



NATURA CUPIDITATEM INGENUIT HOMINI VERI VIDENDI
Marcus Tullius Cicero
(Природа наделила человека стремлением к познанию истины)

Мысли Об Истине

Альманах «**МОИ**»
Электронное издание, ISBN 9984-688-57-7

Альманах «Мысли об Истине» издается для борьбы с лженаукой во всех ее проявлениях и в поддержку идей, положенных в основу деятельности Комиссии РАН по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований. В альманахе публикуются различные материалы, способствующие установлению научной истины и отвержению псевдонаучных заблуждений в человеческом обществе.

Альманах издается с 8 августа 2013 года
Настоящая версия тома выпущена **2016-04-16**

© 2016 Марина Ипатьева (оформление и комментарии)

Предисловие к выпускам МОИ № 105 и № 106

В этих двух выпусках альманаха МОИ помещены переводы на русский язык основных философских работ Джорджа Беркли. Они взяты мной из интернетовского издания (в DOC файле, созданном 12 декабря 2005 г. в 23:56 и последний раз модифицированном 8 января 2006 г. в 3:54)¹. Автор этого интернетовского издания назвал себя Ихтиком из г. Уфы и в качестве компании указал «MPRRB».

Ихтик подготовил сравнительно качественное издание² (всё же несколько сотен ошибок сканирования мною устранены), и в качестве своего источника указал книгу: Беркли Д. Сочинения. Сост., общ. ред. и вступит. статья И.С. Нарского. – М.: «Мысль», 2000. – 560 с. – (Классическая философская мысль). Серия основана в 1998 году. Издание осуществлено при техническом и финансовом обеспечении ООО «Фирма Издательство АСТ». ISBN 5-244-00947-8. © Оформление. ООО «Фирма Издательство АСТ», 1999.

Эта книга, в свою очередь, является перепечаткой советской книги:

Печатается по: Д. Беркли. Сочинения. «Мысль». 1978 г. Составление, общая редакция и вступительная статья И.С. Нарского. Перевод А.Ф. Грязнова, Е.Ф. Дебольской, Е.С. Лагутина, Г.Г. Майорова, А.О. Маковельского. © Издательство «Мысль», 1978. В настоящее издание произведений Джорджа Беркли, английского философа XVIII в., представителя субъективного идеализма, включены его основные философские сочинения.

Статья И.С. Нарского, которая здесь декларирована как вступительная, на самом деле в издании 2000 года (и тем самым в выпуске Ихтика) находилась в конце книги.

В моем переиздании порядок материала изменен еще сильнее. В книгах 1978 и 2000 года работы Беркли размещены в основном в хронологическом порядке их написания (лишь поздние работы, являющиеся по теме продолжением ранних, помещены сразу за этими ранними, не соблюдая хронологию). Я же помещаю работы Беркли в порядке их важности для наших целей: так, чтобы в первом томе первой шла главная работа Беркли («Трактат о принципах человеческого знания») и за ней ее объяснения («Три разговора...» и «Теория зрения»), а во втором томе (МОИ [№ 106](#)) первой находилась берклианская критика математики («Аналитик»), а потом уже остальные его сочинения и статья Нарского.

Комментировать работы Беркли у меня здесь цели не было. (Это по мере необходимости я делаю в других местах, используя настоящие тома как антологию). Лишь, может быть, отдельные реплики в ходе подготовки текста падают в подстрочные примечания под моей обычной маркой «МОИ».

Марина Ипатьева

16 апреля 2016 года

¹ См. [Berkeley-Ihtik.doc https://yadi.sk/i/uCgoYZmLr3nKr](https://yadi.sk/i/uCgoYZmLr3nKr).

² МОИ 2016-05-10: Это было мной сказано после обработки сочинений Беркли, вошедших в МОИ № 105; работы, вошедшие в МОИ № 106 оказались подготовлены Ихтиком намного хуже.



Епископ³ Джордж Беркли
(картина художника Джона Смайберта)

³ **МОИ 2016-04-16:** Так эта картина называется в Википедии. Однако так как Смайберт (Smibert, Smybert) родился в Шотландии, но жил и портреты писал в Америке, то его пути с Джорджем Беркли, скорее всего, пересеклись именно в Америке. Но во время своего пребывания в Америке Беркли еще не был епископом (получил это назначение вскоре после возвращения). «S.T.P.» очевидно его теологическая степень, но мне не удалось выяснить, как эта аббревиатура расшифровывается.

Джордж Беркли. О принципах человеческого знания

Трактат о принципах человеческого знания,⁴ в котором исследованы главные причины заблуждений и затруднений в науках, а также основания скептицизма, атеизма и безверия⁵

A treatise concerning the principles of human knowledge wherein the chief causes of error and difficulty in the sciences, with the grounds of scepticism, atheism and irreligion, are inquired into⁶

Посвящение

Посвящение высококородному Томасу, графу Пемброку и пр.⁷,
кавалеру благороднейшего Ордена подвязки и
одному из членов высокопочтенного Тайного совета Ее величества

Милорд!

Вы, быть может, удивитесь тому, что неизвестное лицо, которое не имеет чести быть знакомым Вашему лордству, берет на себя смелость обратиться к Вам таким образом. Но что человек, написавший нечто с намерением подвинуть вперед полезное знание и религию, избирает Ваше лордство своим покровителем, не покажется странным никому, кому не неизвестно современное положение церкви и науки, а следовательно, и то, каким великим украшением и опорой Вы являетесь той и другой. Но ничто не могло бы побудить меня представить Вам этот плод моих слабых усилий, если бы я не был ободрен к тому той прямою и той природной добротой, которые составляют столь блестящую сторону в характере Вашего лордства. Я могу

⁴ **МОИ 2016-04-16:** Впервые эта работа была напечатана, когда Джорджу Беркли только что исполнилось 25 лет, и он был М.А. (магистром искусств) в Дублинском колледже Святой троицы, преподавал там греческий язык и был тьютором (наставником молодых студентов). Епископом он будет назначен через 24 года в 1734 году.

⁵ Эта работа – главное теоретическое сочинение Беркли. Она была впервые опубликована в мае 1710 г. в Дублине. Книга не вызвала большого интереса у читателей, а отдельные отклики носили сдержанно негативный характер. О философии автора заговорили только после публикации «Алсифрона...» (1732), и Беркли тогда решил переиздать «Трактат...» (что он и осуществил в Лондоне в 1734 г.), а заодно и (в третий раз) «Три разговора между Гиласом и Филонусом...». Еще одно переиздание «Трактата...» состоялось в 1776 г., после чего он публикуется во всех собраниях сочинений Беркли, начиная с 1784 г. К 1869 г. относится первое издание «Трактата...» в переводе на немецкий язык. Имеются переводы на французский, итальянский, датский, испанский и польский языки. Нами использован русский перевод Б.Ф. Дебольской ((СПб., 1905), заново сверенный А.Ф. Грязновым с английским текстом в «The Works of George Berkeley...» (vol. 2. London, 1949, p. 21–113).

В состав «Трактата...» кроме Введения входит только первая часть. По словам Беркли, он написал вторую часть, в которой рассматривались преимущественно вопросы этики и о которой есть прямые или косвенные упоминания во фрагментах 508, 807 и 878 «Философских заметок» и в § 144 первого издания «Трактата...». В ноябре 1729 г. Беркли в письме Сэмюэлю Джонсону объяснил, что рукопись второй части «Трактата...» была утеряна во время его поездки в Италию 14 лет назад. В фрагменте 583 «Философских заметок», а также косвенно в § 131 и 132 «Трактата...» имеется упоминание о третьей части, основные идеи которой использованы в сочинении «О движении...» (1721). Соответственно содержание «Аналитика...» (1734) дает представление о проблемах, которые Беркли намеревался осветить в никогда им не написанной четвертой части «Трактата...».

Ряд фрагментов «Трактата о принципах человеческого знания» (из § 1, 3, 4, 5, 8, 9, 24, 35–37, 59, 65, 66, 80, 84, 86, 92, 94, 96) дается нами в переводе В.И. Ленина, сделанном по т. 1 издания «The Works of George Berkeley, D.D. Formerly Bishop of Cloyne» (in 4 vol., ed. A.C. Fraser. Oxford, 1871). См. Ленин В.И. *Материализм и эмпириокритицизм*. – Полн. собр. соч., т. 18, с. 15–24.

⁶ **МОИ 2016-04-16:** Английский оригинал см. в [Berkeley_HumKno.pdf https://yadi.sk/i/lpzT40y_qzo3b](https://yadi.sk/i/lpzT40y_qzo3b).

⁷ Герберт Томас, граф Пемброк и Монтгомери (Herbert Thomas, 1656–1733), в 1707 г. его назначили лордом-наместником Ирландии; был другом Локка, который посвятил ему свое главное сочинение «Опыт о человеческом разуме».

прибавить, милорд, что чрезвычайная милость и благосклонность, которую Вам угодно обнаружить к нашему обществу,⁸ позволяют мне надеяться, что Вам не будет нежелательно поддержать занятия одного из его сочленов. Эти соображения побуждают меня повергнуть настоящий трактат к стопам Вашего лордства, тем более что я стремлюсь довести до Вашего сведения, что ввиду той учености и той добродетели, которым свет столь справедливо удивляется в Вашем лордстве, я пребываю с истинным и глубочайшим уважением, милорд, Вашего лордства покорнейшим и преданнейшим слугой.

Джордж Беркли

Предисловие

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

Введение

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

2. Полагают, что причины сказанного заключаются в темноте предмета или в естественных слабости и несовершенстве нашего ума. Говорят, что наши способности ограничены и самой

⁸ Т.е. к колледжу св. Троицы Дублинского духовного университета.

природой предназначены служить для сохранения жизни и наслаждения ею, а не для исследования внутренней сущности и строения вещей. Притом, так как человеческий разум конечен, то не удивляются тому, что, трактуя о вещах, причастных бесконечности, он впадает в нелепости и противоречия, из которых ему невозможно высвободить себя, ибо бесконечное по самой своей природе не может быть постигнуто тем, что конечно.

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

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

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

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

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

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

9. И подобно тому, как ум образует для самого себя абстрактные идеи качеств или состояний, он достигает через такое же разобщение или мысленное разделение абстрактных идей более сложных вещей, содержащих в себе различные сосуществующие качества. Например, наблюдая, что Питер, Джеймс и Джон сходны между собой в известных общих свойствах формы и других качествах, ум исключает из сложной или составной идеи, которую он имеет о Питере, Джеймсе или каком-либо ином частном человеке, всё то, что свойственно каждому из них, сохраняя лишь то, что обще всем, и таким путем образует абстрактную идею, которая одинаково присуща всем частным, совершенно абстрагируя и отсекая все те обстоятельства и различия, которые могут определить ее к некоторому отдельному существованию. И таким-то образом, говорят, достигаем мы абстрактной идеи человека или, если угодно, человечества и человеческой природы, в которой, правда, содержится цвет, так как нет человека, лишенного цвета, но этот цвет не может быть ни белым, ни черным, ни вообще каким-либо частным цветом, потому что нет такого частного цвета, который принадлежал бы всем людям. Точно так же в ней содержится рост, но это не есть ни большой, ни средний, ни маленький рост, а нечто от всего этого абстрагированное. И то же верно относительно прочего. Более того, так как существует большое разнообразие других созданий, соответствующих сложной идее человека в некоторых, но не во всех частях, то ум, отбрасывая все те части, которые свойственны только человеку, и удерживая лишь те, которые общи всем живым существам, образует идею животного, которая абстрагирована не только от всех единичных людей, но и от всех птиц, четвероногих, рыб и насекомых. Составные части абстрактной идеи животного суть тело, жизнь, ощущение и произвольное движение. Под телом подразумевается тело без определенного образа или формы, так как нет общих всем животным образа или формы, не покрытое ни волосами, ни перьями, ни чешуями и т.п., но и не голое, потому что волосы, перья, чешуи, голая кожа составляют отличительные свойства частных животных и поэтому исключаются из абстрактной идеи. По той же причине произвольное движение не должно быть ни ходьбой, ни летанием, ни ползанием; оно тем не менее есть движение, но какое именно – это нелегко понять.

10. Обладают ли другие люди такой чудесной способностью образовывать абстрактные идеи, о том они сами могут лучше всего сказать. Что касается меня, то я должен сознаться, что не имею ее. Я действительно нахожу в себе способность воображать или представлять себе идеи единичных, воспринятых мной вещей и разнообразно сочетать и делить их. Я могу вообразить человека с двумя головами или верхние части человека, соединенные с телом лошади. Я могу рассматривать руку, глаз, нос сами по себе отвлеченно или отдельно от прочих частей тела. Но какие бы руку или глаз я ни воображал, они должны иметь некоторые определенные образ и цвет. Равным образом идея человека, которую я составляю, должна быть идеей или белого, или черного, или краснокожего, прямого или согбенного, высокого, низкого или среднего роста человека. Я не в состоянии каким бы то ни было усилием мысли образовать вышеописанную абстрактную идею. Точно так же для меня невозможно составить абстрактную идею движения, отличную от движущегося тела, – движения, которое ни быстро, ни медленно, ни криволинейно, ни прямолинейно; и то же самое может быть сказано о всех прочих абстрактных идеях. Чтобы быть ясным, скажу, что я сознаю себя способным к абстрагированию в одном смысле, а именно когда я рассматриваю некоторые отдельные части или качества особо от других, с которыми они, правда, соединены в каком-либо предмете, но без которых они могут в действительности существовать. Но я отрицаю, чтобы я мог абстрагировать одно от другого такие качества, которые не могут существовать в отдельности, или чтобы я мог образовать общее понятие, абстрагируя его от частных вышеуказанным способом, что именно и составляет два собственных

значения абстрагирования. И есть основание думать, что большинство людей согласится, что оно находится в одинаковом положении со мной. Простая и неученая масса людей никогда не притязает на абстрактные понятия. Говорят, что эти понятия трудны и не могут быть достигнуты без усилий и изучения; отсюда мы можем разумно заключить, что если они существуют, то их можно найти только у ученых.

11. Теперь я приступлю к исследованию того, что может быть приведено в защиту учения об абстрагировании, и постараюсь обнаружить, что именно побуждает людей умозрения принимать мнение, столь, по-видимому, чуждое обычному здравому смыслу. Один покойный превосходный, справедливо высокоцененный философ⁹ придал много силы этому мнению, так как он, по-видимому, полагал, будто обладание абстрактными, общими идеями составляет главнейшее отличие в отношении ума между человеком и животным.

«...Обладание общими идеями, – *говорит он*, – есть то, что совершенно отличает человека от животного, есть превосходство, которого никоим образом не достигают способности животных. Ибо ясно, что мы не видим у них никаких следов пользования общими знаками для всеобщих идей; отсюда мы имеем право предполагать, что они не имеют способности абстрагировать, образовывать общие идеи, ибо не употребляют слов или каких-либо других общих знаков».

И несколько далее:

«Следовательно, мы можем, полагая, видеть в этом отличие животных от человека; в этом и состоит, собственно, та разница, которая совершенно разделяет их и в конце концов простирается на такую обширную область. Ибо мысли у животных есть вообще идеи, и если они не простые механизмы (какими их некоторые¹⁰ считают), то мы не можем отрицать у них известной доли разума. Для меня очевидно, что некоторые животные в некоторых случаях обнаруживают разум, как они обнаруживают чувство, но только по отношению к отдельным идеям, полученным именно от своих чувств. Даже самые высшие животные втиснуты в эти узкие границы и не имеют, на мой взгляд, способности расширять их каким бы ни было абстрагированием» («Опыт о человеческом разуме», [кн.] II, гл. 11, § 10 и 11).

