, который не видит их взаимного
действия, породит большие злоупотребления, чем те, против

которых он хочет бороться. Помогая одной группе граждан, он станет вредить другой. Заботясь о мануфактуре, он забудет о земледелии; помогая дворянству, он погубит купечество. Вскоре равновесие окажется нарушенным, все сословия перемешаются между собой, граждане станут руководствоваться только своим честолюбием, управление государством будет все больше и больше ухудшаться, и, наконец, государство погибнет.

Дворяне, члены магistrатуры, купцы, финансисты, писатели и всякого рода ремесленники—таковы различные сословия граждан. Согласно системе того, кто управляет ими, каждый должен быть столь счастливым, как только может, но так, чтобы от этого не страдало общее благо целого. В этом случае государственное устройство будет наиболее крепко. Это предполагает две вещи: поведение по отношению к народу, которым управляют, и поведение по отношению к соседним державам.

Чтобы руководить народом, надо установить дисциплину, поддерживающую совершенное равновесие между всеми сословиями и заставляющую находить интерес каждого гражданина в интересе общества. Надо сделать так, чтобы граждане, действуя из различных видов и составляя себе каждый свои особенные системы, сообразовались необходимым образом с видами общей системы. Поэтому министр должен учитывать богатство и деятельность различных классов так, чтобы помогать всем им, не вредя ни одному из них, и не мешать или позволять переход из одного класса в другой лишь там, где это нужно. Только от этого зависит единство, которое может поддержать равновесие между всеми частями государства.

Установив, таким образом, порядок, министр сумеет приблизительно оценить силы и ресурсы государства, но он пока еще не будет знать, с какими предосторожностями он должен использовать их против врагов. Могущественным делает народ как слабость его соседей, так и его собственная сила. Учитывая эти вещи, министр узнает, как он должен вести себя по отношению к иностранным державам.

Свои расчеты он должен строить не просто на основании естественных богатств соседних стран и на основании промышленной деятельности их жителей, а, главным образом, на основании природы их правительства, ибо именно это составляет силу или слабость какого-нибудь народа. Таким образом, для него необходимо знать планы правителей, их системы, если они таковыми обладают, а иногда даже ничтожные придворные интриги. Часто самые незаметные вещи яв-

ляются причиной великих переворотов, и если добраться до источника злоупотреблений, приводящих государства к гибели, то обыкновенно можно заметить какой-нибудь пустяк, которого не считали нужным остерегаться, ибо не предвидели всего значения его.

Король, получив эти сведения, не должен составить себе двух разрозненных и как бы отделенных друг от друга систем, одной по отношению к своему народу, другой по отношению к чужим странам. Во всем своем поведении он должен преследовать только одну цель, и его система по отношению к чужим странам должна быть настолько подчинена системе, которую он составил себе для внутреннего управления, чтобы из них обеих составилась только одна система. Благодаря этому он станет настолько могущественным, насколько это смогут позволить ему обстоятельства.

Система, составленная согласно этим правилам, очевидно, абсолютно соотносительна с положением вещей. Поэтому, если это положение изменится, то придется соответственно изменить и систему, иначе говоря, вводимые изменения должны так удачно сочетаться с тем, что остается в прежнем виде, чтобы между отдельными частями общества продолжало сохраняться равновесие. Это может быть выполнено с успехом лишь тем, кто придумал или, по крайней мере, в совершенстве изучил эту систему.

Но так как правители не всегда обладают всеми необходимыми познаниями, то публика часто страдает от производимых изменений. Поэтому она скоро проникается предубеждениями против всяких нововведений, и, исходя из того, что новые планы какого-нибудь министра потерпели неудачу, начинают думать, что и планы других министров постигнет та же участь. Надо придерживаться, говорят, того, что залегло было нашими отцами; это годилось в их время, почему бы ему не годиться и в настоящее время?

Люди, проникнутые подобными предрассудками, не желают понять, что механизм, достаточный для приведения в движение очень простой машины, перестает годиться, если последняя становится очень сложной.

Вначале общества состояли лишь из небольшого числа равных между собою граждан. Гражданские и военные власти обладали привилегиями лишь во время отправления своих функций; после этого они возвращались обратно в класс обычных граждан. Таким образом, для граждан не было ничего выше закона. В дальнейшем общества разрослись,

число граждан увеличилось, и равенство изменилось. Тогда постепенно возникли различные сословия,—сословие военных, сословие гражданских властей, купцов и т. д., и каждое из этих сословий заняло свое место в соответствии с приобретенным им авторитетом. Во времена равенства у всех граждан был только один и тот же интерес, и для управления ими было достаточно небольшого числа очень простых законов. Когда же равенство уничтожилось, то интересы начали изменяться параллельно тому, как росло число сословий, и первые законы оказались уже недостаточными. Достаточно одного этого соображения, чтобы понять, что невозможно при помощи одной и той же системы управлять обществом в период его возникновения и в эпохи роста или упадка, через которые оно проходит.

Поэтому нельзя критиковать тех, кто желает ввести изменения в дело управления; но им следует посоветовать приобрести все познания, необходимые для того, чтобы производить изменения лишь в соответствии с положением вещей.

Особенно деликатное положение создается для какого-нибудь короля или министра тогда, когда после нескольких царствований, озабоченных дурным управлением, начинает казаться, что нет никакого плана, ни даже принципов. В этом случае возникает масса злоупотреблений, и чем больше стараются найти средства против них, тем больше препятствий приходится преодолеть.

Чтобы составить себе в подобном случае систему, не следует искать в своем воображении плана наиболее совершенного правительства,—так можно сочинить только роман. Надо изучить характер народа, исследовать нравы и обычай, вскрыть злоупотребления. Наконец, следует сохранить то, что найдут хорошим, и заменить то, что найдут плохим, но это надо делать методами, возможно больше согласующимися с нравами граждан. Министр может нарушать последние лишь в тех случаях, когда у него будет достаточно авторитета, чтобы предупредить опасности, возникающие естественным образом из слишком быстрых переворотов. Часто ему придется отказаться от мысли уничтожить сразу какое-нибудь злоупотребление, он как будто будет терпеть его, борясь с ним лишь окольными путями. Одним словом, он будет так удачно комбинировать изменения со всем тем, что останется в прежнем виде, и с властью, которую он будет иметь, что они произойдут незаметно или, по крайней мере, с одобрения части граждан и без риска сопротивления со стороны тех, кто им враждебен.

Те, кто не соблюдает всех этих предосторожностей при реформе дела управления, рисуют ускорить гибель государства. Проекты их, в которых учитывается лишь часть того, на что они должны были бы обратить внимание, окажутся неизбежно ошибочными. Но сказанного достаточно, чтобы показать необходимость систем в политике и того, с какими предосторожностями следует их строить.

ГЛАВА XVI

Об употреблении систем в физике

Так как физики должны ограничиваться составлением систем для тех частей физики, в которых они могут производить опыты, то единственная задача их должна заключаться в том, чтобы наблюдать явления, улавливать связь их и добираться до тех явлений, от которых зависят некоторые другие. Но эта зависимость не может заключаться в каком-то неопределенном отношении: явления следует объяснить настолько полно, чтобы стало наглядным их образование.

Первое из замечаемых нами явлений — протяжение; второе — движение, производящее своей модификацией протяжение множество других явлений. Но из того, что мы не можем пойти дальше этого, не следует заключать, что существуют только протяжение и движение, и не следует также пытаться объяснить эти явления. Нам недоставало бы для этого опыта, и мы могли бы сочинить только абстрактные принципы, ненадежность которых мы уже раньше видели.