Я вполне согласен с этим ученым-писателем в том, что абстрагирование совершенно недоступно для способностей животных. Но если в этом полагается отличительное свойство данного рода одушевленных созданий, то я опасаясь, что многие из тех, кто слывет людьми, должны быть отнесены к тому же роду. Причина, указанная здесь, по которой мы не имеем основания думать, что животные обладают абстрактными, общими идеями заключается в том, что мы не наблюдаем у них употребления слов или других общих знаков; мы исходим при этом из предположения, будто употребление слов подразумевает обладание общими идеями. Отсюда следует тот вывод, что люди, употребляющие язык, способны абстрагировать или обобщать свои идеи. Что таков смысл сказанного и доказываемого автором, явствует далее из его ответа на вопрос, который ставится им в другом месте: *«Ведь все вещи существуют только в отдельности, как же мы приходим к общим терминам?...»* Он отвечает так: *«Слова приобретают общий характер оттого, что их делают знаками общих идей»* («Опыт о чел[овеческом] раз[уме]», кн. III, гл. 3, § 6). С этим я не могу согласиться, ибо придерживаюсь мнения, что слово становится общим, будучи знаком не абстрактной, общей идеи, а многих частных идей, любую из которых оно безразлично вызывает в нашем уме. Если говорится, например, что изменение движения пропорционально приложенной силе или что всё протяженное делимо, то под этими предложениями должны быть подразумеваемы движение и протяжение вообще; и, однако, отсюда не следует, что они возбуждают в моих мыслях идею движения без движущегося тела или без определенных направлений и скорости или что я должен составить абстрактную, общую идею протяжения, которое не есть ни линия, ни поверхность, ни тело, ни велико и ни мало, ни черно, ни красно, ни бело, ни другого какого-либо определенного цвета. Предполагается лишь, что, какое бы частное движение ни рассматривалось мной, будет ли оно быстрое или медленное, отвесное, горизонтальное или наклонное, того или иного предмета, относящаяся к нему аксиома остается одинаково истинной. Точно то же самое справедливо и о каждом частном протяжении, без всякого различия, будет ли оно линией, поверхностью или телом той или иной величины или формы.

⁹ Имеется в виду Локк.

¹⁰ Речь идет о философях-картезианцах.

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

13. Чтобы сообщить читателю более ясный взгляд на природу абстрактных идей и на то употребление, ради которого они считаются необходимыми, я приведу еще следующее место из «Опыта о человеческом разуме»:

«... Отвлеченные идеи не так очевидны или легки для детей или для неопытного еще ума, как идеи единичные. Если они кажутся таковыми людям взрослым, то лишь вследствие постоянного и привычного их употребления, ибо при внимательном размышлении об общих идеях мы найдем, что они суть фикции и выдумки ума, которые заключают в себе трудности и не так легко появляются, как мы склонны думать. Например, разве не нужны усилия и способности, чтобы составить общую идею треугольника? (А она еще не принадлежит к числу наиболее отвлеченных, широких и трудных идей). Ибо она не должна быть идеей ни косоугольного, ни прямоугольного, ни равностороннего треугольников; она должна быть всем и ничем в одно и то же время. На деле она есть нечто несовершенное, что не может существовать, идея, в которой соединены части нескольких различных и несовместимых друг с другом идей. Правда, при своем несовершенном состоянии ум имеет потребность в таких идеях и всячески стремится к ним для удобства взаимопонимания и расширения познания, ибо он по своей природе очень склонен к тому и другому. Но есть основания видеть в таких идеях признаки нашего несовершенства. По крайней мере это в достаточной степени показывает, что прежде всего и легче всего ум знакомится не с самыми абстрактными и общими идеями и что не к ним относится его самое раннее познание» (кн. IV, гл. 7, § 9).

Если кто-нибудь из людей обладает способностью образовать в своем уме идею треугольника, подобную той, какая здесь описана, то бесполезно стараться спорить с ним, да я и не берусь за это. Мое желание ограничивается только тем, чтобы читатель вполне очевидно убедился в том, имеет ли он такую идею или нет, а это, я полагаю, ни для кого не составит трудноразрешимой задачи. Что может быть легче для каждого, чем немного вникнуть в свои собственные мысли и затем испытать, может ли он достигнуть идеи, которая соответствовала бы данному здесь описанию общей идеи треугольника, который ни косоуголен, ни прямоуголен, ни равносторонен, ни равнобедрен, ни неравносторонен, но который есть вместе и всякий, и никакой из них.

14. Здесь много сказано о затруднениях, связанных с абстрактными идеями, а также о труде и искусстве, необходимых для образования этих идей. И все согласны в том, что требуется большая работа и напряжение ума для того, чтобы освободить наши мысли от частных предметов и вознести их до тех высоких умозрений, которые относятся к абстрактным идеям. Естественный вывод из всего этого, по-видимому, тот, что столь трудное дело, как образование абстрактных идей, не необходимо для общения между людьми (которое столь легко и привычно для всех родов людей). Но нам говорят, что если оно кажется доступным и легким для взрослых людей, то единственно потому, что оно стало таким вследствие обычного и постоянного употребления. Однако мне очень хотелось бы знать, в какую пору люди занимаются преодолением этой трудности и снабжением себя этими необходимыми средствами словесного общения. Это не может происходить тогда, когда они уже взрослые, потому что в это время они,

по-видимому, не сознают такого усилия; таким образом, остается предположить, что это составляет задачу их детства. И, конечно, большой и многократный труд образования абстрактных понятий будет признан очень тяжелой задачей для нежного возраста. Разве не трудно представить себе, что двое детей не могут поболтать между собой о своих сахарных бобах, погремушках и о прочих своих пустячках, не разрешив предварительно бесчисленного количества противоречий, не образовав таким путем в своих умах абстрактных общих идей и не связав их с каждым общим названием, которое они должны употребить?

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

16. Но тут возникает вопрос, каким образом мы можем знать, что данное предложение истинно о всех частных треугольниках, если мы не усмотрели его сначала доказанным относительно абстрактной идеи треугольника, одинаково относящейся ко всем треугольникам. Ибо из того, что была указана принадлежность некоторого свойства такому-то частному треугольнику, вовсе не следует, что оно в равной мере принадлежит всякому другому треугольнику, который не во всех отношениях тождествен с первым. Если я доказал, например, что три угла равнобедренного прямоугольного треугольника равны двум прямым углам, то я не могу отсюда заключить, что то же самое будет справедливо о всех прочих треугольниках, не имеющих ни прямого угла, ни двух равных сторон. Отсюда, по-видимому, следует, что для того, чтобы быть уверенными в общей истинности этого предложения, мы должны либо приводить отдельное доказательство для каждого частного треугольника, что невозможно, либо раз навсегда доказать его для общей идеи треугольника, которой сопричастны безразлично все частные треугольники и которая их все одинаково представляет. На это я отвечаю, что, хотя идея, которую я имею в виду в то время, как произвожу доказательство, есть, например, идея равнобедренного прямоугольного треугольника, стороны которого имеют определенную длину, я могу тем не менее быть уверенным в том, что оно распространяется на все прочие прямолинейные треугольники, какой бы формы или величины они ни были, и именно потому, что ни прямой угол, ни равенство или определенная длина двух сторон не принимались вовсе в соображение при доказательстве. Правда, что диаграмма, которую я имею в виду, обладает всеми этими особенностями, но о них совсем не упоминалось при доказательстве теоремы. Не было сказано, что три угла потому равны двум прямым, что один из них прямой, или потому, что стороны, его заключающие, равной длины, чем достаточно доказывалось, что прямой угол мог бы быть и косым, а стороны неравными, и тем не менее доказательство оставалось бы справедливым. Именно на этом основании я заключаю, что доказанное о данном прямоугольном равнобедренном треугольнике справедливо о каждом косоугольном и неравностороннем треугольнике, а не то, что доказательство относится к абстрактной идее треугольника. И здесь следует признать, что человек может рассматривать фигуру просто как треугольную, не обращая внимания на определенные свойства углов или отношения сторон. До этих пор он может абстрагировать; но это никогда не сможет послужить доказательством того, что он способен образовать противоречивую абстрактно-общую идею треугольника. Сходным образом мы можем рассматривать Питера [просто] как человека или как животное, не образуя вышеупомянутой абстрактной идеи человека или животного, когда не принимается во внимание то, что воспринимается.¹¹

¹¹ Последние три предложения добавлены во 2-м издании (1731), но похожие мысли содержались уже в «Трех разговорах...».

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

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

19. Но чтобы дать дальнейший отчет в том, каким образом слова привели к возникновению учения об абстрактных идеях, нужно заметить, что существует ходячее мнение, будто язык не имеет иной цели, кроме сообщения наших идей, и будто каждое имя, что-либо обозначающее, обозначает идею. Сделав такое предположение и вместе с тем считая за достоверное, что имена, которые не признаются лишенными значения, не всегда выражают мыслимые частные идеи, категорически заключают отсюда, что они обозначают абстрактные понятия. Что мыслителями употребляются некоторые имена, которые не всегда возбуждают в других людях определенные частные идеи, — этого никто не станет отрицать. И требуется весьма небольшая доля внимания для обнаружения того, что нет необходимости, чтобы (даже в самых строгих рассуждениях) имена, которые что-либо обозначают и которыми обозначаются идеи, возбуждали в уме каждый раз, как только они употребляются, те самые идеи, для обозначения которых они образованы; так

как при чтении и разговоре имена употребляются по большей части, как буквы в алгебре, где, несмотря на то, что каждой буквой обозначается некоторое частное количество, для верного производства вычисления не необходимо, чтобы на каждом шагу каждой буквой возбуждалась в нас мысль о том частном количестве, которое она должна обозначать.

20. Сверх того, сообщение идей, обозначаемых словами, не составляет, как это обыкновенно предполагается, главной или единственной цели языка. Существуют другие его цели, как, например, вызов какой-либо страсти, возбуждение к действию или отклонение от него, приведение души в некоторое частное состояние, — цели, по отношению к которым вышеозначенная цель во многих случаях носит характер чисто служебный или даже вовсе отсутствует, если указанные цели могут быть достигнуты без ее помощи, как это случается нередко, я полагаю, при обычном употреблении языка. Я приглашаю читателя подумать над самим собой и посмотреть, не случается ли часто при слушании речи или чтении, что страсти страха, любви, ненависти, удивления, презрения и т.п. непосредственно возникают в его душе при восприятии известных слов без посредства какой-либо идеи. Первоначально, может быть, слова действительно возбуждали идеи, способные производить подобные душевные движения; но, если я не ошибаюсь, оказывается, что когда речь становится для нас обычной, то слушание и видение знаков часто непосредственно влекут за собой те страсти, которые первоначально вызывались лишь через посредство идей, теперь совершенно опускаемых. Разве обещание хорошей вещи не может, например, возбудить в нас чувства, хотя бы мы не имели идеи о том, что это за вещь? Или разве недостаточно угрозы опасностью для возбуждения страха, хотя бы мы не думали о каком-либо частном зле, которое, вероятно, угрожает постигнуть нас, и не образовали абстрактной идеи опасности? Если кто-нибудь хоть немного поразмыслит над собой по поводу сказанного, то я полагаю, что он, наверное, придет к заключению, что общие имена часто употребляются как составные части языка, без того, чтобы говорящий сам предназначал их служить знаками тех идей, которые он желает вызвать ими в уме слушателя. Даже собственные имена, по-видимому, не всегда употребляются с намерением вызвать в нас идеи тех индивидов, которые, как предполагается, ими обозначаются. Если мне говорит, например, схоластик: «Аристотель сказал», то всё, что, по моему мнению, он намеревается сделать, состоит в том, чтобы склонить меня принять его мнение с теми почтением и покорностью, какие привычка связывает с именем Аристотеля. И такое действие часто столь мгновенно наступает в уме тех, которые привыкли подчинять свое суждение авторитету этого философа, что было бы даже невозможно какой бы то ни было идее о его личности, сочинениях или репутации предшествовать этому действию. Столь тесную и непосредственную связь может установить обычай между простым словом «Аристотель» и вызываемыми им в умах некоторых людей побуждениями к согласию и почтению. Можно привести бесчисленное множество примеров этого рода, но зачем мне останавливаться на вещах, которые, без сомнения, вполне внушаются каждому его собственным опытом.

21. Мне кажется, мы выяснили невозможность абстрактных идей. Мы взвесили то, что было сказано в их пользу искуснейшими их защитниками, и постарались показать, что они бесполезны для тех целей, ради которых они признаются необходимыми. И, наконец, мы проследили источник, из которого они вытекают, каковым, очевидно, оказался язык. Нельзя отрицать, что слова прекрасно служат для того, чтобы ввести в кругозор каждого отдельного человека и сделать его достоянием весь тот запас знаний, который приобретен соединенными усилиями исследователей всех веков и народов. Но большая часть знаний так удивительно запутана и затемнена злоупотреблением слов и общепринятыми оборотами языка, которые от них проистекают, что может даже возникнуть вопрос: не служил ли язык более препятствием, чем помощью успехам наук? Так как слова столь способны вводить в заблуждение ум, то я решил в моих исследованиях делать из них возможно меньшее употребление; я постараюсь, какие бы идеи мной ни рассматривались, держать их в моем уме очищенными и обнаженными, удаляя из моих мыслей, насколько это возможно, те названия, которые так тесно связаны с ними путем продолжительного и постоянного употребления, из чего, как я могу ожидать, проистекают следующие выгоды.

22. Во-первых, я могу быть уверенным, что прояснил все чисто словесные споры, а произрастание этой сорной травы служило почти во всех науках главным препятствием росту истинного и здравого знания. Во-вторых, это кажется верным путем к освобождению себя от тонкой и хитросплетенной сети абстрактных идей, которая таким жалким образом опутывала и связывала умы людей, и притом с той удивительной особенностью, что, чем острее и

проницательнее были способности данного человека, тем глубже он, по-видимому, в ней запутывался и крепче ею держался. В-третьих, я не вижу, каким образом я могу легко впасть в заблуждение, пока я ограничиваю мои мысли своими собственными, освобожденными от слов идеями. Предметы, которые я рассматриваю, мне известны ясно и адекватно. Я не могу быть обманут мыслью, что обладаю идеей, которой у меня нет. Мне невозможно вообразить, будто некоторые из моих собственных идей сходны или несходны между собой, если они не таковы в действительности. Для того чтобы различать согласие или несогласие, существующие между моими идеями, чтобы видеть, какие идеи содержатся в некоторой сложной идее и какие нет, не требуется ничего, кроме внимательного восприятия того, что происходит в моем собственном уме.

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

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

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

О принципах человеческого знания. Часть I

1. Для всякого, кто обозревает объекты человеческого познания, очевидно, что они представляют из себя либо идеи (ideas), действительно воспринимаемые чувствами, либо такие, которые мы получаем, наблюдая эмоции и действия ума, либо, наконец, идеи, образуемые при помощи памяти и воображения,¹² наконец, идеи, возникающие через соединение, разделение или просто представление того, что было первоначально воспринято одним из вышеуказанных способов. Посредством зрения я составляю идеи о свете и цветах, об их различных степенях и видах. Посредством осязания я воспринимаю твердое и мягкое, теплое и холодное, движение и сопротивление, и притом более или менее всего этого в отношении как количества, так и степени. Обоняние дает мне запахи; вкус – ощущение вкуса; слух – звуки во всем разнообразии по тону и составу. Так как различные идеи наблюдаются вместе одна с другою, то их обозначают одним именем и считают какой-либо вещь. Например, наблюдают соединенными вместе (to go together) определенный цвет, вкус, запах, форму, консистенцию, – признают это за отдельную вещь и обозначают словом яблоко; другие собрания идей (collections of ideas) составляют камень, дерево, книгу и тому подобные чувственные вещи, которые, смотря по тому, приятны они или неприятны, вызывают страсти ненависти, радости, горя и т.п.

2. Но рядом с этим бесконечным разнообразием идей или предметов знания существует равным образом нечто познающее или воспринимающее их и производящее различные действия, как-то: хотение, воображение, воспоминание. Это познающее деятельное существо есть то, что я называю умом, духом, душою или мной самим. Этими словами я обозначаю не одну из своих идей, но вещь, совершенно отличную от них, в которой они существуют, или, что то же самое, которой они воспринимаются, так как существование идеи состоит в ее восприимчивости.

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

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

¹² **МОИ 2016-04-06:** Это ленинский перевод (см. МОИ [№ 102](#), стр.5), но он неправильный. В оригинале это место звучит так: «It is evident to any one who takes a survey of the objects of human knowledge, that they are either ideas actually imprinted on the senses; or else such as are perceived by attending to the passions and operations of the mind; or lastly, ideas formed by help of memory and imagination either compounding, dividing, or barely representing those originally perceived in the aforesaid ways». Здесь не должно быть слова «эмоции»; «passion» это «страсть», но в данном контексте означает устремления (реализуемые операциями).

же это прямо-таки не нелепо, что какие-либо идеи или ощущения, или комбинации их могут существовать, не будучи воспринимаемыми?

5. При тщательном исследовании этого предположения, может быть, окажется, что оно в конце концов зависит от учения об абстрактных идеях. Ибо может ли быть более тонкая нить абстрагирования, чем отличие существования ощущаемых предметов от их воспринимаемости так, чтобы представлять их себе как существующие невоспринимаемыми? Свет и цвета, тепло и холод, протяжение и формы, словом, все вещи, которые мы видим и осязаем, – что они такое, как не разнообразные ощущения, понятия, идеи и чувственные впечатления? и возможно ли даже мысленно отделить какую-либо из них от восприятия? Что касается меня, то мне было бы также легко отделить какую-нибудь вещь от себя самой. Правда, я могу мысленно разделить или представлять себе отдельными одну от другой такие вещи, которые я, может быть, никогда не воспринимал чувственно в таком разделении. Так, я воображаю туловище человеческого тела без его членов или представляю себе запах розы, не думая о самой розе. В таком смысле я не отрицаю, что могу абстрагировать, если можно в точном значении слова называть абстрагированием деятельность, состоящую только в представлении раздельно таких предметов, которые и в действительности могут существовать или восприниматься раздельно. Но моя способность мыслить или воображать не простирается далее возможности реального существования или восприятия. Поэтому, как я не в состоянии видеть или осязать нечто без действительного ощущения вещи, точно так же я не в состоянии помыслить ощущаемые вещь или предмет независимо от их ощущения или восприятия. На самом деле объект и ощущение одно и то же (are the same thing) и не могут поэтому быть абстрагируемы одно от другого.¹³

6. Некоторые истины столь близки и очевидны для ума, что стоит лишь открыть глаза, чтобы их увидеть. Такой я считаю ту важную истину, что весь небесный хор и всё убранство земли, одним словом, все вещи, составляющие Вселенную, не имеют существования вне духа; что их бытие состоит в том, чтобы быть воспринимаемыми или познаваемыми; что, следовательно, поскольку они в действительности не восприняты мной или не существуют в моем уме или уме какого-либо другого сотворенного духа, они либо вовсе не имеют существования, либо существуют в уме какого-либо вечного духа и что совершенно немислимо и включает в себе все нелепости абстрагирования приписывать хоть малейшей части их существование независимо от духа. Чтобы сказанное представить с ясностью и очевидностью аксиомы, мне кажется достаточным вызвать размышление читателя, дабы он мог составить беспристрастное суждение о своем собственном мнении и направить свои мысли на сам предмет свободно и независимо от затруднений слов и предвззудков в пользу ходячих заблуждений.

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

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

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

¹³ Последняя фраза опущена во 2-м издании.

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

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

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

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

13. Мне известно, что иные полагают, будто единица есть простая или несложная идея, сопровождающая в нашем духе все прочие идеи.¹⁴ Я не нахожу, чтобы у меня была такая идея, соответствующая слову «единица», и полагаю, что я бы не мог не найти ее, если бы она была у меня; напротив, она должна была бы быть наиболее родственной уму, если она, как утверждают,

¹⁴ См. Локк Д. *Опыт о человеческом разуме* (кн. II, гл. 7, § 7; гл. 16, § 1).

сопровождает все прочие идеи и воспринимается всеми путями ощущения и рефлексии. Словом, это абстрактная идея.

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

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

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

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

18. Но если допустить возможность существования вне духа вещественных, имеющих форму и подвижных субстанций, соответствующих нашим идеям о телах, то как было бы возможно для нас знать о них? Мы должны были бы знать это либо с помощью чувств, либо с помощью рассудка. Что касается наших чувств, то они дают нам знание лишь о наших ощущениях, идеях или о тех вещах, которые, как бы мы их ни называли, непосредственно воспринимаются в ощущениях, но они не удостоверяют нас в том, что существуют вне духа невоспринятые вещи, сходные с теми, которые восприняты. Это признается самими материалистами. Следовательно, остается допустить, что, поскольку мы обладаем каким-нибудь

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

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

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

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

22. Я боюсь дать повод думать, что излишне многословен в рассуждениях по этому предмету, ибо к чему распространяться о том, что может быть с полнейшей очевидностью доказано в одной или двух строках каждому, кто мало-мальски способен к размышлению? Вам стоит только вникнуть в свои собственные мысли и испытать таким образом, в состоянии ли вы представить себе возможным, чтобы звук, форма, движение и цвет существовали вне духа, или невосприимчивые. Этот простой опыт покажет вам, что ваше утверждение включает в себе полнейшее противоречие. Сказанное в такой степени верно, что я согласен поставить решение всего вопроса в зависимость от результата этого опыта. Если вы найдете возможным лишь представить себе, будто протяженная подвижная субстанция, или вообще какая-нибудь идея, или нечто сходное с идеей может иметь иное существование, чем в воспринимающем их духе, то я охотно откажусь от защиты своего положения. А что касается всех тех спутников внешних тел, которых вы признаете, то я допущу их существование, хотя вы не будете в состоянии привести мне ни оснований, по которым вы думаете, что они существуют, ни указать цели, которой они должны служить, если предположить, что они существуют. Я говорю, что простая возможность истины вашего мнения будет признана мной за доказательство его истины.

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

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

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

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

27. Дух есть простое, нераздельное, деятельное существо; как воспринимающее идеи, оно именуется умом; как производящее их или иным способом действующее над ними – волей. Поэтому не может быть образована идея души или духа, ибо (*vide* § 25) все идеи, будучи пассивны или инертны, не могут вызывать в нас через образ или сходство представление того, что действует. При помощи небольшой доли внимания каждый может убедиться в том, что

совершенно невозможно иметь идею, сходную с этим деятельным началом движения и смены идей. Природа духа или того, что действует, такова, что он не может быть воспринят сам по себе, но лишь по производимым им действиям. Тому, кто сомневается в истине сказанного здесь, стоит лишь поразмыслить и попытаться образовать идею какой-либо силы или деятельного сущего и подумать о том, имеет ли он идеи двух главных сил, обозначаемых именами воли и ума и столь же различных одна от другой, сколько от третьей идеи, а именно идеи субстанции или сущего вообще, которая связана с относительным понятием о том, что она есть носитель или субъект вышеназванных сил и называется душой или духом. Иными признается это, но, насколько я могу судить, слова «воля», «ум», «душа» и «дух» обозначают не различные идеи или вообще какую-либо идею, а нечто весьма отличное от идей, что не может быть сходно с идеей или представлено ею, так как оно деятельно. Однако надо допустить вместе с тем, что мы имеем известное понятие о душе, духе и душевных деятельности, каковы: хотение, любовь, ненависть, поскольку мы знаем и понимаем значение этих слов.

28. Я нахожу, что могу произвольно вызывать в моем духе идеи и изменять и разнообразить их вид так часто, как я найду нужным. Мне стоит лишь захотеть, и немедленно та или иная идея возникает в моем воображении, и той же силой она устраняется и уступает место другой. Это производство и уничтожение идей дает нам полное право называть дух деятельным. Всё это известно и основано на опыте, но когда мы говорим о немых деятелях или о том, что идеи могут быть вызваны чем-либо иным, кроме воли, то мы тешим сами себя словами.

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

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

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

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

33. Идеи, запечатленные в ощущениях творцом природы, называются действительными вещами; вызываемые же в воображении, поскольку они не столь правильны, ярки и постоянны, в более точном значении слова называются идеями или образами вещей, копии которых они собой

представляют. Но и наши ощущения, как бы ярки и отчетливы они ни были, суть тем не менее идеи, т.е. они также существуют в духе или воспринимаются им, как и идеи, им самим образуемые. Идеям ощущений приписывается более реальности, т.е. они определеннее, сильнее, упорядоченнее и связаннее, чем создание духа; но это не доказывает, что они существуют вне духа. Так же точно они менее зависят от духа или мыслящей субстанции, которая их воспринимает, в том смысле, что они вызываются волей другого и более могущественного духа; но они тем не менее суть идеи, и, конечно, никакая идея, смутная или отчетливая, не может существовать иначе, как в воспринимающем ее духе.

34. Прежде чем мы пойдем далее, нам необходимо употребить некоторое время на рассмотрение тех возражений, которые могут, вероятно, возникнуть по поводу вышеизложенных принципов. Если, исполняя это, я для людей быстрого ума покажусь слишком многословным, то надеюсь, что они извинят меня, так как не все одинаково легко понимают такого рода вещи, а я желаю быть понятым всеми. Во-первых, могут возразить, что, согласно вышеприведенным принципам, всё то, что реально и субстанциально в природе, изгоняется из мира и заменяется химерической схемой идей. Все существующие вещи существуют лишь в духе, т.е. только мыслимы. Во что же обратятся солнце, луна и звезды? Что должны мы думать о домах, горах, реках, деревьях, камнях, даже о наших собственных делах? Неужели это не более, как химеры или обманы воображения? Я отвечаю на это и на все подобные возражения, что, принимая вышеизложенные принципы, мы не теряем ни одной вещи в природе. Всё, что мы видим, осязаем, слышим или так или иначе воспринимаем или мыслим, останется столь же достоверным и реальным, каким оно когда-либо было. Существует совокупность *rerum naturae*, и различие между реальностями и химерами сохраняет полную свою силу. Это ясно вытекает из § 29, 30 и 33, где объяснено, что именно следует понимать под реальными вещами в противоположность химерам или нами самими образованным идеям; но и те, и другие существуют равным образом в духе, и в этом смысле суть одинаково идеи.

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

36. Если кто-нибудь полагает, что это наносит ущерб существованию или реальности вещей, то он очень далек от понимания того, что до сих пор было предпослано мной в самых ясных выражениях, какие только были мне доступны. Я повторю сказанное в общих чертах. Существуют духовные субстанции, духи или человеческие души, которые по своему усмотрению хотят идей или вызывают в себе идеи; но эти идеи бледны, слабы, неустойчивы по сравнению с теми, которые мы воспринимаем в чувствах. Эти последние идеи, будучи запечатлеваемы в нас по известным правилам и законам природы, свидетельствуют о действии ума, более могущественного и мудрого, чем ум человеческий. Такие идеи, как говорят, имеют больше реальности, чем предыдущие; это значит, что они более ясны, упорядочены, разделены и что они не являются фикциями ума, воспринимающего их. В этом смысле Солнце, которое я вижу днем, есть реальное Солнце, а то, которое я воображаю ночью, есть идея первого. В указанном здесь смысле слова реальность очевидно, что каждое растение, каждая звезда, каждый минерал и вообще каждая часть мировой системы есть столь же реальная вещь, по нашим принципам, как и по всяким иным.¹⁵ Понимают ли другие люди нечто иное, чем я, под термином реальность; для решения этого вопроса я попрошу их вникнуть в собственные мысли и задуматься.

37. Нам возразят: по крайней мере несомненно удостоверено, что мы упраздняем все телесные субстанции. На это я отвечу, что если слово субстанция понимать в житейском (*vulgar*) смысле, т.е. как комбинацию чувственных качеств, протяженности, прочности, веса и т.п., то

¹⁵ **МОИ 2016-04-06:** Всё это превращает спор Беркли с «материалистами» в чисто терминологический. Итак, по Беркли Солнце и т.д. есть «идеи Бога». Теперь присвоим «идеям Бога» название «материя». И вся разница между «субъективным идеалистом» Беркли и «верующими материалистами» (такими, как, например, Ньютон) исчезает.

меня нельзя обвинять в их уничтожении. Но если слово субстанция понимать в философском смысле – как основу акциденций или качеств вне сознания – то тогда действительно я признаю, что уничтожаю ее, если можно говорить об уничтожении того, что никогда не существовало, не существовало даже в воображении.

38. Но вы все-таки скажете, что странно звучат слова: мы пьем и едим идеи и одеваемся в идеи. Я согласен, что это так, потому что слово идея не употребляется в обыкновенной речи для обозначения различных сочетаний ощущаемых качеств, которые (сочетания) называются вещами; и несомненно, что всякое выражение, уклоняющееся от обычного словоупотребления, кажется странным и забавным. Но это не касается истины положения, которое другими словами выражает только то, что мы питаемся и одеваемся вещами, непосредственно воспринимаемыми в наших ощущениях. Твердость и мягкость, цвет, вкус, теплота, форма и тому подобные качества, которые составляют во взаимном соединении различные роды пищи и предметов одежды, существуют, как было показано, только в духе, которым они воспринимаются, и мы подразумеваем только это, называя их идеями; если бы слово «идея» употреблялось в обычной речи для обозначения вещи, то оно не казалось бы более странным или забавным, чем это последнее слово. Я защищаю не уместность, а истину выражения. Поэтому если вы согласитесь со мной, что мы едим, пьем и употребляем для своей одежды непосредственные предметы ощущений, которые не могут существовать невоспринятыми или вне духа, то я охотно допущу, что уместнее и согласнее с обычаем называть их вещами, чем идеями.

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

40. Но, может быть, кто-нибудь вздумает возразить, что он предпочитает, что бы мы ни говорили, доверять своим ощущениям и не может согласиться, чтобы аргументы, как бы они ни были правдоподобны, преобладали над чувственной достоверностью. Пусть будет так; утверждайте сколько угодно достоверность ощущений; мы согласны делать то же самое. В том, что всё, что я вижу, слышу и осязаю, существует, т.е. воспринимается мной, я так же мало сомневаюсь, как в собственном бытии. Но я не усматриваю, как может свидетельство ощущений служить доказательством существования чего-либо, что не воспринимается в ощущении. Мы не стоим за то, чтобы кто-нибудь стал скептиком¹⁶ и перестал доверять своим ощущениям; напротив, мы придаем им всевозможную силу и достоверность; нет начал более противоположных скептицизму, чем изложенные нами, как это будет далее ясно обнаружено.