Очень важно наблюдать, по возможности, все те действия, которые может произвести в протяжении движение, и в особенности подметить изменения, испытываемые им при переходе от одного тела к другому. Но для того чтобы в опыте не вкрались ни ошибки, ни излишние подробности, следует останавливаться лишь на том, что представляют отчетливые идеи. Поэтому не следует пытаться определить то, что называют силой какого-нибудь тела: это — название вещи, идеи которой мы не имеем. Чувства дают нам идею движения. мы судим о скорости его, мы измеряем относительные степени его, рассматривая пространство, проходимое в определенный промежуток времени, — чего же больше? Какой свет могут пролить на наши наблюдения тщетные попытки познать эту силу, которую мы считаем принципом движения? Слово сила можно употреблять только в одном случае, именно когда рассматривают какое-нибудь тело как силу по отношению к другому телу, на которое она действует. Так, например, лошади явля-

ются силой по отношению к экипажу, который они везут; но в этом случае указанный термин не выражает принципа движения, он указывает только на некоторое явление.

Поэтому станем тщательно различать разные случаи, в которых можно наблюдать движущиеся тела. Что это: твердые тела или жидкое, упругие или неупругие? Каковы тела, которые сообщают им движение; какова среда, в которой они движутся? Будем сравнивать скорости и массы и заметим, в каких пропорциях сообщается, увеличивается, уменьшается движение, когда оно затухает, и каким образом оно принимает различные направления. Если параллельно собирацию явлений мы станем располагать их в таком порядке, когда первые из них объясняют последние, то мы увидим, как они взаимно проливают свет друг на друга. Это выяснит нам, какие опыты нам остается сделать, это покажет их нам и заставит нас составить предположения, которые часто будут подтверждаться наблюдениями. Таким путем мы мало-помалу откроем различные законы движения и сведем к небольшому числу те явления, которые должны служить в качестве принципов. Может быть, мы найдем даже какое-нибудь одно правило, которое заменит все правила, ибо оно будет применимо ко всем случаям. Тогда наша система станет настолько совершенной, насколько это можно, и для той части физики, которая занимается движением тел, не останется ничего более желать.

Таким образом, в физике все заключается в объяснении фактов фактами. Когда недостаточно одного факта для объяснения всех аналогичных ему, то следует взять их два, три или больше. Правда, система, в которой принципы становятся столь многочисленными, еще очень далека от совершенства, однако не следует пренебрегать употреблением ее. Показывая связь между некоторым количеством явлений, она может привести к открытию такого явления, которое сумеет объяснить их все. Но основное правило — это не допускать ничего, что не было бы подтверждено хорошо поставленными опытами.

Можно привести не один пример, показывающий, как некоторые факты способны объяснить другие факты и подсказать опыты, содействующие успехам физики.

Древние философы не могли объяснить явления подъема воды над своим уровнем в насосе и ряд других явлений. Под влиянием предрассудка, будто воздух обладает абсолютной легкостью, они приписывали все эти явления какой-то мнимой боязни природы перед пустотой*. Подобный принцип не был ни ясен, ни способен привести к открытиям. Поэтому только

тогда, когда он показался сомнительным, физики решили произвести опыты, которым они обязаны знанием истинного принципа этих явлений. Галилей наблюдал явления в насосах и, убедившись, что вода поднимается в них лишь до высоты в 32 фута и что выше этого трубка остается пустой, решил, что истинная причина этого явления неизвестна. Торичелли стал искать ее. Ему мы обязаны первым опытом с опрокинутой трубкой, в которой ртуть держится на высоте в $27\frac{1}{2}$ дюймов. Он сравнил этот столб ртути со столбом воды с тем же основанием и в 32 фута высоты, и оказалось, что они обладают в точности одинаковым весом. Он предположил тогда, что они поддерживаются лишь потому, что находятся каждый в равновесии со столбом воздуха. Это было первым доказательством того, что воздух обладает весом.

Один знаменитый человек, проживший достаточно времени для своей славы, но слишком мало для успехов в физике,—именно Паскаль—понял, как важно было бы доказать правильность предположения Торичелли. Он решил, что если воздух обладает весом, то его давление должно быть подобным давлению жидкости, что оно должно уменьшаться и увеличиваться в зависимости от высоты атмосферы и что, следовательно, столбы, имеющиеся в трубке Торичелли, будут более или менее длинными в зависимости от большей или меньшей высоты места, где производится опыт. Для решения этого вопроса была выбрана гора Пюи-де-Дом в Оверни, и факты подтвердили правильность рассуждения Паскаля.

Установив тяжесть воздуха, можно было естественным образом объяснить факты, заставившие сочинить учение о том, будто природа боится пустоты. Но это было не единственным преимуществом названного принципа.

Повторяя часто опыт Торичелли, вскоре заметили изменения в высоте ртути в трубке. Это показало, что тяжесть воздуха не остается постоянно неизменной; стали наблюдать степень изменения ее и придумали барометр—инструмент, действия которого в настоящее время известны всем.

Чтобы выяснить еще лучше явления, вызываемые тяжестью воздуха, стали искать средств получить пространство, из которого выкачен воздух. Придумали пневматическую машину¹ и тогда обнаружили ряд новых явлений, подтвердивших учение о тяжести воздуха и объяснявшихся им.

Именно таким образом принцип должен объяснить вещи и приводить к открытиям. Было бы желательно, чтобы фи-

¹ Отто Герике и был первым изобретателем ее*.

зики употребляли всегда лишь принципы этого рода. Что же касается предположений, которые не могут стать предметом опыта, то мы видели, насколько ограничена возможность употребления их физиками¹.

Между гипотезами и фактами, служащими в качестве принципов, имеется та разница, что гипотеза становится тем более недостоверной, чем более открывают явлений, которых она не объясняет. Между тем факт остается всегда одинаково достоверным, и он не может перестать быть принципом тех явлений, которые он однажды объяснил. Если имеются факты, которых он не объясняет, то их не следует отбрасывать; надо стараться отыскать явления, связывающие их с первыми фактами и образующие из всего одну единственную систему.

Существует также большая разница между физическими принципами и политическими. Первые это—факты, в которых не позволяет сомневаться опыт, вторые же не всегда обладают этим преимуществом. Часто сложность обстановки и необходимость принять быстрое решение заставляют государственного деятеля руководствоваться тем, что лишь вероятно. Вынужденный предвидеть или подготовить будущее, он не может обладать такими же самыми знаниями, какими обладает физик, который размышляет лишь над тем, что он видит. Физикам можно строить системы лишь в частных случаях; политика должна иметь общие задачи и охватывать все части дела управления. В физике никогда не слишком рано отвергнуть дурные принципы; здесь не приходится принимать предосторожностей и следует немедленно брать те принципы, которые доставляет опыт. В политике же следует сообразоваться с обстоятельствами, здесь не всегда можно сразу отбросить существующую плохую систему, приходится принимать предосторожности, и лишь медленно подвигаться вперед к более совершенной системе.

Я не буду говорить об употреблении систем в химии, медицине и т. д. Науки эти являются, собственно говоря, частями физики, так что метод их должен быть тот же самый.

ГЛАВА ПОСЛЕДНЯЯ

Об употреблении систем в искусствах

Искусства делятся на две группы. В одну входят все изящные искусства, в другую — все механические искусства.

Практическая механика есть наука, показывающая, как

¹ Гл. XII.

применять законы движения к искусственным машинам. Это—подражание операциям природы. Поэтому системы здесь подчиняются тем же самым правилам, что в физике. В машине все должно зависеть от некоторого первого механизма, и части ее должны находиться в таком строгом соответствии, чтобы они действовали, не мешая друг другу, и стремились все к произведению одних и тех же действий. Истина эта настолько общезвестна, что бесполезно останавливаться на ней.

Когда нам дано открывать средства, способные вызывать известные результаты, то мы можем подражать природе и все более и более усовершенствовать механические искусства. Но если эти средства скрыты от нас, то результаты не находятся уже в нашей власти, и мы тотчас же начинаем чувствовать границы этих искусств.

В изящных искусствах, наоборот, для подражания природе нет необходимости в знании принципа, делающего нас способными к этому подражанию. И без знания этого мы можем иногда даже превзойти природу. Но хотя этот талант заключен в нас, нет ничего более трудного, чем вскрыть, благодаря чему он производит столь удивительные результаты. И удачные системы здесь столь же редки, сколь они обычны в механических искусствах.

Средствами в механике служат машины, находящиеся почти всегда в нашем распоряжении. Поэтому удачные системы ведут здесь к увеличению числа механиков и дают каждому возможность воспроизводить так часто, как он этого хочет, результаты, которые он сумел однажды произвести. Они требуют от рабочего лишь ловкости, встречающейся не очень редко.

Но в изящных искусствах средства даются нам только организацией, сообщающей чувствительность в известных отношениях и в известной степени. Благодаря этому человек становится поэтом, оратором, музыкантом и т. д. Таким образом, даже наилучшие системы не могут создать здесь таланта, но они сильно содействуют развитию его, и этого достаточно, чтобы показать, насколько важно исследовать правила для них.

Системы в изящных искусствах отличаются той особенностью, что в них все должно сводиться к некоторой первой идее, являющейся зародышем всех прочих. Но мы знаем, что какая-нибудь идея бывает зародышем второй, третьей или еще большего числа идей, когда при помощи анализа мы убеждаемся, что всякая производная идея есть лишь

модифицированная известным образом первая идея. Станем же наблюдать каждую идею в отдельности, постараемся уловить первую, покажем, как она модифицируется различным образом, порождая благодаря этому последовательно все другие идеи,— и мы получим тогда совершенную систему.

Наибольшая трудность заключается не в том, чтобы открыть эту первую идею. Мы уверены, что она находится не среди абстрактных понятий; так как последние производны, то ни одна из них не может быть зародышем всех прочих. Следовательно, все свое внимание надо направить на частные идеи; имея, таким образом, дело с небольшим числом идей, можно скорее ручаться за успех.

Но главная трудность заключается в том, чтобы проследить за этой идеей во всех ее превращениях и заметить, каким образом она становится последовательно различными частями системы, образуя, наконец, целое.

Мы добьемся в этом успеха лишь в том случае, если в совершенстве постигнем (*concevrons*) каждое производное понятие; действитель но, если окажутся некоторые понятия, которых мы не понимаем отчетливо, то как сумеем мы показать, что они суть лишь различно модифицированная первая идея?

Но понять какую-нибудь вещь можно по-настоящему лишь тогда, когда умеешь произвести анализ ее. Если вы хотите, например, понять какую-нибудь машину, то разложите ее, заметив тщательно отношения между всеми ее частями; отделяя их друг от друга, старайтесь разместить их в таком порядке, который предохранил бы вас от всякой путаницы. Если затем вы соберете их, наблюдая, как они действуют друг на друга, то вы заметите образование всей машины и в совершенстве поймете ее. Вот как следует поступать со всеми идеями, которые должны образовать какую-нибудь систему.

Это тем более необходимо, что большинство наших идей является для нас тем же, чем являются машины для лиц, не имеющих никакого понятия о механике. Они расположились в нашем уме уже вполне готовыми, такими, какими их передали нам обстоятельства или те, кто заботился о нашем воспитании. Если же иногда мы образовали их сами, то делали это так бессознательно, что, не заметив порядка, какому мы следовали, мы находим в них лишь нечто туманное и неопределенное. Часто это лишь слова, с которыми нам было бы очень трудно связать какое-нибудь значение.

Мы сумеем преодолеть эти препятствия, лишь стараясь тщательнейшим образом выяснить себе все то, что мы вносим в образованные нами понятия. Надо заметить все частные идеи их, рассмотреть каждую из них в отдельности, комбинировать их в различных отношениях, наконец, расположить их в таком порядке, при котором они сохраняют наибольшую связь между собою. Тогда мы сможем легко и отчетливо обозреть их, и мы поймем весь процесс их образования.

То, что мы проделали над некоторыми понятиями, надо проделать над всеми частями искусства, систему которого мы захотим создать. Благодаря этому они станут вытекать друг из друга так правильно, что мы увидим, как все они происходят из одной первой идеи.

Таким образом, если вы желаете знать, в состоянии ли вы создать какую-нибудь систему, попытайтесь разложить все части, которые должны образовать ее. Если вы не можете сделать этого, потому что имеются такие части, о которых вы имеете только неопределенные понятия или которые вам совершило неизвестны, то лучше откажитесь от этой затеи.

Если, например, я хочу составить систему искусства мышления¹, то я стану рассматривать человеческий разум как способность, получающую идеи и делающую из них предмет своих операций. Но я без труда замечаю, что понятия способности, идеи и операции абстрактны. Следовательно, ни одно из них не является тем принципом, который я ищу. Поэтому я разлагаю дальше и обозреваю все операции. Первой появляется передо мной постижение (conception), как наиболее совершенная операция. Но я понимаю лишь потому, что я сужу или рассуждаю. Я составляю суждения или рассуждения лишь потому, что я сравниваю. Я не сумел бы сравнивать во всех тех случаях, когда я нуждаюсь в этом, если бы я не различал, слагал, разлагал и образовывал абстракции. Все это требует необходимым образом, чтобы я способен был размышлять. Размышление предполагает наличие воображения или памяти. Обе эти последние операции являются, очевидно, результатом упражнения внимания. Последнее не может иметь места без восприятия. Наконец, восприятие возникает

¹ Читатель, может быть, удивится, увидя, что искусство мышления отнесено здесь к изящным искусствам. Им, повидимому, занимались вообще слишком мало, чтобы подумать об отнесении его к какой бы то ни было группе. Как бы то ни было, его нельзя отделить от красноречия и поэзии, ибо эти изящные искусства являются лишь отраслями искусства мышления. Кроме того, следует причислить к изящным искусствам все искусства немеханические.

в связи с ощущением, и оно есть лишь то впечатление, которое производит на меня каждый чувственный предмет.

Таким образом, это разложение приводит меня к некоторой идее, которая отнюдь не абстрактна, и оно указывает мне в восприятии зародыш всех операций разума. Действительно, деятельность этой последней способности не может быть меньше, чем воспринимать, она не может начаться ни раньше, ни позже. Следовательно, восприятие должно последовательно стать вниманием, воображением, памятью, размышлением и, наконец, самим разумом. Но я не сумею описать этого процесса, если я не имею ясной идеи каждой операции; наоборот, я запутаюсь и впаду в ошибки. Это именно, признаюсь, произошло со мною, когда я исследовал вопрос о происхождении человеческих знаний. Я не знал еще достаточно хорошо рекомендуемых мною теперь правил, чтобы в точности следовать им. Не следует ожидать, чтобы я исправил в этой главе ошибки названного сочинения*. Поэтому я перейду к другому примеру.