41. Во-вторых, возразят, что существует разница между, например, реальным огнем и идеей огня, между действительным ожогом и тем, когда человек видит во сне или воображает, будто обжегся. Если вы подозреваете, что видите лишь идею огня, суньте в него свою руку, и вы достигнете достоверного убеждения. Эти и подобные им возражения могут быть противопоставлены нашим положениям. Ответ ясно вытекает из сказанного выше; и я могу только прибавить здесь, что если реальный огонь весьма отличается от идеи огня, то и реальная боль, им причиняемая, очень отличается от идеи этой самой боли; между тем никто не станет утверждать, будто реальная боль в большей мере, чем ее идея, находится или может находиться в невоспринимающей вещи или вне духа.

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

43. Но для достижения большей ясности в этом пункте следует рассмотреть, каким образом мы воспринимаем посредством зрения расстояние и отдаленные от нас вещи. Ибо то, что мы действительно видим внешнее пространство и действительно существующие в нем тела, одни

¹⁶ Под скептиками здесь подразумеваются люди, отрицающие реальность непосредственных объектов чувств.

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

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

45. В-четвертых, возражат, что из вышеизложенных принципов следует, будто вещи ежемгновенно уничтожаются и создаются вновь. Предметы ощущений существуют лишь тогда, когда они воспринимаются; следовательно, деревья находятся в саду или стулья в комнате, только пока там есть кто-нибудь, чтобы их воспринимать. Я закрываю глаза – и всё убранство комнаты превратится в ничто; мне стоит открыть их – и оно снова создается. В ответ на всё это я отсылаю читателя к сказанному в § 3, 4 и др. и желаю, чтобы он потрудился сообразить, понимает ли он под действительным существованием идеи что-нибудь отличное от ее воспринимаемости. Со своей стороны после самого тщательного исследования, какое только могу сделать, я не в состоянии открыть какое-нибудь иное значение этих слов; и я еще раз прошу читателя исследовать свои собственные мысли и не допускать, чтобы его вводили в заблуждение словами. Если он представит себе возможным, чтобы его идеи или их первообразы существовали, не будучи восприняты, я уступаю ему во всем; но если он не может этого сделать, то он должен согласиться, что неразумно упорствовать в защите того, чего он сам не знает, и в признании с моей стороны за нелепость несогласия присоединиться к положению, в конце концов не имеющему смысла.

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

47. Далее, весьма небольшого размышления достаточно, чтобы обнаружить, что хотя бы мы и допустили существование материи или телесной субстанции, то из общепризнанных ныне

принципов неизбежно следует: из отдельных тел, какого бы рода они ни были, не существует ни одного, пока оно не воспринимается. Ибо из § 11 и следующих очевидно, что материя, существование которой утверждается философами, есть нечто непознаваемое, не имеющее ни одного из тех частных качеств, посредством каковых отличаются меж собой воспринимаемые нашими ощущениями тела. Но чтобы сделать это более ясным, должно заметить, что в настоящее время бесконечная делимость материи признается всеми, по крайней мере самыми авторитетными и значительными философами, которые неопровержимо доказывают ее на основании общепризнанных начал. Из этого следует, что каждая часть материи содержит в себе бесконечное множество частей, не воспринимаемых в ощущениях. Поэтому причина, вследствие которой единичное тело представляется нам в конечном размере или обнаруживает ощущению только конечное число частей, заключается не в том, что оно не содержит их более (так как оно должно само по себе содержать бесконечное число частей), а в том, что ощущения не имеют достаточной остроты для их различения. По мере того как ощущение становится острее, оно постигает большее число частей предмета, т.е. предмет является большим и его форма изменяется, так как части по его краям, которые раньше были невоспринимаемы, теперь оказываются его линиями и углами, весьма отличающимися от тех, которые были восприняты в менее острых ощущениях. И, наконец, тело должно показаться бесконечным после различных изменений в величине и очертаниях, когда ощущение станет бесконечно острым. Во время этих процессов изменение происходит не в теле, а только в ощущении. Следовательно, каждое тело, рассматриваемое само по себе, бесконечно протяженно и, стало быть, не имеет очертания или формы. Из этого следует, что если даже допустить вполне несомненное существование материи, то сами материалисты будут вынуждены на основании своих собственных принципов признать, что ни единичные ощущаемые тела, ни что-либо подобное им не могут существовать вне духа. Материя, говорю я, и каждая ее часть, согласно их принципам, бесконечны и бесформенны, и лишь действием духа образуется всё то разнообразие тел, которое составляет видимый мир, причем каждое из них существует, только пока воспринимается.

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

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

50. В-шестых, вы скажете, что есть много вещей, объяснимых посредством материи и движения; при отрицании их разрушается вся корпускулярная философия и подрываются те механические начала, которые были с таким успехом применяемы к объяснению явлений. Короче говоря, какие бы шаги ни были сделаны как древними, так и новыми философами в деле изучения природы, все они исходят из предположения, что телесная материя, или субстанция,

действительно существует. На это я отвечаю: нет ни одного явления, объяснимого этим предположением, которое (явление) не могло бы быть объяснено без него, что легко доказать, рассматривая отдельные примеры. Объяснить явление значит не что иное, как показать, почему при таких-то обстоятельствах в нас возникают такие-то и такие-то идеи. Но каким образом материя может действовать на дух или вызвать в нем какую-либо идею – этого никакой философ не возьмется объяснить. Поэтому очевидно, что признание материи не приносит никакой пользы в натурфилософии. Притом люди, пытающиеся объяснить вещи, основывают свои объяснения не на телесной субстанции, а на форме, движении и других свойствах, которые в действительности суть не более как идеи и потому не могут служить причиной чего-либо, как было уже показано (см. § 25).

51. В-седьмых, по этому поводу спросят, не покажется ли нелепостью упразднить естественные причины и приписывать всё непосредственному действию духов. Следуя нашим началам, мы не должны более говорить, что огонь греет, вода охлаждает, но что дух греет и т.д. Разве не станут смеяться над человеком, который будет выражаться таким образом? Я отвечаю: «Да, он будет осмеян; о таких вещах мы должны мыслить как ученые, а говорить как толпа»¹⁷. Люди, убедившиеся на основании доказательств в истине системы Коперника, тем не менее говорят: «Солнце встает», «Солнце заходит», «Солнце достигает меридиана»; если бы они употребляли противоположный способ выражения в обычной речи, то это показалось бы, без сомнения, весьма смешным. Некоторая доля размышления о том, что здесь сказано, ясно покажет, что обычное словоупотребление не претерпит никакого изменения или расстройства от принятия наших мнений.

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

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

54. В-восьмых, всеобщее единодушное признание человечества может служить для многих непреодолимым доказательством в пользу материи или существования внешних вещей. Неужели мы должны допустить, что весь свет заблуждается? Если это даже так, то какой причине может быть приписано такое широкораспространенное и господствующее заблуждение? На это я отвечаю: во-первых, при ближайшем исследовании окажется, что вовсе не столь многие, как предполагается, действительно уверены в существовании материи или вещей вне духа. Строго говоря, верить тому, что заключает в себе бессмыслицу или противоречие, невозможно, и я предоставляю беспристрастному исследованию читателя решить, принадлежат ли вышеупомянутые выражения к этому роду или нет. В одном смысле может быть действительно сказано, что люди верят в существование материи, т.е. они поступают так, как будто непосредственная причина их ощущений, которая ежеминутно оказывает на них действие и так

¹⁷ Перевод латинского выражения «*Loquendum est ut plures, sentiendum ut pauci*», принадлежащего Августину Нифу (Augustinus Niphus), итальянскому философу XVI в., комментатору Аристотеля.

близко к ним находится, есть неосязающее и немыслимое сущее. Но чтобы они связывали с этими словами ясный смысл и могли вывести из них определенное умопостигаемое мнение, этого я не способен представить себе. Это не единственный случай, когда люди обманывают сами себя, воображая, что они верят положениям, которые они часто слышат, хотя в сущности в них нет никакого смысла.

55. Но, во-вторых, хотя бы мы и допустили, что какое-то положение не имело более всеобщего и прочного признания, то это окажется весьма слабым доказательством его истины в глазах каждого, кто примет в соображение, какое множество предрассудков и ложных мнений постоянно исповедуется с величайшим упорством неразумяющей частью человечества. Было время, когда антиподы и движение Земли считались за чудовищную нелепость даже учеными людьми, а если мы взвесим, какую малую часть последние составляют во всем человечестве, то найдем, что еще и в настоящее время эти понятия лишь весьма незначительно укоренились в мире.

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

57. Но почему эти люди предполагают, что идеи ощущений вызываются в нас сходными с ними вещами, а не прибегают к духу, который один может действовать? Это объясняется, во-первых, тем, что они не замечают противоречия, которое кроется как в предположении, будто существуют вне духа вещи, сходные с нашими идеями, так и в приписывании этим вещам силы или деятельности. Во-вторых, тем, что верховный дух, вызывающий в нашем духе эти идеи, не отмечен и не ограничен для нашего взора какой-либо отдельной конечной совокупностью ощущаемых идей, подобно тому как живые люди выделяются своим ростом, комплекцией, членами, движениями. И, в-третьих, тем, что его действия правильны и единообразны. Всякий раз, когда ход природы прерывается чудом, люди склонны признавать присутствие высшего деятеля. Но когда мы видим, что вещи идут обычным порядком, они не побуждают нас к размышлению; их порядок и сцепление, хотя они и служат доказательством величайшей мудрости, могущества и благодати их создателя, столь для нас постоянны и привычны, что мы не мыслим их как непосредственные действия свободного духа, тем более если непостоянство и изменчивость действий, хотя бы они составляли некоторое несовершенство, считаются нами за признак свободы.

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

59. Мы можем на основании опыта, который имеем о ходе и последовательности идей в нашем сознании, часто делать, не скажу, сомнительные предположения, но правильные заключения о том, что испытали бы мы (или: увидали бы мы), если бы были помещены в условия, весьма значительно отличающиеся от тех, в которых мы находимся в настоящее время. В этом и состоит познание природы, которое может сохранить свое значение и свою достоверность вполне последовательно в связи с тем, что выше было сказано. То же самое легко применить ко всем возражениям этого рода, которые могут быть основаны на величине звезд или других открытиях в области астрономии.

60. В-одиннадцатых, спросят, для какой цели служит искусная организация растений и живой механизм частей тела животных; разве растения не могли бы расти и менять листья и цветы, а животные производить все свои движения столь же хорошо в отсутствии, как и в присутствии этого разнообразия внутренних частей, столь изящно устроенных и соединенных между собой, которые, будучи идеями, не содержат в себе никакой силы или деятельности и не находятся в необходимой связи с действиями, им приписываемыми? Если есть дух, непосредственно производящий всякое действие своим fiat,¹⁸ или актом своей воли, то мы вынуждены признать, что всё, что есть изящного и художественного в произведениях как людей, так и природы, создано понапрасну. В соответствии с этим учением мастер, хотя он и сделал пружины, колеса и весь механизм часов и приспособил их так, чтобы, как он предполагал, они производили запланированные им движения, он тем не менее должен думать, что вся его работа ничему не служит и что есть некоторый ум, который передвигает стрелку и указывает час дня. Но если это так, то почему бы уму не делать этого без того, чтобы мастер тратил труд на изготовление и согласование механизма? Почему один пустой футляр не может служить для этого так же хорошо, как и другой? И отчего происходит, что в случае какой-либо ошибки в ходе часов обнаруживается соответствующее расстройство в механизме, по исправлении которого искусной рукой всё снова приходит в порядок? То же самое может быть сказано о часовом механизме природы, большая часть которого так чудесно изящна, что он едва распознается лучшим микроскопом. Короче, спросят, какое сколько-нибудь допустимое объяснение может согласно нашим принципам быть дано или какая цель указана для бесчисленного множества тел и машин, устроенных с величайшим искусством, которым обычная философия находит весьма подходящее применение и которые служат для объяснения множества явлений.

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

62. Но если вдуматься в это затруднение, то окажется, что хотя устройство всех этих частей и органов не безусловно необходимо для произведения какого-нибудь действия, но оно необходимо для произведения вещей постоянным и правильным путем, согласно законам природы. Существуют известные общие законы для всей цепи естественных действий; они изучаются посредством наблюдения и исследования природы, и люди применяют их как к производству искусственных вещей на пользу и украшение жизни, так и к объяснению различных явлений, которое состоит только в указании соответствия какого-либо отдельного явления общим законам природы, или, что то же самое, в открытии единообразия в произведении

¹⁸ Да будет (лат.).

естественных действий, как станет очевидным для каждого, кто обратит внимание на различные случаи, когда философы притязают на объяснение явлений. О том, что существует большая и явная польза в этих правильных постоянных методах, соблюдаемых верховным деятелем, сказано в § 31. И не менее ясно, что определенные величина, форма, движение и распределение частей необходимы если не безусловно для произведения некоторого действия, то для произведения его в соответствии с постоянными механическими законами природы. Так, например, невозможно отрицать, что бог или тот ум, который охраняет и направляет общий ход вещей, мог бы, если бы вознамерился, совершить чудо, произвести все движения на циферблате часов без того, чтобы кто-либо сделал механизм и пустил его в ход; но если он хочет действовать согласно с законами механизма, им же с мудрыми целями установленными и соблюдаемыми в природе, то необходимо, чтобы те действия часовщика, коими он изготовляет и правильно приспособляет механизм, предшествовали возникновению указанных явлений, равно как чтобы каждое расстройство движений было связано с восприятием некоторого соответственного расстройства механизма, по устранении которого (расстройства) всё снова приходило бы в прежний порядок.

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

64. Чтобы осветить яснее этот предмет, замечу, что сказанное в § 60 в действительности сводится лишь к следующему: идеи не происходят беспорядочно и случайно, но между ними существуют известные порядок и связь, подобно тому как между причиной и действием существуют различные их сочетания, составленные чрезвычайно правильно и искусно, являющиеся подобными такому же числу орудий в руках природы, которая, как бы сокрытая за сценой, тайным образом производит явления, видимые в театре мира, тогда как она сама различима лишь любознательным глазом философа. Но если одна идея не может быть причиной другой, то чему служит эта связь? И если эти орудия, будучи лишь недействительными восприятиями духа, не служат для произведения естественных действий, то, спрашивается, зачем они созданы, или, другими словами, какое основание может быть приведено тому, что бог побуждает нас при тщательном изучении его творений сохранять такое великое разнообразие идей, столь искусно сопряженных вместе и столь согласных с законом? Нельзя вообразить, чтобы он потратил (если можно так сказать) всю эту правильность и всё искусство бесцельно.

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

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

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

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

68. Подвергнем небольшому рассмотрению данное здесь описание материи. Она ни действует, ни воспринимает, ни воспринимается, потому что именно это только и подразумевается, когда говорится, что она есть косная, неоощущающая, неведомая субстанция, каковое определение состоит из одних отрицаний, за исключением относительного понятия о ней как об основе или носителе. Но в таком случае должно заметить, что она совсем ничего не несет, и я желал бы, чтобы подумали, насколько близко подходит это описание к описанию несуществующего (nonentity). Но вы скажете, что она есть неизвестный повод, при наличии которого возникают в нас идеи по воле божией.¹⁹ Я хотел бы, однако, знать, каким образом нечто может быть для нас налицо, если оно непостигаемо ни ощущением, ни рефлексией, не способно произвести никакой идеи в нашей душе, совершенно непротяженно, не имеет никакой формы и не существует ни в каком месте. Слово «наличествовать», применяемое таким образом, должно иметь некоторое абстрактное и особенное значение, которого я не в состоянии понять.