Я предположу, что речь идет о создании теории для объяснения хода развития письменности. Рассматривая различные употреблявшиеся знаки, мы найдем два сорта их: буквы алфавита и иероглифы. Среди последних мы найдем символы, имеющие к вещам как будто лишь отношение условного соглашения, и найдем другие, представляющие изображение самих вещей. Естественно ли предположить, что люди сперва придумали буквы алфавита, что буквы эти путем различных изменений превратились в иероглифы и, наконец, стали изображением тех вещей, которые желали обозначать? Разумеется, нет; буквы алфавита и иероглифы представляют сами по себе неопределенные знаки, которые по этой причине должны быть отнесены к разряду абстрактных понятий. Следовательно, они предполагают другие, предшествовавшие им, знаки. Но изображение предмета есть наиболее определенный знак, какой только можно придумать. Поэтому достаточно рассмотреть различные изменения, которым подверглись символы этого рода, и заметить, каким образом последние стали благодаря этому более удобными и пригодными для общего употребления, чтобы понять, как они последовательно проходили через все превращения иероглифов и дали повод к изобретению букв алфавита.

По-моему, невозможно заблуждаться насчет первой идеи, являющейся принципом этой системы. Трудность заключается в том, чтобы проследить за ней и узнать ее во всех формах, какие она в дальнейшем принимает. Если бы все знаки, упо-

треблявшиеся с начала письменности, могли дойти до нас вместе с ключом, дающим объяснение их, то мы показали бы весьма наглядным образом ход развития письменности. Однако мы можем и с тем, что осталось нам от них, развить эту систему, если не во всех ее подробностях, то во всяком случае достаточным образом, чтобы установить происхождение различных видов письма. Доказательством этого служит труд г. Варбуртона¹.

Метод, которым я пользуюсь для составления этих теорий, я называю *анализом*. Легко видеть, что он заключает в себе две операции: *разложение* и *сложение*.

При помощи первой операции отделяют все идеи, относящиеся к какому-нибудь вопросу, и их исследуют до тех пор, пока не откроют идеи, которая должна быть зародышем всех прочих. При помощи второй операции их располагают в порядке их происхождения. Но чем хуже было сделано разложение, тем дальше мы будем от понимания истинного происхождения.

Однако, вместо того чтобы разложить вопрос, относительно которого намереваются создать теорию, обыкновенно ограничиваются исследованием абстрактных понятий, к которым он имеет отношение. Эти понятия принимают за принципы и отказываются допускать существование чего-нибудь, чего бы они не могли объяснить. Этот метод называют *синтезом*; он приписывает идеям происхождение, совершенно отличное от того, которое они имеют в действительности.

Те, кто придерживается этого метода, неспособны найти истинные принципы наук и искусств. Там, где достаточно было бы одного единственного правила, они придумывают

¹ Труд этот переведен под заглавием «*Essai sur les hiéroglyphes*». Я дал извлечение из него в моем «Опыте о происхождении человеческих знаний», часть 2, раздел I, глава 13.

Может быть, следовало бы, чтобы я взаимствовал некоторые примеры из поэзии и искусства красноречия. Я согласен, что они заинтересовали бы большее число читателей. Но если имеется много наблюдений по поводу этих искусств, то—насколько я знаю—не существует еще хороших теорий их.

Рамо* создал теорию происхождения гармонии, которая могла бы послужить мне примером. Он сводит в ней все к гармонии звучащего тела. Действительно, гармония заключается, очевидно, лишь в звуке, заставляющем звучать свои гармонические тона; до того это был лишь шум. Таким образом, если начать наблюдать аналитически все изменения, которым подвергается эта гармония под влиянием комбинации и движения, то можно увидеть, какие превращения она претерпевает во всех явлениях, не имеющих, как кажется, иного правила, кроме воображения музыканта. Если эта теория представляет трудности, то это потому, что еще не все части ее были хорошо проанализированы.

двадцать, да и то связанных с тысячей исключений. Они ведут дело так, что принципы начинают казаться сухими и отталкивающими для тех, кто учится им, и бесполезными для тех, кто научился им. В этом можно убедиться при чтении книг по грамматике, риторике, логике и почти всех сочинений, имеющих целью сформировать ум¹.

Но, скажут защитники синтеза, что нужно для умения правильно рассуждать, как не то, чтобы определить свои идеи при помощи хороших определений, установить достоверные принципы и сделать необходимые выводы? А синтез удовлетворяет всем этим условиям.

На это я отвечаю, что он удовлетворяет им плохо. При этом методе порядок требует, чтобы каждое понятие определяли при помощи идей, более общих, чем оно. Так, например, человека определят как *разумное животное*; животное, как *ничто, состоящее из тела и души*; тело — как *протяженную субстанцию*; субстанцию как *бытие, существующее само по себе*; бытие как то, что *не заключает в себе противоречия*. Не требуйте большего, дальше этого уже нет абстрактных понятий; поэтому не думают, чтобы осталось что-нибудь, требующее определения. Но вернемся назад: знаем ли мы теперь лучше, что такое человек? Конечно, нет. Эти определения заставляют ум переходить от одной неопределенной идеи к другой, еще более неопределенной, и никогда не дают ему ничего такого, что он мог бы схватить. Один знаменитый философ, убежденный в том, что путь к открытиям дают самые общие понятия, написал для объяснения свойств *абстрактного бытия* толстый том *in-quarto*, введение к восьми или десяти другим томам по метафизике. Я готов признать, что его определения настолько хороши, насколько только это можно, если следовать правилам синтеза. Но, что бы об этом ни говорили его сторонники, его метод далек от *научности*.

Определения и принципы хороши лишь постольку, поскольку они являются результатом хорошо сделанного анализа. Значит, только анализ определяет идеи, и мы очень далеки от точных идей, когда мы знакомы лишь с употреблением синтетических определений.

Но, возразят мне снова, вы не можете отрицать того,

¹ Среди трудов, к которым неприменима эта критика, я не знаю другого, который заслуживал бы этого больше, чем троны Г. дю Марсса*.

Невозможно указать более ясные и более философские идеи и нельзя не упрекнуть достаточно сильно этого автора за то, что он не дал еще публике полного труда по грамматике.

что синтез очень годится во всяком случае для установления истины?

Я отвечу, что он бесполезен для этого и что только анализ необходим для этого. Действительно, может ли существовать лучший способ доказать какую-нибудь истину, как показать ее образование путем ряда хорошо определенных идей? Зачем же обращаться к методу, при котором начинают с неопределенных, неясных идей и который располагает вещи всегда в порядке, отличном от порядка открытий?

В заблуждении, царящем по этому вопросу, виноваты математики. Алгебраический анализ обладает тем неудобством, что он приводит к сложным выкладкам иногда столь тайными путями, что открытие кажется результатом случая. Поэтому лишь самые талантливые люди могут, пользуясь им, заметить образование идей. Было бы желательно, чтобы они сделали это доступным для других и чтобы для доказательства истин, которым они хотят научить нас, они пользовались тем же самым методом, который привел их к открытию их. Но так как они менее интересуются тем, чтобы добросовестно указать путь, которым они шли, чем тем, чтобы доказать, что они сделали открытия, то они предпочитают синтез. Этого достаточно, чтобы все философы, которые тоже имеют притязания давать доказательства, отдали тоже предпочтение этому методу.

При алгебраическом анализе ум оперирует только знаками; поэтому неясность становится тем больше, чем длиннее предстоящий ряд выкладок. Однако этот метод очень полезен. Без него ум часто задерживался бы, а иногда, может быть, совсем останавливался бы перед необходимостью охватить взором слишком большое число предметов. Выражая множество идей при помощи немногих знаков, он облегчает переход от одной истины к другой, и если он порождает некоторую неясность, то только на время; лишь только мы придем к поставленной себе цели, как свет проливается на весь пройденный путь.

Таким образом, если алгебраический анализ не просвещает ума, то не потому, что он не имеет по своей природе всего того, что нужно для просвещения его, а потому, что алгебраист приносит в жертву легкости и быстроте операций ту ясность, которой—как он уверен—он всегда сумеет добиться. Я говорю здесь на основании заявлений самих математиков.

Таким образом, этот метод является единственным принципом всех сделанных в математике открытий. Действительно, если раскрыть труды современных математиков, особенно пользовавшихся синтезом и особенно прославлявших его,

то в них без труда можно обнаружить замаскированный анализ. Но не поступили ли бы лучше для прогресса наук эти великие люди, если бы они сами раскрыли свой секрет, а не заставляли бы нас ходить за ними, скрывая от нас путь, которым они нас ведут?

Метафизический анализ обладает тем преимуществом, что он никогда не перестает просвещать ум. Объясняется это тем, что он принуждает его всегда оперировать идеями и заставляет его прослеживать образование их столь наглядным образом, что он никогда не может потерять этого из виду. Поэтому достаточно ему открыть какую-нибудь истину, чтобы уметь доказать ее. Метафизик, обращающийся к синтезу, тем более достоин гордования, что его идеи от природы неопределенны и что только анализ может сообщить им и сохранить у них их точность. Математиков можно скорее извинить: так как идеи величин сами по себе вполне определены, то анализ не так необходим для доказательств математика. Если он должен отдать ему преимущество, то не столько из-за большей точности, сколько для облегчения работы читателя и для обучения последнего искусству делать открытия.

Я не буду останавливаться на том, чтобы еще подробнее выяснить разницу между метафизическими анализом и алгебраическим. Я, кажется, объяснил, какую я составил себе идею о метафизическому анализе. Что касается алгебраического анализа, то он известен из трудов математиков. С меня было достаточно доказать, что не следует пользоваться другим методом как в тех случаях, когда стремятся к новым познаниям, так и в тех, когда желают доказать какую-нибудь истину.

Дело, главным образом, метафизического анализа — дать истинную теорию каждого искусства. Только он может показать происхождение правил, свести их к возможному минимуму и сделать теорию искусств настолько полезной, насколько только можно.

Может быть, этот метод сочтут непригодным в тех случаях, когда приходится только преодолевать трудности. Редко возможно охватить с одной и той же точки зрения все части какого-нибудь искусства, связать их и создать теорию их. Это характеризует гениального человека. Те, кто видят вещи всегда лишь с одной стороны и кто не улавливает различных отношений их, могут обладать большими талантами, но это все же лишь второсортные люди. Что касается философов, воображающих, будто они многим обязаны абстрактным принципам и несостоительным гипотезам, то мы о них достаточно говорили.

ПРИМЕЧАНИЯ¹

Стр. 3. Кондильяк приводит здесь выдержки из широко известной в свое время картезианской логики Пор-Рояля «L'art de penser», изданной в 1662 г. Авторами ее были французский вождь ясенизма картезианец Антуан Арно (1612—1694) и картезианец П. Николь (1625—1695). Логика Пор-Рояля была основана на абстрактных аксиомах и рационалистическом принципе ясных и отчетливых идей и пре-небрегала опытным исследованием.

Стр. 4. *Декарт* (Картезий) Ренэ (1596—1650)—французский философ, основатель рационалистической метафизики XVII в. В метафизике занимал дуалистическую позицию. В физике развивал материалистическое и механистическое учение. Заложил основы аналитической геометрии, вихревой теории материи, рефлексологии животных и человека. Дал одну из первичных формулировок принципа сохранения движения.

Стр. 4. *Мальброни* Николай (1638—1715)—французский философ, один из основных представителей рационалистической метафизики XVII в. Создал вместе с Гейлинексом систему окказионализма, стремившуюся преодолеть дуализм Декарта путем признания того, что все вещи могут взаимодействовать только на основе божественного вмешательства и могут быть познаны только в божественном вмешательстве и могут быть познаны только в божественном вмешательстве.

Стр. 4. *Лейбниц* Готфрид-Вильгельм (1646—1716)—немецкий философ и ученый, один из основных представителей рационалистической метафизики XVII в., создатель идеалистической монадологической системы. В науке создал основы исчисления бесконечномальных, теорию «живой силы».

Стр. 6. Основная идея, выдвигаемая Кондильяком в этих главах его «Опыта о происхождении человеческих знаний»,—это противопоставление *абстрактных принципов*, которые, по его мнению, могут играть некоторую вспомогательную роль в познании, но не могут давать истинного знания и того, что он называет *анализом*, разумея под этим выяснение конкретного содержания знания, даваемого чувственным опытом.

Стр. 7. *Лонк* Джон (1632—1704)—английский философ-сенсуалист и непоследовательный материалист, автор «Опыта о человеческом разуме».

Стр. 10. *Конде* Луи (1621—1686)—полководец Людовика XIV, участвовавший в тридцатилетней войне с Испанией.

Стр. 10. *Тюрен* Анри де ла Тур (1611—1675)—маршал, также участник тридцатилетней войны и подавления фронды.

¹ Места в тексте, к которым относятся примечания, помечены звездочкой [*].

Стр. 10. Ришелье Арман Жан дю Плесси (1585—1642)—кардинал и министр и фактический диктатор Франции, со создателем системы абсолютизма.

Стр. 10. Кольбер Жан Батист (1619—1683)—министр Людовика XIV, со создателем системы меркантилизма во Франции.

Стр. 10. Бейль Пьер (1647—1706)—французский философ-сkeptик, выступил против возможности метафизического познания как в религии, так и в философии, опроверг метеафизиков XVII столетия. Составил первую научную энциклопедию «Исторический и критический словарь». Оставил, однако, в пределах одной отрицательной критики и скептицизма, не давая положительной разработки проблем.

Стр. 11. Социниане, социенисты—религиозная секта, возникшая в Польше из числа последователей итальянского теолога Фаусто Социни (1539—1604). Социенисты признавали только сказанное в библии и отвергали учение христианской церкви о троичности бога, о предопределении, божественности Христа, первородном грехе, воскресении из мертвых. Иезуиты устроили разгром социенистов в Польше в 1660 г., оттуда социенисты эмигрировали, главным образом, в Пруссию и Голландию.

Стр. 11. Ориген (185—254)—христианский философ, сделавший попытку привести в систему догматы христианской религии. Центральным в учении Оригена была идея об откровении бога людям через сына—логос, причем третье лицо троицы, по мнению Оригена, возникло только через бога-сына. Грехопадение Ориген рассматривал как нарушение божественных предначертаний. На Константинопольском соборе в 533 г. Ориген был призван еретиком, но влияние его идей сохранилось на долгое время.

Стр. 11. Спиноза Бенедикт (1632—1677)—один из основных представителей рационалистической метафизики XVII в. На основе рационализма разработал монистическую, материалистическую философскую систему с единой мировой субстанцией-природой, соединяющей в себе атрибуты протяженности и мышления.

Стр. 11. Манихейцы—последователи Манеса (215—277), основавшего в Персии религиозное учение, которое просуществовало до IX века. Сущность манихейства состоит в учении о двух равносильных мировых началах—добре и зле, которые смешались в сотворенном мире и стремятся снова отделяться друг от друга, чему люди должны содействовать.

Стр. 14. Зороастр, или Заратустра (середина VII в. до н. э.)—мифиический основатель иранской религии—маздеизма, рассматривавшей мир как арену борьбы бога света—Ормузда и бога тьмы—Аримана. Борьба должна окончиться победой Ормузда и изгнанием Аримана в первичный мрак. Маздеизм учил также о рае, аде, чистилище, воскресении из мертвых.