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

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

71. В ответ на это я замечу, что в том смысле, в каком здесь взято понятие материи, вопрос касается уже не существования вещи, отличной от духа и идеи, от воспринимающего и

¹⁹ Речь идет о доктрине окказионализма, главным представителем которой был Никола Мальбранш (Malebranche Nicolas, 1638–1715).

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

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

73. Стоит труда поразмыслить о мотивах, побудивших людей предполагать существование материальной субстанции, дабы, наблюдая постепенное прекращение и уничтожение этих мотивов или оснований, мы могли в такой же мере уничтожить основанное на них убеждение. И вот прежде думали, что цвет, форма, движение и прочие ощущаемые качества, или акциденции, действительно существуют вне духа; и на этом основании казалось необходимым предполагать некоторый немыслящий субстрат, или субстанцию, в котором они существуют, так как они не могут быть мыслимы существующими сами по себе. Впоследствии, убедившись с течением времени, что цвета, звуки и прочие ощущаемые вторичные качества не существуют вне духа, лишили субстрат, или материальную субстанцию, этих качеств, оставив при нем лишь первичные качества – форму, движение и т.п., которые еще продолжали мыслить существующими вне духа и потому нуждающимися в поддержке материального носителя. Но так как показано, что ни одно из этих качеств не может существовать иначе как в духе или в уме, который их воспринимает, то из этого следует, что мы не имеем основания предполагать существование материи; даже более, что совершенно невозможно, чтобы нечто подобное существовало, пока это слово употребляется для обозначения немыслящего субстрата качеств или акциденций, в котором эти последние существуют вне духа.

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

75. Весьма поразительным и чрезвычайно достойным сожаления примером силы предрассудка служит то, что человеческий дух сохраняет такое сильное пристрастие, вопреки всей очевидности разума, к неразумному, немыслящему нечто, которое он вставляет как некоторую ширму между собой и божественным провидением и тем отдаляет последнее от событий в мире. Но хотя бы мы сделали всё возможное для укрепления веры в материю, хотя бы

мы, коль скоро это запрещает нам разум, попытались основать наше мнение на простой возможности вещи и хотя бы мы дали полный простор нашему не управляемому разумом воображению для создания этой бедной возможности, то в конечном результате окажется только, что есть некоторые неведомые идеи в духе бога; ибо если что я мыслю, то только это как подразумеваемое под словом «повод» в применении к богу. А это значит в конце концов сражаться уже не за вещь, а за имя.

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

77. Однако, скажете вы, если даже допустить, что нет немыслящего носителя протяжения и других воспринимаемых нами качеств или акциденций, то всё же, может быть, существует некоторая косная, невоспринимающая субстанция или субстрат других качеств, которые нам так же непонятны, как цвета человеку слепорожденному, потому что у нас нет соответствующего им ощущения; но если бы у нас был новый род ощущений, то возможно, что мы так же мало сомневались бы в существовании этих качеств, как слепой, ставший зрячим, сомневается в существовании света и цветов. Я отвечу, во-первых, что если то, что вы разумеете под словом «материя», есть лишь неизвестный носитель неизвестных качеств, то безразлично, существует ли подобная вещь или нет, так как она никоим образом не касается нас; и я не вижу, какую пользу может принести спор о том, о чем нам известно, ни что, ни почему.²⁰

78. Но, во-вторых, если бы у нас был новый род ощущений, то он мог бы снабдить нас только новыми идеями или ощущениями; и в таком случае мы имели бы то же самое основание отрицать их существование в невоспринимающей субстанции, какое было уже приведено относительно формы движения, цвета и т.п. Качества, как показано, суть не что иное, как ощущения или идеи, существующие лишь в воспринимающем их духе, и это справедливо не только о тех идеях, которыми мы теперь обладаем, но в равной мере о всех возможных идеях, каковы бы они ни были.

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

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

²⁰ МОИ 2016-04-06: «And I do not see the advantage there is in disputing about what we know not *what*, and we know not *why*». В английском языке двойное отрицание есть плохой стиль, а в русском языке — норма. Поэтому перевод должен звучать так: «И я не вижу, какую пользу может принести спор о том, о чем нам НЕ известно, ни что, ни почему».

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

82. Иные²¹ думают, что, хотя доводы в пользу реального существования тел, основанные на разуме, и должны быть признаны недостаточно доказательными, тем не менее Священное писание выражается настолько ясно в данном отношении, что этого вполне достаточно для убеждения каждого доброго христианина в том, что тела существуют в действительности и суть нечто большее, чем идеи, так как в Священном писании сообщается бесчисленное множество фактов, очевидно предполагающих реальность дерева и камня, гор и рек, городов и человеческих тел. На это я отвечу, что никакое писание, священное или светское, если в нем употребляются эти или подобные слова в их обычном значении или так, чтобы они имели смысл, не испытает опасности быть подвергнутым сомнению через наше учение. Что все эти вещи действительно существуют, что есть тела, даже телесные субстанции (если употреблять эти слова в обычном смысле), согласуется, как было показано, с нашими принципами; и различие между вещами и идеями, реальностями и химерами было отчетливо объяснено (§ 29, 30, 33, 36 и т.д.). И я не думаю, чтобы то, что философы называют материей, или существование предметов вне духа было где-либо упоминаемо в Писании.

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

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

²¹ Имеется в виду главным образом Н. Мальбранш.

чудес имеет место с точки зрения вовсе не наших, а господствующих принципов и, следовательно, скорее подтверждает, чем отрицает то, что было сказано.

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

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

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

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

существования в природе, так как действительное существование немыслящей вещи состоит в ее воспринимаемости.

89. Ничто не может иметь более важного значения для обоснования твердой системы здравого и истинного знания, могущего быть доказанным вопреки нападкам скептицизма, как начало исследования с объяснения того, что понимается под словами: вещь, реальность, существование; потому что тщетно станем мы спорить о реальном существовании вещей или притязать на какое-либо их познание, пока не установим прочно смысла этих слов. Вещь, или сущее, есть самое общее из всех имен; оно обнимает собой два совершенно различных и разнородных разряда, не имеющих между собой ничего общего, кроме названия, а именно духов и идей. Первые суть деятельные, неделимые, неистребимые субстанции, вторые – косные, мимолетные, преходящие состояния, зависимые сущие, которые существуют не сами по себе, но имеют носителей или существуют в духах или духовных субстанциях.²²

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

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

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

²² Во 2-м издании здесь добавлено: «Мы познаем наше собственное существование внутренним восприятием, или рефлексией, а существование других духов – разумом. Мы можем сказать, что имеем некоторое знание или понятие о нашем собственном уме, о духах и деятельных существах, о которых, в строгом смысле слова, не имеем идей. Таким же образом мы знаем и имеем понятие об отношениях между вещами или идеями, которые (отношения) отличаются от соотносящихся идей или вещей, поскольку последние могут быть нами воспринимаемы без восприятия первых. Мне кажется, что идеи, духи и отношения составляют, каждые в своем роде, предметы человеческого познания и речи и что термин «идея» неправильно расширяется для обозначения всего, что мы можем знать или о чем можем иметь понятие».

93. Что нечестивые и суетные люди охотно соглашаются с такими системами, которые благоприятствуют их склонностям, глумясь над нематериальной субстанцией и предполагая, что душа делима и так же подвержена гибели, как и тело, – с системами, которые исключают всякую свободу, ум и намерение в создании вещей и вместе с тем принимают за корень и источник всех вещей саму по себе существующую, немыслящую и бессмысленную субстанцию; что такие люди прислушиваются к тем, кто отрицает провидение, руководство со стороны верховного духа делами мира, приписывая весь ряд событий либо слепому случаю, либо роковой необходимости, вытекающей из воздействия одного тела на другое, – всё это вполне естественно. И если, с другой стороны, люди лучших принципов замечают, что враги религии приписывают такое большое значение немыслящей материи и прилагают так много старания и искусства к тому, чтобы всё свести к ней, то первые, полагая, должны радоваться при виде того, что вторые лишились своей сильной опоры и вытеснены из той их единственной крепости, вне которой ваши эпикурейцы, гоббисты и им подобные не могут иметь тени притязания на победу и должны уступить ее быстро и легко.

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

95. То же самое нелепое начало причинило христианам немало затруднений, примешиваясь к предметам нашей веры. Например, касательно воскресения сколько сомнений и возражений было возбуждено социнианами²³ и другими? Но разве самые веские из этих возражений не зависят от предположения, будто тело может быть названо тем же самым относительно не его формы или того, что воспринимается в ощущениях, а материальной субстанции, которая остается одной и той же под различными формами? Отбросьте эту материальную субстанцию – о тождестве которой идет весь спор – и понимайте под телом то, что понимается каждым обыкновенным простым человеком, а именно непосредственно видимое и осязаемое, составляющее лишь соединение чувственных качеств или идей, и тогда все их наиболее неопровержимые возражения сведутся на нет.

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

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

²³ **МОИ 2016-04-06:** Последователи Фауста Социна (Fausto Paolo Sozzini, Faustus Socinus: 1539.12.05 – 1604.03.04), итальянского аристократа, который основную свою деятельность развернул в Польше, где и умер. Итальянские его владения были конфискованы инквизицией. Социнианы отрицали Святую Троицу, в 17-м веке имели довольно широкое распространение также в Англии.

98. Со своей стороны, каждый раз, когда я пытался составить простую идею времени с абстрагированием от последовательности идей в моем духе, которое протекает единообразно и сопричастно всему сущему, я терялся и путался в безысходных затруднениях. Я вовсе не имею понятия о нем; я слышу только от других, что оно до бесконечности делимо, и их речи таковы, что возбуждают во мне странные мысли о моем существовании; так как это учение требует от каждого как безусловной необходимости мысли, признания или того, что он провел бесчисленные годы без мысли, или что он уничтожается в каждое мгновение своей жизни; и то, и другое представляется одинаково нелепым. Поэтому так как время есть ничто, если абстрагировать от него последовательность идей в нашем духе, то из этого вытекает, что продолжительность некоторого конечного духа должна быть определена по количеству идей или действий, которые следуют друг за другом в этом духе. Отсюда вытекает явное следствие, что душа мыслит постоянно; и в самом деле, всякий, кто попытается отделить в своих мыслях или абстрагировать существование духа от его мышления, найдет, я полагаю, эту задачу нелегкой.

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

100. Что значит для какого-нибудь человека быть счастливым или для предмета – добрым,²⁴ каждый полагает, что это ему известно. Но составить абстрактную идею счастья, отрешенную от всякого частного удовольствия, или идею добра, отрешенную от всего, что является добрым, – на это немногие могут притязать. Точно так же человек может быть справедлив и добродетелен, не обладая точными идеями справедливости и добродетели. Мнение, будто эти и подобные им слова выражают общие понятия, абстрагированные от всех отдельных людей и действий, по-видимому, весьма затруднило мораль и сделало учение о ней мало полезным для человечества. И в самом деле можно сделать большие успехи в школьной этике, не став от того мудрее и лучше и не приобретя знания, каким образом действовать в житейских делах с большей пользой для себя и для своих ближних, чем действовал ранее. Этого указания достаточно для обнаружения того, что учение об абстрагировании немало способствовало опустошению самой полезной части знания.

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

²⁴ **МОИ 2016-04-06:** What it is for a Man to be happy, or an Object good... – тогда уж для предмета быть добротным, хорошим, но не «добрым».

102. Сильным побуждением к провозглашению нами самих себя невежественными в отношении природы вещей служит ходячее мнение, будто каждая вещь содержит внутри себя причину своих свойств, или что в каждом предмете есть внутренняя сущность, служащая источником, из которого истекают и от которого зависят его различные качества. Иные полагали возможным объяснять явления посредством скрытых качеств, но последние в конце концов сводятся к механическим причинам, т.е. форме, движению, весу и тому подобным качествам неощутимых частиц; между тем в действительности нет иного деятеля или иной действующей причины, кроме духа, так как очевидно, что движение, подобно всем прочим идеям, совершенно недеятельно (см. § 25). Поэтому тщетна попытка объяснить происхождение цветов или тонов из формы, движения, величины и т.п. и соответственно мы видим, что такого рода попытки отнюдь не удовлетворительны, что может быть вообще сказано о всех таких доказательствах, при которых одна идея или качество признается за причину других. Мне нет надобности говорить о том, сколько гипотез и умозрений отпадает и насколько изучение природы сокращается при принятии нашего учения.

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

104. Действительно, обозревая многие явления и сравнивая их между собой, мы можем наблюдать некоторое сходство и соответствие между ними. Так, например, в падении камня на землю, в поднятии моря по направлению к Луне, в сцеплении, в кристаллизации и т.п. есть нечто сходное, а именно соединение или взаимное сближение тел, так что ни одно из этих или подобных им явлений не покажется странным или удивительным тому, кто тщательно наблюдал и сравнивал между собой действия природы. Ибо мы считаем странным только то, что непривычно, особенно, что выходит из обычного течения нашего наблюдения. Что тела стремятся к центру Земли, это не считается странным, потому что мы воспринимаем это в каждое мгновение нашей жизни. Но что существует такое же притяжение к центру Луны, может показаться и странным, и необъяснимым большинству людей, потому что это наблюдается только при приливах. Но так как философ, мысли которого обнимают более обширный круг природы, наблюдал известное сходство между небесными и земными явлениями, доказывающее, что бесчисленные тела имеют стремление взаимно сближаться, то он обозначает их общим именем притяжение, сводя их тем самым к тому, что, по его мнению, дает о них правильный отчет. Таким образом он объясняет приливы притяжением водной оболочки земного шара Луной, которое не кажется ему ни странным, ни аномальным, а является лишь единичным примером общего правила или закона природы.

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

106. Мы должны, однако, соблюдать осторожность относительно таких вещей, потому что мы склонны придавать слишком большое значение аналогии и в ущерб истине поддаваться тому необузданному влечению нашего духа, которое побуждает его расширять наше знание в общие

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

107. После того, что было сказано, мы можем, как я думаю, вывести следующие заключения. Во-первых, ясно, что философы тщетно тешили себя, отыскивая естественную действующую причину, отличную от ума или духа. Во-вторых, если принять во внимание, что всё мироздание есть произведение мудрого и благого деятеля, то философам надлежало бы направлять свои мысли (в противоположность тому, чего некоторые придерживаются) на конечные цели вещей, ибо независимо от того, что эти исследования составляют весьма интересное занятие для ума, они могут быть и весьма полезны в том смысле, что не только раскрывают нам атрибуты создателя, но способны также руководить нами во многих случаях в правильном употреблении и приложении вещей; и я должен сознаться, что не вижу основания, почему указания на разнообразные цели, к которым приспособлены вещи природы и сообразно с которыми они изначально устроены с невыразимой мудростью, не могли бы считаться хорошим способом дать себе о них отчет и во всяком случае занятием, достойным философа. В-третьих, из сказанного нельзя вывести никакого основания, почему не следовало бы изучать и впредь историю природы и производить наблюдения и опыты, причем то обстоятельство, что они служат на пользу человечеству и делают нас способными выводить общие заключения, зависит не от каких-либо неизменных порядков или отношений между самими вещами, а исключительно от благости бога к людям в управлении Вселенной (см. § 30 и 31). В-четвертых, благодаря прилежному наблюдению доступных нашему кругозору явлений мы можем открывать общие законы природы и выводить из них другие явления; я не говорю доказывать, потому что все выводы такого рода зависят от предположения, что творец природы всегда действует единообразно и с постоянным соблюдением тех правил, которые мы признали за принципы, чего мы не можем знать с очевидностью.