Стр. 15. Мелисс из Самоса (расцвет деятельности около 444 г. до н. э.)—древнегреческий философ-элеец.

Стр. 16. Паскаль Блез (1623—1662)—французский философ и математик. Состоя членом янсенистской общины, выступил против иезуитской морали. Образцом позиции считал математические аксиомы, но признавал, что они не охватывают всей конкретной действительности. Паскаль утверждал, что подлинная сущность вещей не может быть понята ни логическим, ни интуитивным познанием, а только пережита в религиозном чувстве.

Стр. 19. Кондильяк цитирует Локка с сокращениями. В данном издании цитаты из Локка приводятся полностью по переводу Савина (Москва, 1898).

Стр. 21. В этой главе своего первого произведения «Опыт о происхождении человеческих знаний» Кондильяк объясняет возникновение «неясных понятий» тем, что люди приобретают основные понятия в детском возрасте, когда их мышление еще недостаточно развито для критической проверки знаний и когда все возникающие представления особенно глубоко врезываются в память. Долголетия привычка окончательно закрепляет эти понятия, они связываются с определенными общепринятыми названиями и начинают казаться само собой разумеющимися, хотя нет представления о том, как они возникли. Между тем лишь то познание Кондильяк считает действительным, на происхождение которого указывает точное и ясное чувственное представление.

Стр. 22. Мистическое учение о гармонии сфер в древности развивали пифагорейцы, учившие о созвучии при движении планет вокруг «центрального огня». В новое время это возвращение выступает у создателя трех научных законов движения планет Кеплера, написавшего «Harmonia mundi» (1619 г.). В ином смысле принцип гармонии встречается у Лейбница (в учении о предустановленной богом гармонии между всеми «монадами»).

Стр. 22. Диатоническое отношение—это основная музыкальная гамма из семи естественных звуков: do, re, mi, fa, sol, la, si. Пифагорейцы, которых здесь имеет в виду Кондильяк, утверждали в своем учении о «музыке сфер», что расстояния семи бывших им известными планет равны расстоянию тонов в гамме и что поэтому звучание планет создает гармонию.

Стр. 23. Фонтенель Бернар ле Бувье (1657—1757)—французский философ и ученый- популяризатор. Будучи горячим сторонником картезианства, он особенно пропагандировал теорию вихрей Декарта. Работал вопрос о бесконечно-больших величинах.

Стр. 24. Гюйгенс Христиан (1629—1695)—крупнейший голландский математик, физик и астроном, создатель теории света.

Стр. 24. Вольф Христиан (1679—1754)—известный немецкий философ, последователь и популяризатор лейбницианства, в ряде вопросов, однако, отошедший от него.

Стр. 24. Гог, царь Базанский—один из малоазиатских царей, о котором Библия говорит как о непримиримом враге Иудеи.

Стр. 24. Моисей (XVI в. до н. э.)—древнееврейский законодатель.

Стр. 29. Зодиак—двенадцать созвездий, по которым совершается видимое годовое движение солнца.

Стр. 32. Сигиллы—так назывались в древней Греции странствующие пророчицы, предсказывавшие судьбу. С течением времени это имя стало нарицательным для всякой «пророчицы».

Стр. 34. В первом своем трактате «Опыт о происхождении человеческих знаний» Кондильяк объясняет начало развития человека из его деятельности во-вне и, в частности, выдвигает представление о первоначальном «языке действия» (*langage d'action*). Он имеет в виду действия, сопровождающиеся еще неартicулированными звуками. В «Трактате об ощущениях» это учение получает обоснование в учении Кондильяка об осознании, получаемом с помощью движений, как исходном и основном ощущении человека.

Стр. 35. Варбуртон Вильгельм (1698—1779)—английский епископ и ученый. Своим исследованием «Божественное законодательство Моисея» (1744), доказывавшим, что учение о бессмертии души и загробном воздаянии было только времененным условием законодательства Моисея, восстановил против себя теологов.

Стр. 36. Гаруспексы—древнеримские гадальщики на внутренностях животных.

Стр. 37. Гомер—предполагаемый автор знаменитых древнегреческих эпических поэм «Илиада» и «Одиссея».

Стр. 38. Авгуры—члены государственной коллегии предсказателей в древнем Риме.

Стр. 39. Картезианцы, приняв за исходный пункт своей системы самодостоверность мыслящего субъекта (в пресловутом основоположении Декарта, «я мыслю, значит, я существую»), доказывали затем, что идея бога, как существа высшего, чем человек, могла быть внушена только самим богом и что в этом залог ее достоверности. А из идей души и бога, по мнению картезианцев, следовала безусловная достоверность всех остальных основных идей, в том числе и идеи внешнего мира, так как она просто из них дедуцируется.

Стр. 42. В главах II, III и IV своего «Оыта о человеческом разуме» Локк выдвигает против учения о врожденных идеях следующий ряд аргументов.—Не существует абсолютного согласия в понимании людьми таких логических основоположений, как «*что есть, то есть*» (принцип тождества) и «*одна и та же вещь не может в одно время быть и не быть*» (принцип противоречия). Их не знают дети, идиоты. Нелепо утверждать, что эти идеи вложены в душу так, что душа об этом не знает. Если говорить лишь о врожденной способности познать эти идеи, то это имеет место в отношении всего познания, которое получают из опыта с помощью познавательных способностей. Нельзя утверждать, что эти идеи познаются дедуктивно, ни что они возникают, как только начинает функционировать мышление, потому что до них познается многое другое, что тогда тоже надо было бы признать врожденным. В отношении врожденности таких моральных принципов, как «*всякий должен поступать с другим так, как он хочет, чтобы с ним поступали другие*», Локк возражает, что они нуждаются в обоснованиях, которые на практике весьма много-различны. Следование моральным принципам диктуется общественными условиями, воспитанием. В моральные принципы входят абстрактные понятия, которые возникают только в результате развития интеллекта. Идея божества также неврожденна, так как совершенно различна даже у людей, исповедующих одну и ту же религию в одной и той же стране. Общий вывод в отношении учения о врожденных идеях Локк делает тот, что это только ставшие традиционными понятия, в поддержании которых заинтересованы те, кто притязает на роль «ученых и учителей», чтобы властвовать.

Стр. 44. Под знаменитым картезианцем, заявившим, что «врожденные идеи» это нечто, не требующее объяснения и само собой ясное, Кондильяк имеет в виду Антуана Арно, одного из авторов картезианской логики Пор-Рояля.

Стр. 44. В своей теории идей Мальбранш исходил из учения Декарта об абстрактных идеях как самостоятельном и основном источнике познания, причем это учение Декарта теологизировал. Он доказывал, что первичная идея (*idée primordiale*) не может быть создана мышлением, потому что вносит совершенно противоположный принцип протяженности и не может быть создана протяженным существом, потому что является отличной от него мыслью. Следовал вывод, что эта идея может существовать только в боже и в нем созерцаться человеческими душами. Эти же идеи, находящиеся в боже, Мальбранш, по-платоновски, рассматривал как образы, по которым созданы реальные протяженные тела. Таким образом основная «идея интелигibleй протяженности» оказывалась у него «архетипом» мира.

Стр. 47. Цитаты из «Разыскания истины» Мальбранша в этом издании даны по переводу Смеловой (1903 г.).

Стр. 51. Французское слово «*inclination*» применяется и к физическим действиям, например наклонению головы, и к психическим состояниям, обозначая наклонность, привязанность, страсть. Соответственно и прилагательное «*droit*» соединяется не только со словами, относящимися к вещам, но и со словом «*inclination*», когда под ним разумеются психические состояния.

Стр. 58. Крайний спиритуализм Лейбница не сохранился у Вольфа. Вольф натурализировал лейбницианское учение в самых существенных пунктах, хотя и остался в пределах идеалистического динамизма. Так, сущностью «монад» он сделал уже не одну «силу представления», а целый ряд сил, как «движущая», «инертия», и т. п., и дал «монадам» и натуралистическое наименование «атомы природы». В соотношении души и тела Вольф выдвинул определяющее влияние на душу строения тела и органов восприятия и самую «гармонию» объясняя их зависимостью от изменений во всем остальном мире.

Стр. 58. Кроме сочинений на латинском языке у Вольфа было большое количество сочинений, написанных по-немецки. Но и одни латинские его сочинения дают изложение и его онтологии, и космологии, и теологии, и психологии, и этики, так что у Кондильяка было достаточно знакомство с его возварениями.

Стр. 65. Лейбниц называл терминами «*appetitus*», «*agendi conatus*», «*tendance*» (аппетит, деятельное усилие, тенденция) активность, внутренне присущую самим монадам. При помощи этого абстрактного понятия «стремление» Лейбниц пытался субстанциализировать, превратить в самостоятельное бытие, человеческие представления.

Стр. 67. Физика Декарта, отождествляющая материальность и протяженность, отрицает пустоту.

Стр. 67. Коперник Николай (1473—1543)—великий астроном, основавший гелиоцентрическую систему мира.

Стр. 69. У картезианцев Гейлинкса и Мальбранша связь каждого духовного и психического акта устанавливается путем вмешательства бога в каждом отдельном случае. У Лейбница бог заранее согласовывает действия психического и физического рядов, устанавливая между ними гармонию.

Стр. 74. Ганиль Михаил-Готлиб (1683—1749)—доктор теологии, математик и философ. Способствовал ознакомлению с лейбницианством в Германии.

Стр. 75. Жюсти (Justi) Иогани-Генрих-Готлиб (1720—1771)—адвокат. В работе о Лейбнице выступил с абсолютным отрицанием его философии, за что и был премирован Берлинской академией в 1747 г., в которой под влиянием ее президента Мопертюи, велась борьба с лейбнице-вольфовской философией.

Стр. 78. Все эти понятия динамики возникли в естествознании нового времени. Уже Бенедетти (умер в 1570 г.) выдвинул понятие центробежной силы. Возвращение на центробежную и центростремительную силу, как на импульс, были разработаны создателем динамики Галилеем, а затем Гюйгенсом и Ньютона. Противоположность живой силы, действующей по формуле mv^2 и мертвой (mv) выдвинул Лейбниц. Понятие о силе тяготения и притяжения выдвинул Ньютон.

Стр. 83. У Вольфа, при его попытке конкретизировать и натурализировать лейбницевскую систему, с одной стороны, все монады, наделенные представлением, получили множество стандартных «способностей», с другой стороны, было признано, что их представления

отображают изменения окружающего их мира, откуда и вытекала у Вольфа однотипность представлений у «монад».

Стр. 86. Автор, которому Кондильяк посвящает эту главу,—французский философ-янсенист Бурсье (Boursier), издавший свою книгу в Париже в 1713 г. под названием «De l'action de Dieu sur les créatures, traité dans lequel on prouve la prémotion physique». Бурсье выступил, главным образом, против всякого ограничения действий божественного предопределения и объяснял эти действия как предопределение всех движений в мире. Против этого выступил Мальбранш, утверждая, что учение об абсолютном предопределении противоречит учению о свободе действий человека, которое Бурсье тоже продолжал защищать. Эти возражения содержатся в последнем произведении Мальбранши «Réflexion sur la prémotion physique contre le P. Boursier» (P. 1715).

Стр. 96. Цитаты из «Этики» Спинозы в настоящем издании даны по переводу Н. Иванцова, 1891 г.

Стр. 98. *Протей*—один из персонажей греческой мифологии. Морской бог, обитающий на острове Фарос. Давал предсказания людям, но, когда его искали, принимал самые разнообразные формы, чтобы ускользнуть от людей.

Стр. 106. После изучения Талмуда и Каббалы Спиноза, в поисках рационального, свободного познания, избрал Декарта своим учителем и одновременно начал заниматься естествознанием. В 1663 г. была напечатана первая философская работа Спинозы, посвященная изложению философии Декарта. Но уже и в этой первой своей работе Спиноза потребовал, чтобы были подчеркнуты его отклонения от учения Декарта, главным образом, в учении о человеческой воле и природе человеческой души.

Стр. 112. Согласно Декарту, духовная субстанция, поскольку она неделима, является множественной. Каждая душа есть особая духовная субстанция.

Стр. 126. Стоики различали два начала субстанции: деятельное, которое мыслили как напряжение, создаваемое «божественным огнем», «пнеймой», и пассивное, составленное смешением четырех производных «физических элементов»—огня, воздуха, земли и воды.

Стр. 145. Бейль яростно нападал на учение Спинозы с позиций деизма, объявляя философию Спинозы «жалкой галиматьей», «самой чудовищной гипотезой».

Стр. 151. *Птоломей* Клавдий (II в. до н. э.)—знаменитый греческий астроном, создатель ложной геоцентрической системы мира.

Стр. 151. Не соответствующее действительности представление о движении планет вокруг солнца по кругам, которое было еще и у Коперника, преодолел Кеплер, выдвинув как первый из трех основных законов движения планет, что их пути суть эллизы, в одном из фокусов которых находится солнце.

Стр. 153. За исходное в своем объяснении процесса мирообразования Декарт принимал существование заполняющих все мировое пространство частиц одинаковой величины, наделенных углами и движущихся вихреобразно. Образование из них всех тел во вселенной Декарт объяснял механическим способом в результате трения этих движущихся первоначальных частиц, стирания их углов, образования из осколков меньших частиц, обтачивания частиц в круглую форму, образования из мельчайших частиц тончайшей жидкости, устремляющейся в центр вихревых движений и образующей их центральные массы и т. д.

Стр. 153. Медицина XVII и XVIII вв. выработала целый ряд общепринятых средств лечения, но в области понимания природы болезней царили разноречивые теории. В противовес теории ятромехаников, пытавшихся объяснить все процессы в организме чисто механическими законами, Шталь выдвинул анимистическую теорию, апеллирующую к движущей силе «души». Далее возникло учение Галлера, выводившего все органические процессы из раздражимости организмов, что было доведено до крайности Броуном.

Стр. 155. *Гюйгенс* (1629—1695) заложил основы волновой теории света. *Бойль* (1626—1691) и *Мариотт* (1620—1684) доказали существование давления воздуха и установили закон, что объемы сжимаемого воздуха обратно пропорциональны силам давления. Правильные законы удара установили, в противовес картезианским, *Гюйгенс* и *Мариотт*. *Ньютона* Исаак (1642—1727)—английский математик и физик, один из создателей современного естествознания. Разработал основы исчисления бесконечномальных, сформулировал основные законы механики, открыл закон всемирного тяготения и разложение солнечного света на цвета спектра.

Стр. 166. *Малерб* Франсуа (1555—1628)—известный французский поэт, один из основоположников классицизма.