108. Из § 66 и следующих явствует, что не будет неуместным назвать постоянный, стройный порядок природы языком ее творца, открывающим свои атрибуты нашему взору и научающим нас, как мы должны поступать для удобства и счастья жизни. И, по моему мнению,²⁵ люди, выводящие общие правила из явлений, а затем явления из этих правил, рассматривают, по-видимому, скорее знаки, чем причины. Человек может хорошо читать знаки природы, не зная их аналогии или не будучи в состоянии сказать, на основании какого правила вещь такова, а не иная. И как можно писать неправильно вследствие чрезмерно строгого соблюдения общих грамматических правил, так же точно при выводах из общих законов природы не невозможно слишком широко применять аналогию и тем самым впадать в ошибки.

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

²⁵ Во 2-м издании от начала § 108 до этого места текст выпущен.

110. Лучшей грамматикой в указанном нами смысле должен быть, конечно, признан трактат по механике, доказанной и примененной к природе философом соседней нации,²⁶ которому удивляется весь мир. Я не возьмусь делать замечания о заслугах этой необыкновенной личности, но некоторые высказанные ею мнения столь прямо противоположны учению, которое мы только что изложили, что нас могли бы обвинить в недостатке внимания, должного авторитету столь великого человека, если бы мы о них не упомянули. Во введении к этому внушающему справедливое удивление трактату время, пространство и движение делятся на абсолютные и относительные, истинные и кажущиеся, математические и обычные (*vulgar*), каковое разделение предполагает, как автор подробно объясняет, что эти величины имеют существование вне духа и рассматриваются обыкновенно по отношению к осязаемым вещам, к которым они, однако, по свойству своей собственной природы не имеют никакого отношения.

111. Что касается времени, которое здесь рассматривается в безусловном или абстрактном смысле как продолжительность или постоянство существования вещей, то мне нечего прибавить по этому предмету после того, что было уже сказано о нем в § 97 и 98. Затем этот знаменитый писатель полагает, что существует абсолютное пространство, которое невосприимчиво в ощущении и остается само по себе единообразным и неподвижным; относительное же пространство служит мерой абсолютного, причем первое, будучи подвижно и определяемо своим положением относительно осязаемых тел, принимается обыкновенно за неподвижное пространство. Место он определяет как часть пространства, занимаемую телом. И соответственно тому, что пространство может быть абсолютным или относительным, таковым же является и место. Абсолютное движение определяется как переход тела из одного абсолютного места в другое абсолютное место; относительное движение – переход тела из одного относительного места в другое такое же. И так как части абсолютного пространства неосязаемы, то мы вынуждены вместо них употреблять их осязаемые меры и тем самым определять место и движение по отношению к тем телам, которые рассматриваются нами как неподвижные. Однако нам говорится далее, что в философских рассуждениях мы должны абстрагироваться от наших чувств, потому что, быть может, ни одно из тех тел, которые кажутся покоящимися, в действительности не находится в состоянии покоя, а вещь, находящаяся в относительном движении, в действительности покоится; точно так же одно и то же тело может находиться в относительном покое и движении или даже одновременно в противоположном относительном движении, смотря по тому, как определяется его место. Вся эта двусмысленность принадлежит лишь кажущемуся движению, но отнюдь не истинному или абсолютному, которое поэтому одно только и следует иметь в виду в философии. Истинное же движение, говорится нам, отличается от кажущегося, или относительного, следующими свойствами: во-первых, в истинном, или абсолютном, движении принимают участие все части, которые сохраняют то же самое положение относительного целого. Во-вторых, если место приводится в движение, то движется и всё находящееся в этом месте, так что тело, которое движется в месте, находящемся в движении, принимает участие в движении своего места. В-третьих, истинное движение никогда не возникает или не изменяется иначе как посредством силы, действующей на само тело. В-четвертых, истинное движение всегда изменяется силой, действующей на движущееся тело. В-пятых, во вращательном движении, если оно только относительное, нет центробежной силы, которая в истинном, или абсолютном, движении пропорциональна количеству движения.

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

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

²⁶ Речь идет о трактате Ньютона «Математические начала натуральной философии»; под соседней нацией имеются в виду англичане.

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

114. Если бывает так, что различно определяется место, то изменяется и относящееся к нему движение. Можно сказать о человеке на корабле, что он находится в покое относительно бортов корабля и в движении относительно земли. Или он может двигаться к востоку в одном отношении и к западу – в другом. В обыденной жизни люди никогда не простирают своих мыслей далее земли для определения местонахождения какого-нибудь тела; и то, что находится в покое в отношении к ней, считается абсолютно покоящимся. Но философы, обнимающие мыслью более обширный круг и обладающие более верными понятиями о системе вещей, открыли, что сама Земля находится в движении. Поэтому, чтобы сообщить устойчивость своим понятиям, они склонились к той мысли, что телесный мир конечен и что его внешняя неподвижная стена или оболочка есть место, отношением к которому определяются истинные движения. Проверая свои собственные понятия, мы найдем, я полагаю, что какое бы то ни было абсолютное движение, о котором мы можем составить себе идею, есть в конце концов не что иное, как определенное таким образом относительное движение. Ибо, как уже было замечено, абсолютное движение с исключением из него всякого внешнего отношения немислимо; к этого же рода относительному движению окажутся подходящими, если я не ошибаюсь, все вышеупомянутые свойства, причины и действия, которые приписываются абсолютному движению. Что же касается сказанного о центробежной силе, именно, что она не присуща вращательному, относительному движению, то я не вижу, каким образом это следует из опыта,²⁷ приведенного в доказательство этому (см. «*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*», in Schol. Def. VIII). Ибо вода в сосуде в то время, когда ей приписывается наибольшее относительное вращательное движение, не имеет, по моему мнению, никакого движения, как это явствует из предыдущего параграфа.

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

²⁷ Т.е. эксперимента с вращающейся корзиной (см. об этом: Ward J. *Naturalism and Agnosticism*, vol. 1. N.Y., 1899, p. 73).

места в случае существования тел, его определяющих) могло существовать в таком единственном теле, этого, должен сознаться, я не в состоянии понять.

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

117. Изложенное здесь покончило, по-видимому, со всеми спорами и затруднениями, возникавшими среди ученых относительно природы чистого пространства. Но главная выгода, вытекающая отсюда, заключается в освобождении нас от опасной дилеммы, в которую считали себя вовлеченными многие²⁸ из обративших свои мысли на этот предмет, т.е. от необходимости признать, что реальное пространство есть бог или что существует нечто кроме бога вечное, несотворенное, бесконечное, неделимое, неизменное, из которых оба предположения должны быть по справедливости признаны вредными и нелепыми. Известно, что немало как богословов, так и выдающихся философов из затруднительности для них мыслить границы пространства или его уничтожение, пришли к тому заключению, что оно должно быть божественным. И в новейшее время некоторые особенно старались доказать, что оно совпадает с атрибутами, не принадлежащими никому, кроме бога. И как бы это учение ни казалось недостойным божественной природы, но я должен сознаться, что не вижу, как мы можем избавиться от него, пока придерживаемся общепринятых мнений.

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

²⁸ В частности, говорится о Локке.

119. Полагали, будто арифметика имеет предметом абстрактные числа, понимание свойств и взаимных отношений которых считается немалой частью умозрительного знания. Мнение о чистой и духовной природе абстрактных чисел очень возвысило уважение к ним в глазах таких философов, которые, по-видимому, притязают на необыкновенную тонкость и возвышенность мышления. Это мнение придало цену самым пустым умозрениям над числами, не имеющим никакого применения на практике, но служащим только для забавы, и тем самым столь заразило некоторые умы, что они стали мечтать о великих тайнах, заключающихся в числах, и объяснять посредством них вещи природы. Но если мы ближе вникнем в свои собственные мысли и продумаем то, что было сказано ранее, то мы, быть может, придем к низкому мнению об этих высоких полетах мысли и абстракциях и станем смотреть на все умозрения о числах, лишь как на *difficiles nugae*,²⁹ поскольку они не служат практике и не идут на пользу жизни.

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

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

122. Итак, в арифметике мы рассматриваем не вещи, а знаки, которые, однако, подвергаются исследованию не ради их самих, но потому, что они показывают нам, как следует поступать относительно вещей и правильно ими распоряжаться. Но согласно с тем, что уже было замечено нами о словах вообще (§ 19 Введения), здесь также оказывается, что абстрактные идеи мыслятся обозначаемыми через знаки или названия чисел, так как последние не возбуждают в наших умах идей отдельных вещей. Я не намерен теперь вдаваться в более специальное рассуждение по этому предмету, но замечу только, что из сказанного выше ясно видно, что то, что признается за абстрактные истины и теоремы относительно чисел, в действительности не

²⁹ Пустяковые трудности (лат.)

относится ни к какому предмету, отличному от отдельных исчисляемых вещей, за исключением лишь имен и цифр, которые первоначально рассматривались только в смысле знаков, способных обозначать соответствующим образом все отдельные вещи, подлежащие человеческому счету. Из чего следует, что изучать их ради них самих значило бы поступать так же мудро и с таким же благим намерением, как если бы кто-нибудь, пренебрегая надлежащим употреблением или первоначальной целью и задачами языка, стал тратить свое время на непристойную критику слов или чисто словесные соображения и споры.

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

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

125. Тот, чей ум находится под господством учения об абстрактных общих идеях, легко может быть убежден в том, что (как бы ни мыслить об идеях ощущений) абстрактное протяжение делимо до бесконечности. И всякий, кто полагает, что ощущаемые предметы существуют вне духа, не затруднится утверждать, что линия длиной всего в дюйм может заключать в себе бесчисленное множество частей, которые действительно существуют, хотя слишком малы, чтобы быть различаемы. Эти заблуждения укоренились в умах как геометров, так и прочих людей и оказывают одинаковое влияние на их рассуждения; и было бы нетрудно показать, как доказательства, употребляемые геометрией в подтверждение бесконечной делимости протяжения, основываются на этих заблуждениях. Но об этом, если то окажется необходимым, мы можем найти удобный случай поговорить особо. Теперь мы только в целом укажем, почему все математики так преисполнены этим учением и упорны в нем.

126. Было замечено в другом месте (§15 Введ[ения]), что теоремы и доказательства геометрии касаются общих идей, причем было объяснено, в каком смысле это следует понимать, а именно в том, что отдельные линии и фигуры в чертеже предполагаются заменяющими

бесчисленное множество других линий и фигур различной величины, или, иными словами, геометр рассматривает их, отвлекая от них величины, что подразумевает не то, что он образовал абстрактную идею, а только то, что он не заботится о величине, в частности велика ли она или мала, но считает это безразличным для доказательства. Отсюда следует, что о линии, имеющей на чертеже всего один дюйм длины, надо говорить так, как будто она содержит девять тысяч частей, поскольку она рассматривается не сама по себе, но как общая; но она обща лишь по значению, поскольку она собой представляет бесчисленные линии, большие, чем она, в которых можно различить десять тысяч и более частей, хотя они могут быть не длиннее дюйма. Таким путем свойства обозначенных линий по весьма обычному приему переносятся на знак и потому по заблуждению как бы мыслятся принадлежащими ему в силу его собственной природы.

127. Так как нет такого большого числа частей, чтобы не могло быть линии, которая содержала бы их еще более, то говорится, что линия в дюйм длиной содержит частей более всякого данного их числа, что справедливо, но относительно не дюйма, как такового, а только того, что им обозначается. Но люди, не соблюдая этого различия в своих мыслях, поддаются под убеждение, будто небольшая данная линия, начертанная на бумаге, заключает, как таковая, бесконечное число частей. Нет такой вещи, как десяти тысячная часть дюйма, но есть десяти тысячная часть мили или диаметра Земли, которые могут быть обозначены этим дюймом. Когда я поэтому черчу на бумаге треугольник и приму величину одной из его сторон, которая не длиннее дюйма, равной радиусу [Земли], то я предполагаю ее разделенной на десять, на сто и более тысяч частей; ибо хотя десяти тысячная часть этой линии, рассматриваемая сама по себе, есть ничто и ею, следовательно, можно пренебречь без всякой погрешности или неудобства, но так как эти начертанные линии суть лишь знаки, заменяющие большие величины, десяти тысячная часть которых может быть весьма значительная, то отсюда следует, что во избежание заметных ошибок на практике радиус должен быть признан содержащим в себе 10 000 или более частей.

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

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

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

таковая, ничто, как это должны утверждать те, которые признают бесконечно малые величины первого порядка, отрицая высшие их порядки.

131. Не вправе ли мы отсюда заключить, что и те и другие ошибаются и что в действительности нет такой вещи, как бесконечно малые части или бесконечное число частей, содержащееся в конечной величине? Вы, однако, скажете, что если принять это мнение, то окажется, что сами основания геометрии будут подорваны и что те великие люди, которые возвели эту науку на такую изумительную высоту, все в конце концов строили лишь воздушные замки. На это можно возразить, что всё полезное в геометрии и идущее на пользу человеческой жизни остается прочным и непоколебленным и при наших принципах, что наука, рассматриваемая с точки зрения практической, извлечет больше пользы, чем вреда, из того, что сказано. Но верное освещение этого вопроса и обнаружение того, каким образом линии и фигуры могут быть измеряемы и их свойства исследуемы без предположения бесконечной делимости конечного протяжения, может составить надлежащую задачу особого исследования. В конце концов если бы даже оказалось, что некоторые из самых запутанных и утонченных частей умозрительной математики могут отпасть при этом без всякого ущерба для истины, то я не вижу, какой вред произойдет от того для человечества. Напротив, было бы, я полагаю, в высшей степени желательно, чтобы люди величайших дарований и упорнейшего прилежания отвратили свои мысли от этих забав и употребили их на изучение таких вещей, которые ближе касаются нужд жизни и оказывают более прямое влияние на нравы.

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

133. Из сказанного ясно, что весьма многие и важные заблуждения порождены теми ложными принципами, которые были нами оспариваемы в предыдущих частях этого трактата, и что мнения, противоположные этим ошибочным учениям, представляются самыми плодотворными принципами, из которых вытекают бесчисленные следствия, в высшей степени благоприятные как для истинной философии, так и для религии. В особенности материя, т.е. безусловное существование телесных предметов, оказалась тем основанием, на котором самые явные и опасные враги всякого знания, как человеческого, так и божественного, всегда находили свою главную силу и надежду. И точно, если различие действительного существования немых вещей от их воспринимаемости и приписывание им существования самим по себе, вне умов и духов, не может объяснить ни одной вещи в природе, а, напротив, порождает множество неразрешимых затруднений; если предположение о материи шатко, так как в пользу его нельзя привести ни единого довода; если следствия этого предположения не выносят света рассмотрения и свободного исследования, но скрываются под темным общим утверждением непостижимости бесконечного; если вместе с тем устранение этой материи не влечет за собой никаких дурных последствий; если в ней даже нет никакой нужды для мира, а каждая вещь так же легко и даже легче понимается без нее; если, наконец, предположение, что существуют только духи и идеи, приводит навсегда к молчанию и скептиков, и атеистов и совершенно согласуется с разумом и религией, то, я полагаю, мы можем ожидать, что оно будет принято и удержится прочно, хотя оно было предложено лишь как гипотеза, с допущением возможности существования материи, что, мне думается, теперь с очевидностью опровергнуто.