Стр. 175. У Галилея (1564—1642) еще сохранялось метафизическое представление «о боязни пустоты» (*fright of vacui*) природой. Но Галилей уже пытался ее понять как определенную силу и считал, что в случае с насосом ее величина равна пределу, достигаемому водяным столбом. *Торичелли* же (1608—1647), взяв более тяжелую жидкость—рутину, доказал, что различная высота ее столба зависит только от давления воздуха, а не от «боязни пустоты». *Паскаль* стремился доказать несостоительность метафизического, аристотелевского принципа «боязни пустоты» природой и пришел к идею, что это можно будет доказать, если высота ртути барометра будет ниже на вершине горы, чем у подножья, так как будет ясно, что не может быть различной «боязни пустоты» в разных местах горы, а что дело в большем давлении воздуха у подножья горы. Зять Паскаля Перье в 1648 г. поднялся на гору Рю-де-Доме, высотой в 4 300 футов, и разница в высоте ртути оказалась в 3 дюйма 15 линий.

Стр. 175. *Отто Герике* (1602—1686)—немецкий физик, в числе других изобретений сконструировал первый воздушный насос, стремясь доказать наглядным образом наличие пустоты в природе. Сила давления «тяжести» воздуха была при этом наглядно доказана, когда в медный шар с выкаченным из него воздухом врывался, с огромной силой, внешний воздух или когда стеклянный сосуд с выкаченным из него воздухом разлетался на куски от давления окружающего воздуха, или когда пустых медных полушарий не могли раздвинуть 24 лошади.

Стр. 180. Речь идет об «Опыте о происхождении человеческих знаний», в котором Кондильяк, следуя Локку, рефлексию еще считает самостоятельным источником знания.

Стр. 181. *Рамо Жан-Филипп* (1683—1764)—известный французский композитор и музыкальный теоретик. Один из создателей учения о гармонии.

Стр. 182. *Дю-Марс* Цеварь (1676—1758)—французский педагог и философ.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Адам*—11
Арно—3, 44, 185
Бейль—10, 11, 44, 45, 145, 146, 186
Бойль—155, 191
Бурье—86.
Варбуртон—35, 181, 187
Вольф—24, 25, 58, 83, 84, 97, 98, 187
Галилей—175, 191
Ганиций—74, 189
Герике—175, 191
Гог, царь Базанский—24, 25, 187
Гомер—37, 188
Гюйгенс—24, 155, 191
Декарт—4, 12, 44, 45, 46, 97, 99, 106, 112, 146, 153, 155, 156, 161, 185
Жюсти—75, 76, 189
Зороастр—14, 45, 46, 186
Картезианцы—39, 44, 45, 47, 50, 67, 69, 76, 106, 112, 146, 155, 157
Кольбер—10, 186
Копиде—10, 185
Коперник—67, 151, 189
Лейбниц—4, 10, 41, 42, 58, 61, 65, 69, 70, 74, 86, 97, 185
Лейбницианцы—76, 78
Локк—7, 8, 17, 49, 42, 57, 185
Малерб—166, 191
Мальбрани—4, 10, 11, 12, 44, 46—57, 86, 97, 158, 159, 160, 185
Мавихайцы—11, 14, 45, 186
Мариотт—155, 191
рю-Марсе—182, 191
Мелисс—15, 16, 186
Моисей—24, 25, 187
Ньютона—155, 156, 157, 191
Ньютонианцы—157
Ориген—11, 186
Паскаль—18, 175, 186
Протей—98, 190
Птоломей—151, 190
Рамо—181, 191
Ришелье—10, 185
Социниане—11, 186
Спиноза—11, 95—147, 186
Стонки—126, 190
Схоластики—97, 135
Торичелли—175, 191
Тюрен—10, 185
Фонтенель—23, 24, 37, 187
Эйеншидт—25

ОГЛАВЛЕНИЕ

Стр.

Предисловие	III
-----------------------	-----

ТРАКТАТ О СИСТЕМАХ, В КОТОРЫХ ВСКРЫВАЮТСЯ ИХ НЕДОСТАТКИ И ДОСТОИНСТВА

<i>Глава I.</i> О том, что необходимо различать три вида систем	3
<i>Глава II.</i> О бесполезности абстрактных систем	6
<i>Глава III.</i> О злоупотреблении абстрактными системами	13
<i>Глава IV.</i> Первый и второй примеры злоупотребления абстрактными системами	20
<i>Глава V.</i> Третий пример. О происхождении и развитии искусства гадания	24
<i>Глава VI.</i> Четвертый пример. О происхождении и следствиях предрассудка насчет врожденных идей	38

Параграф I

О происхождении предрассудка насчет врожденных идей	39
---	----

Параграф II

О следствиях предрассудка насчет врожденных идей	42
--	----

<i>Глава VII.</i> Пятый пример, взятый у Мальбрэнши	46
---	----

<i>Глава VIII.</i> Шестой пример. О монадах	58
---	----

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

Изложение системы монад	59
-----------------------------------	----

Параграф I

О существовании монад	59
---------------------------------	----

Параграф II

О протяжении и движении	60
-----------------------------------	----

Параграф III

О пространстве и телах	62
----------------------------------	----

Параграф IV	
О том, что каждая монада обладает перцепциями и силой, производящей их	64
Параграф V	
О предустановленной гармонии	66
Параграф VI	
О природе существ	68
Параграф VII	
Каким образом каждая монада представляет собой вселенную	69
Параграф VIII	
О различных видах перцепций и каким образом каждая из них заключает в себе бесконечное множество других перцепций	70
Параграф IX	
О различных видах монад, соответствующих различным видам перцепций, которыми они могут обладать	72
Параграф X	
О превращениях животных	73
ВТОРАЯ ЧАСТЬ	
Оправдание системы монад	75
Параграф I	
На каких принципах этой системы должна остановиться критика	76
Параграф II	
О том, что нельзя составить себе представления того, что Лейбниц называет силой монад	77
Параграф III	
О том, что Лейбниц не доказал, что монады обладают перцепциями	79
Параграф IV	
О том, что Лейбниц не дает идеи перцепций, которые он приписывает каждой монаде	80

Параграф V

О непонятности того, каким образом может быть бесконечное множество перцепций в каждой монаде и каким образом они могут представлять вселенную

82

Глава IX. Седьмой пример, взятый из сочинения, озаглавленного: «О физическом предвижении (prédition) или о действии бога на сотворенные существа»

86

Глава X. Пример восьмой и последний. Оправдание спинозизма

95

Параграф I

Об определениях первой части «Этики» Спинозы

96

Параграф II

Об аксиомах первой части спинозовской «Этики»

103

Параграф III

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

108

Глава XI. Заключение предыдущих глав

147

Глава XII. О гипотезах

148

Глава XIII. О гени тех, кто, намереваясь добраться до природы вещей, составляют абстрактные системы или неосновательные гипотезы

162

Глава XIV. О тех случаях, когда можно составлять системы на основании принципов, установленных опытом

167

Глава XV. О необходимости систем в политике, о целях и предосторожностях, с какими следует их составлять

169

Глава XVI. Об употреблении систем в физике

173

Глава последняя. Об употреблении систем в искусствах

176

Примечания

185

Указатель имен

192

Редактор *Л. Кузьмин*
Техн. редактор *Е. Раецкая*
Художник *В. Селенгинский*
Корректоры: *В. Спиридонов*
и Е. Литкенс

Сд. в набор 29/VIII 1937 г. Подп. к
печ. 16/II 1938 г. Формат 84×108/₃₂;
печ. лист. 12¹/₄+1 л. сб.; уч.-авт. объем
12,39; тираж 10 000. Огиз № 2002;
заказ № 1283. Серия классиков фило-
софии. Уполномоч. Главлитта Б-33378.

Цена книги 3 р. 10 к.

Переплет 1 р. 50 к.

16-я типография треста «Полиграф-
книга», Трехпрудный пер., д. 9.