134. Правда, вследствие вышеизложенных принципов, различные споры и умозрения, которые не признаются за незначительную часть учености, отбрасываются как бесполезные и в сущности не относящиеся ни к чему, но как бы это ни восстанавливало против наших мнений тех людей, которые уже углубились в подобного рода занятия и сделали в них большие успехи, я

надеюсь, что найдутся другие, которые не будут считать за справедливое основание для неодобрения вышеизложенных принципов и мнений то, что последние сокращают труд учения и делают человеческие науки гораздо более ясными, наглядными и доступными, чем они были до сих пор.

135. Покончив с тем, что мы имели намерение сказать относительно познания идей, мы под руководством предложенного нами метода переходим ближайшим образом к исследованию о духах, человеческое познание о которых, быть может, не так недостаточно, как обыкновенно воображают. Главным основанием, приводимым в пользу мнения, будто мы не знаем природы духа, служит то, что мы не имеем о нем идеи. Однако нельзя же поистине считать недостатком человеческого ума, что он не воспринимает идеи духа, если невозможно, чтобы была такая идея. Именно это, если я не ошибаюсь, было доказано в § 27, к чему я здесь прибавлю, что дух оказался единственной субстанцией, или носителем, в котором могут существовать немыслимые вещи или идеи; но чтобы такая субстанция, носящая или воспринимающая идеи, сама была идеей или сходна с идеей, это, очевидно, нелепо.

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

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

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

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

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

141. Естественное бессмертие души есть необходимое последствие вышеизложенного учения. Но прежде чем мы попытаемся это доказать, нам надлежит объяснить смысл этого мнения. Не следует предполагать, будто те, которые утверждают естественное бессмертие души, считают ее совершенно неспособной уничтожиться даже действием всемогущества творца, давшего ей бытие; они утверждают только, что она не подлежит гибели или разрушению по обыкновенным законам природы или движения. Те же, которые признают, что душа человека есть лишь некоторое тонкое жизненное пламя или система животных духов (*animal spiritus*), считают ее преходящей и разрушимой подобно телу, так как ничто не может развеяться легче такой вещи, для которой естественно невозможно пережить смерть заключающей ее в себе оболочки. И это представление с жадностью принято и стало излюбленным у худшей части человечества как наиболее действительное средство против воздействия добродетели и религии. Но было очевидно доказано, что тела, какого бы устройства и строения они ни были, суть лишь пассивные идеи в духе, который дальше и разнороднее от них, чем свет от тьмы. Мы показали, что душа неделима, бестелесна, непротяженна и, следовательно, неразрушима. Ничто не может быть яснее того, что движения, изменения, упадок и разрушение, коим, как мы видим, ежечасно подвергаются тела природы (и что есть именно то, что мы разумеем под ходом природы), не могут касаться деятельной, простой и несложной субстанции; такое существо неразрушимо силой природы, т.е. человеческая душа, естественно, бессмертна.

142. После сказанного, я полагаю, ясно, что наши души не могут быть познаваемы тем же способом, как нечувствующие, недеятельные предметы, т.е. через идеи. Духи и идеи до такой степени разнородны, что когда мы говорим: они существуют, они познаются и т.п., то эти слова не должны быть понимаемы как обозначающие нечто общее обоим родам предметов. В них нет ничего сходного или общего; и ожидать, чтобы мы были в состоянии через умножение или расширение наших способностей познать дух так же, как мы познаем треугольник, является столь же нелепым, как надеяться увидеть звук. Я настаиваю на этом, потому что считаю это существенным для разъяснения различных важных вопросов и для предотвращения некоторых весьма опасных заблуждений относительно природы души.³⁰ Точно так же надо заметить, что так как все отношения предполагают деятельность духа, то, строго говоря, следует говорить, что мы имеем не идею, а, скорее, понятия об отношениях и взаимодействиях (*habitudes*) между вещами.

143. Тут будет нелишне добавить, что учение об абстрактных идеях немало способствовало запутанности и темноте тех наук, которые специально относятся к духовным вещам. Люди вообразили, будто они могут образовать абстрактные понятия о силах и действиях духа и рассматривать их отрешенно как от ума или духа, как такового, так и от относящихся к ним предметов и действий. Вследствие этого в метафизику и мораль было введено большое число темных и двусмысленных терминов, притязающих на обозначение абстрактных понятий, а отсюда возникло бесчисленное множество раздоров и споров среди ученых.

144. Но ничто, кажется, не способствовало в такой мере вовлечению людей в споры и ошибки относительно природы и деятельности духа, как обычай употреблять, говоря об этих вещах, термины, заимствованные от идей ощущений. Так, например, воля называется движением души; это внушает мысль, будто человеческий дух есть мячик в движении, получающий толчок и направление от предметов ощущений с такой же необходимостью, как от удара лапты. Отсюда вытекает бесчисленное множество сомнений и погрешностей, которые имеют вредные

³⁰ Во 2-м издании здесь добавлено: «Мне кажется, что нельзя, строго говоря, сказать, будто мы имеем идею деятельного существа или деятельности, хотя можно сказать, что мы имеем о нем понятие (*notion*). У меня есть некоторое знание или понятие о моем духе и его действиях над идеями, поскольку я знаю или понимаю, что подразумевается под этими словами. Что я знаю, о том я имею понятие. Я не хочу сказать, что термины «идея» и «понятие» не могут употребляться как однозначные, если люди того желают, но употребление различных названий для весьма различных вещей ведет к ясности и определенности. Но будет ли слово «идея» распространено на духи, отношения и действия, это в конце концов есть дело словесного соглашения».

последствия для нравственности. Я отнюдь не сомневаюсь, что всё это может быть выяснено, и истина может представиться ясной, простой и обоснованной, если только философы согласятся отрешиться от некоторых усвоенных ими предрассудков и способов речи и углубиться в себя и внимательно рассмотреть свои собственные мысли. Но затруднения, вытекающие отсюда, требуют более специального рассмотрения, чем то, которое соответствует цели настоящего трактата.

145. Из сказанного ясно, что мы не можем знать о существовании других духов иначе как по их действиям или по идеям, вызываемым ими в нас. Я воспринимаю различные движения, изменения и сочетания идей, которые показывают мне, что существуют некоторые деятели, сходные со мной, которые сопровождают их и участвуют в их произведении. Поэтому знание, которое я имею о других духах, не непосредственное, как знание моих идей, но зависит от посредства идей, которые я отношу к деятелям или духам, отличным от меня самого, как их действия или сопровождающие знаки.

146. Но хотя есть некоторые вещи, убеждающие нас, что человеческие деятели участвуют в их произведении, тем не менее всякому очевидно, что те вещи, которые называются произведениями природы, т.е. несравненно большая часть воспринимаемых нами идей или ощущений, не произведены человеческими волями и не зависят от них. Есть, следовательно, некоторый другой дух, производящий их, так как мнение, будто они существуют сами по себе, противоречиво (см. § 29). Но если мы внимательно рассмотрим постоянную правильность, порядок и связь вещей природы, изумительное великолепие, красоту и совершенство в более крупных и величайшее изящество в более мелких частях мироздания, вместе с точной гармонией и соответствием целого, в особенности же превышающие всякую меру удивления законы страдания и удовольствия и инстинктов, или природных склонностей, влечений и страстей животных, – если, говорю я, мы обозрим все эти вещи и вместе с тем вникнем в значение и важность атрибутов: единый, вечный, бесконечно мудрый, благой и совершенный, – то мы ясно осознаем, что они принадлежат вышеупомянутому духу, который творит всё во всем и которым всё существует.

147. Отсюда очевидно, что бог познается так же несомненно и непосредственно, как всякий другой ум или дух, каков бы он ни был, отличный от нас. Мы можем даже утверждать, что существование бога воспринимается гораздо очевиднее, чем существование людей, потому что действия природы бесконечно многочисленнее и значительнее тех действий, которые приписываются человеческим деятелям. Нет ни одного знака, указывающего на человека или действие, произведенное им, который еще сильнее не свидетельствовал бы о бытии того духа, который есть творец природы. Ибо очевидно, что при воздействии на других людей воля человека не имеет другого предмета, кроме движения членов своего тела; но что это движение воспринимается и вызывает некоторую идею в духе другого человека, вполне зависит от воли творца. Он один есть тот, кто, объемля всё словом своего могущества, поддерживает общение между духами, дающее им возможность воспринимать существование друг друга. И, однако, этот чистый и ясный свет, который светит каждому, сам невидим большинству человечества.

148. По-видимому, всеобщая жалоба немыслящей толпы состоит в том, что она не может видеть бога. Если бы мы могли его видеть, говорят люди, как мы видим человека, мы уверовали бы в его бытие и, уверовав, повиновались бы его велениям. Но, увы, нам стоит только раскрыть наши глаза, чтобы увидеть верховного владыку всех вещей с большей полнотой и ясностью, чем мы видим кого-либо из наших ближних. Не то, чтобы я воображал, будто мы видим бога, как утверждают некоторые, прямым и непосредственным зрением или видим телесные вещи не сами по себе, но через созерцание того, что представляет их в существе божием; такое учение,³¹ я должен в том сознаться, мне непонятно. Я хочу, однако, пояснить мое мнение. Человеческий дух или человеческая личность не воспринимается в ощущении, так как он не есть идея; следовательно, когда мы видим цвет, величину, фигуру и движения человека, то мы воспринимаем только известные ощущения, или идеи, в нашем собственном духе, а так как они представляются нашему взору во многих отдельных группах, то они служат нам для обозначения существования конечных и созданных духов, подобных нам самим. Отсюда ясно, что мы видим не человека, если под словом «человек» понимать то, что живет, движется, воспринимается и мыслит, как делаем мы, а только известную совокупность идей, которая побуждает нас думать, что есть отдельный от нас источник мысли и движения, подобный нам самим, который

³¹ Имеется в виду учение Мальбранша.

сопровождается и представляется ею. Таким же точно образом мы видим бога; вся разница в том, что, между тем как конечная и ограниченная совокупность идей указывает на единичный человеческий дух, куда бы и когда бы мы ни направили наш взор, мы во всякое время и на всяком месте воспринимаем явные следы божества, так как каждая вещь, которую мы видим, слышим, осязаем или каким-либо путем воспринимаем в ощущении, есть знак или действие божественного всемогущества, подобно тому как и в наших восприятиях тех движений, которые производятся людьми.

149. Итак, ясно, что ничто не может быть более очевидно для всякого способного к малейшему размышлению, чем существование бога или духа, ближайшим образом присущего нашим умам, производящего в них всё то разнообразие идей или ощущений, которое постоянно воздействует на нас, — духа, от коего мы безусловно и вполне зависим, короче, в котором мы живем, движемся и существуем. Что открытие этой великой истины, в такой степени близкой и явной для ума, достижимо разуму лишь немногих, служит печальным доказательством неразумия и невнимательности людей, которые, хотя они окружены такими ясными проявлениями божества, столь мало поражаются ими, что кажется, будто они ослеплены избытком света.

150. Но вы, может быть, спросите, разве природа не принимает участия в производстве естественных вещей и разве необходимо приписывать их все непосредственно и единственно действию бога? Я отвечаю: если понимать под природой только видимые ряды действий или ощущений, запечатлеваемых в наших духах, согласно некоторым постоянным общим законам, то ясно, что природа, понимаемая в этом смысле, ничего произвести не может. Но если под природой подразумевается некоторое сущее, отличное как от бога, так и от законов природы и вещей, воспринимаемых в ощущениях, то я должен сознаться, что это слово есть для меня пустой звук без какого-либо связанного с ним понятного значения. Природа при таком ее понимании есть пустая химера, придуманная теми язычниками, которые не имели правильных понятий о вездесущии и бесконечном совершенстве бога. Но менее понятно, что это мнение нашло доступ в среду христиан, исповедующих веру в Священное писание, которое постоянно приписывает непосредственному вмешательству бога всё то, что языческие философы относят на долю природы. *«Господь бог стягивает туманы с конца земли; он делает молнию в дожде и велит ветру являться из сокрытых мест»* (Иеремия, 10, 13). *«Он делает утро из тьмы и из дня темную ночь»* (Амос, 5, 8). *«Ты посещаешь землю, и орошаешь ее, и делаешь ее обильной. Ты благословляешь ее произрастания и венчаешь под твоей благостью. Выгоны полны овец, и поля покрыты густой рожью»* (см. псалом 64 [10–14]). Вопреки свидетельству Священного писания мы чувствуем какое-то отвращение верить, что бог непосредственно занимается нашими делами. Нам приятно мыслить его на далеком расстоянии от нас и на его место ставить слепую немыслящую силу, хотя (если мы можем верить святому Павлу) *«он находится недалеко от каждого из нас»*³².

151. Без сомнения, возразят, что плавный, постепенный порядок, наблюдаемый в производстве вещей природы, по-видимому, не имеет причиной непосредственного вмешательства всемогущего деятеля. Кроме того, уродливости, преждевременные рождения, недоразвившиеся плоды, дожди, падающие в пустынях, несчастные случаи в человеческой жизни и т.п. приводятся как доказательство того, что всё устройство природы не непосредственно порождается и направляется духом бесконечной мудрости и благодати. Но ответ на это возражение в значительной степени ясен из § 62, так как там объясняется, что вышеупомянутые действия природы совершенно необходимы для того, чтобы всё происходило согласно с самыми простыми и общими правилами и по постоянному и прочному порядку, что свидетельствует о благодати и мудрости творца, ибо отсюда следует, что перст божий не столь явен решительному и беззаботному грешнику, что и побуждает последнего упорствовать в своем несчастье и становиться достойным возмездия (см. § 57). Таково искусное устройство этого мощного механизма природы, что в то время как его движения и различные явления поражают наши чувства, рука, создавшая его, невидима людям из плоти и крови. Поистине, говорит пророк, *«ты еси скрытый бог»* (Исаия, 45, 15). Однако хотя бог скрывает себя от глаз чувственника и ленивца, который не хочет обременять себя мышлением, для ума беспристрастного и внимательного ничто не может быть яснее близкого присутствия премудрого духа, которым создается, управляется и поддерживается вся система сущего. Во-вторых, из того, что было уже замечено нами, ясно, что деятельность, согласная с общими и незыблемыми законами, столь

³² Деян., 17, 27.

необходима для нашего руководства в житейских делах и для нашего посвящения в тайны природы, что без нее всё богатство и полнота мысли, всё человеческое остроумие и размышление не могут служить никакой цели; даже само существование подобных способностей или сил духа не было бы возможно (см. § 31). Одно это соображение с лихвой перевешивает все частные неудобства, которые могут отсюда вытекать.

152. Но нам следовало бы далее принять во внимание, что сами пятна и недостатки природы не лишены известной пользы, внося приятное разнообразие и возвышая красоту прочего мироздания, подобно тому как тени на картине служат для выделения более ярких и светлых ее частей. Мы поступили бы также хорошо, если бы рассмотрели, не есть ли наша оценка расточения семян и зародышей и случайных повреждений растений и животных, не достигших полной зрелости, как неосмотрительности творца природы, следствие предрассудка, возникшего от привычки вращаться среди бессильных и бережливых смертных. Несомненно, что в человеке экономное обращение с такими вещами, которых он не в силах достать без большого труда и прилежания, может считаться мудростью. Но мы не должны воображать, чтобы невыразимо тонкий механизм животного или растения стоил великому творцу более труда или заботы, чем создание камешка; так как ничто не может быть очевиднее того, что всемогущий дух способен одинаково создать любую вещь простым актом своей воли: fiat. Отсюда ясно, что роскошное изобилие вещей природы должно быть истолковано не в смысле слабости или расточительности создавшего их деятеля, но скорее должно считаться доказательством полноты его могущества.

153. Что касается существующей в мире, согласно общим законам природы и действия конечных несовершенных духов, примеси страдания и неудобства, то она в нашем теперешнем положении безусловно необходима для нашего блага. Но кругозоры наши слишком тесны. Мы мыслим, например, идею некоторого частного страдания и отмечаем ее как зло; между тем если мы расширим свой взгляд так, чтобы охватить им различные цели, связи и зависимости вещей и сообразить, по каким поводам и в каких пропорциях мы испытываем страдание или удовольствие, равно как природу человеческой свободы и цель, ради которой мы помещены в мир, то мы будем вынуждены признать, что те единичные вещи, которые сами по себе кажутся нам злом, обладают свойством добра, если мы станем рассматривать их в связи со всей системой сущего.

154. Из того, что сказано, ясно для каждого размышляющего человека, что только по недостатку внимания и широты ума некоторые люди являются поклонниками атеизма или манихейской ереси. Мелкие и неразмышляющие души могут, конечно, принижать дела провидения, красоту и порядок, которых они не способны или не хотят потрудиться понять; но те, которые владеют правильным и широким мышлением и привыкли к размышлению, не могут не восхищаться божественными следами премудрости и благодати, которые просвечивают в системе природы. Но какая же истина настолько присуща нашему уму, чтобы путем извращения мышления и добровольного закрытия глаз мы не могли достигнуть того, чтобы не видеть ее, по крайней мере вполне и прямо? Можно ли поэтому удивляться, что масса людей, постоянно поглощенная делами или развлечениями и мало привыкшая сосредоточиваться и раскрывать свои духовные очи, не обладает всеми теми убеждениями и уверенностью в бытии бога, каких можно ожидать от разумных созданий?

155. Мы скорее могли бы удивляться тому, что находятся люди, столь безумные, чтобы пренебрегать такой очевидной и важной истиной, чем тому, что, пренебрегая ею, они остаются в ней неубежденными. А между тем можно опасаться, что огромное число людей, обладающих способностями и досугом, которые живут в христианских странах, погрязло в своего рода полубезверии лишь вследствие своей беспечной ужасающей небрежности: они не могут сказать, что нет бога, но не убеждены и в том, что он есть. Ибо что иное может позволять грешникам расти и укрепляться в нечестии, кроме некоторого затаенного неверия, некоторого тайного предрассудка ума в отношении бытия как атрибута бога. Ибо невозможно допустить, чтобы душа, вполне проникнутая и просветленная чувством вездесущия, святости и правосудия этого всемогущего духа, могла без угрызений совести упорствовать в нарушении его законов. Нам следовало бы поэтому серьезно сосредоточиваться на этих важных вопросах, дабы приобрести таким образом вполне несомненное убеждение в том, что очи господни повсюду видят добрых и злых; что он находится с нами и всюду охраняет нас, куда бы мы ни пошли, и дает нам хлеб, которым мы питаемся, и одежду, которой мы прикрываем наше тело; что ему присущи и известны наши сокровеннейшие мысли и, наконец, что мы находимся в самой безусловной и

непосредственной зависимости от него. Ясный взгляд на эти великие истины необходимо должен исполнить наши сердца благоговейной осмотрительностью и священным страхом, которые служат сильнейшим побуждением к добродетели и лучшей защитой от порока.

156. Ибо в конце концов первого места среди наших занятий заслуживает размышление о боге и нашем долге. Главнейшей задачей и целью моих трудов было побудить к тому; равным образом я сочту эти труды вполне бесполезными и бесплодными, если сказанное мной не в состоянии внушить моим читателям благочестивого чувства присутствия бога и, показав ложность и тщетность тех бесплодных умозрений, которые составляют главное занятие ученых мужей, лучше расположить их к благоговению и к признанию спасительных истин Евангелия, в познании и исполнении которых заключается высшее совершенство человеческой природы.

Джордж Беркли. Три разговора

Три разговора³³ между Гиласом и Филонусом, цель которых [разговоров] – для опровержения скептиков и атеистов ясно доказать реальность и совершенство человеческого познания, нетелесную природу души и непосредственное божественное провидение, а также разработать метод для того, чтобы сделать науки более простыми, полезными и краткими³⁴

Three dialogues between Hylas and Philonous. The design of which is plainly to demonstrate the reality and perfection of human knowledge, the incorporeal nature of the soul, and the immediate providence of a deity in opposition to sceptics and atheists. Also to open a method for rendering the sciences more easily, useful, and compendious³⁵

Посвящение

Высокочитимому лорду Беркли Стротонскому,
хранителю архивов Королевства Ирландского,
канцлеру герцогства Ланкастерского,
лорду Ее Величества высокочтимейшего Тайного совета

Милорд!

Добродетель, ученость и здравые суждения, по общему признанию, отличают Ваш характер. Это вводит меня в соблазн доставить себе удовольствие, которое мы естественно испытываем, воздавая хвалу тем, кого мы ценим и чтим; и, конечно, для подданных Великобритании было бы важно знать, что выдающейся благосклонностью нашей государыни и почестями, которые она даровала Вам, Вы обязаны не какому-либо искательству со стороны Вашего лордства, а всецело собственному побуждению Ее Величества, вытекающему из признания Ваших личных заслуг и желания вознаградить их. Ставя Ваше имя в начале этого трактата, я имею в виду доставить честь единственно самому себе, и мне остается только сказать, что посвятить эти страницы Вашему лордству меня побуждает та благосклонность, которую Вы мне оказывали. Сделать это мне льстило тем более, что посвятить философский трактат более всего подходило бы как раз лицу, обладающему качествами Вашего лордства, который ко всем другим ценным достоинствам присоединяет знание философии и вкус к ней.

Остаюсь с величайшим почтением, милорд, Вашего лордства покорнейший и смиреннейший слуга

Джордж Беркли

³³ **МОИ 2016-04-16:** Впервые эта работа была напечатана, когда Джорджу Беркли только что исполнилось 28 лет, и он был М.А. (магистром искусств) в Дублинском колледже Святой троицы, преподавал там греческий язык и был тьютором (наставником молодых студентов). Вскоре после этого он оставил Колледж и отправился путешествовать по Европе. Доктором теологии он станет через 8 лет, а епископом еще через 13 лет.

³⁴ В живой форме диалога в работе разъясняются идеи «Трактата о принципах человеческого знания...». Беркли привез рукопись «Трех разговоров...» из Ирландии в январе 1713 г. в Лондон и в мае того же года издал ее. Около 1725 г. состоялось второе издание, а в 1734 г. последовало третье, просмотренное автором и помещенное в общем переплете со вторым изданием «Трактата...». Следующие издания появились в 1776 г. (Лондон), 1893 г. (Калькутта) и 1897 г. (Аллахабад). К 1750 г. относится первый перевод «Трех разговоров...» на французский (Амстердам), а к 1756 г. – на немецкий язык (Росток). Затем последовали чешский, итальянский, норвежский, русский и польский переводы. В настоящем издании использован перевод на русский язык, опубликованный в Москве в 1937 г. (без указания переводчика) и ныне сверенный А.Ф. Грязновым с оригиналом в издании «The Works of George Berkeley...» (vol. 2, p. 165–263).

³⁵ **МОИ 2016-04-16:** Английский оригинал см. в [Berkeley_Hylas.pdf https://yadi.sk/i/e43clIfDr3pMB](https://yadi.sk/i/e43clIfDr3pMB) и в [Berkeley_Hylas2.pdf https://yadi.sk/i/TxL1nXIqr3pNZ](https://yadi.sk/i/TxL1nXIqr3pNZ).

*Предисловие*³⁶

Хотя, по-видимому, общее мнение всего света, точно так же как указание природы и провидения, состоит в том, что целью умозрения должна быть практика или улучшение и упорядочение нашей жизни и наших действий, – тем не менее те, кто преимущественно посвящает себя умозрительным занятиям, видимо, придерживаются в общем другого мнения. И действительно, если мы примем во внимание огромные усилия, затраченные на то, чтобы запутать самые ясные вещи, недоверие к чувствам, сомнения и колебания, абстрагирования и разграничения, которые неизбежны при правильном подходе ко всякой науке, то нам покажется странным, что люди, обладавшие досугом и любознательностью, затрачивали их на бесплодные изыскания, не снисходя к практической стороне жизни и не изучая самых необходимых и важных областей знания.

Согласно принятым философским принципам, мы не можем быть уверены в существовании вещей на том основании, что мы их воспринимаем. И нас учат отличать их действительную природу от того, что доступно нашим чувствам. Отсюда возникают скептицизм и парадоксы. Несмотря на то, что мы вещь видим и ощущаем, чувствуем ее вкус и запах, ее истинная природа, ее абсолютная внешняя сущность от нас всё же скрыта. Ибо хотя она есть фикция, созданная нашим собственным мозгом, мы ее сделали доступной нашим способностям. Чувство обманчиво, разум несовершенен. Мы проводим жизнь, сомневаясь в том, что другие с очевидностью знают, и веря тому, над чем они смеются и чем пренебрегают.

Чтобы удержать беспокойный ум человеческий от бесплодных поисков, необходимо, по-видимому, изучить источник их затруднений и, если возможно, установить такие принципы, которые, легко разрешая эти затруднения и в то же время обнаруживая свою изначальную очевидность, могут быть признаны со стороны ума подлинными и освобождающими его от тех беспокойных исканий, в которые он вовлекается. Эти принципы вместе с ясным демонстрацией непосредственного провидения всевидящего бога и естественного бессмертия души явились бы, по-видимому, скорейшей подготовкой, равно как и сильнейшим мотивом к изучению и осуществлению добродетели.

Эту цель я имел в виду в первой части «Трактата о принципах человеческого знания», вышедшей в свет в 1710 г. Но прежде чем приступить к опубликованию второй части, я счел нужным рассмотреть яснее и полнее некоторые принципы, изложенные в первой части, и представить их в новом свете, что и составляет задачу нижеследующих «Разговоров».

В этом сочинении, которое не предполагает у читателя знания того, что содержалось в первом трактате, моей целью было представить понятия, которые я устанавливаю, в самой легкой и доступной форме, в особенности имея в виду, что они вступают в решительное противоречие с предрассудками философов, господствовавшими до сих пор вопреки здравому смыслу и естественным понятиям человеческого рода.

Если принципы, которые я стараюсь распространить, будут признаны верными, то их следствием, которое, как я думаю, с очевидностью из них вытекает, окажется, что атеизм и скептицизм будут совершенно уничтожены, многие запутанные вопросы станут ясными, значительные трудности разрешатся, некоторые бесполезные части науки будут отброшены, умозрение вступит в связь с практикой жизни, и люди от парадоксов будут обращены к здравому смыслу.

Быть может, кому-нибудь покажется неутешительным соображение, что после того, как он сделал круг по стольким утонченным и возвышенным понятиям, ему приходится в конце концов мыслить так же, как и другие. Мне думается тем не менее, что это возвращение к простым указаниям природы после странствия по запутанным лабиринтам философии не лишено приятности. Оно подобно возвращению домой после долгого путешествия: человек с удовольствием оглядывается на многочисленные затруднения и препятствия, через которые он прошел, успокаивается и, вполне удовлетворенный, радуется, взирая на будущее.

Так как моим намерением было убедить скептиков и неверующих доводами разума, то я стремился в точности соблюдать непреклоннейшие законы логики. И беспристрастному читателю, я надеюсь, будет ясно, что возвышенное понятие о боге и утешительное ожидание

³⁶ Авторское предисловие было в 3-м издании опущено.

бессмертия естественно возникают в результате усердной и методической работы мысли, к чему бы ни вел тот разнузданный, бессвязный путь, не вполне неудачно названный свободомыслием некоторыми вольнодумцами, которые так же мало могут выносить обуздание со стороны логики, как и со стороны религии или правительства.

Быть может, против моего намерения возразят, что, поскольку оно направлено на освобождение нашего ума от трудных, бесполезных изысканий, оно может оказать влияние только на немногих, склонных к умозрению; но если благодаря тому, что их умозрения займут должное место, изучение морали и естественного права получит более широкое распространение среди людей талантливых и одаренных, разочарования, ведущие к скептицизму, будут устранены, критерии добра и зла точно определены и принципы естественной религии окажутся приведенными в правильную систему, так же искусно расположенную и ясно связанную, как и системы некоторых других наук, то есть основания думать, что эти результаты не только будут постепенно содействовать восстановлению на всем свете искаженного чувства добродетели, но благодаря обнаружению того, что области откровения, лежащие в пределах досягаемости человеческого исследования, наиболее приемлемы для здравого ума, они расположат также всех благоразумных, не зараженных предрассудками лиц к скромному и осторожному трактованию тех священных тайн, которые находятся за пределами нашего понимания и способностей.

Мне остается выразить пожелание, чтобы читатель воздержался со своим приговором относительно этих «Разговоров», пока не прочтет их до конца. Иначе он может отложить их в сторону из-за неправильного понимания их цели или из-за затруднений и возражений, разъяснение которым он может найти в последующем изложении. Трактат такого рода должен быть сперва прочитан целиком, чтобы можно было охватить его цель, доказательства, разрешение затруднений, связь и расположение частей. Если будет признано, что он заслуживает вторичного чтения, то это последнее, думаю мне, сделает всё построение совершенно ясным, в особенности если обратиться к «Опыту о зрении», который я написал несколько лет тому назад, и к «Трактату о принципах человеческого знания», где многие понятия, выдвигаемые в «Разговорах», прослеживаются дальше или выступают в ином свете и где разрабатываются другие вопросы, которые, естественно, направлены на то, чтобы подкрепить и разъяснить эти понятия.

Три разговора между Гиласом и Филонусом, в опровержение скептиков и атеистов

Первый разговор

Филонус. Доброе утро, Гилас; не ожидал я встретить тебя так рано вне дома.

Гилас. В самом деле, это несколько необычно; но мои мысли были так захвачены предметом, о котором я вчера вечером беседовал, что я не мог спать и решил встать и пройтись по саду.

Филонус. Счастливый случай, который показывает тебе, каких невинных и приятных удовольствий ты лишаешься каждое утро. Может ли быть более приятное время дня или более восхитительное время года? Это пурпурное небо, это безыскусственное, но приятное пение птиц, душистые цветы на деревьях и кустах, мягкое действие восходящего солнца, — эти и тысячи безымянных красот природы наполняют душу таинственным восторгом; ее способности, свежие и живые в такое время, восприимчивы к размышлениям, к которым нас естественно располагает уединение сада и тишина утра. Но, я боюсь, я прервал твои мысли, ты как будто был чем-то очень озабочен.

Гилас. Это верно, и ты меня очень обяжешь, если позволишь мне продолжать в том же направлении; но я ни в коем случае не хотел бы лишиться твоего общества, ибо мои мысли всегда текут легче в дружеской беседе, чем когда я один; я прошу только, чтобы ты позволил мне поделиться с тобой моими размышлениями.

Филонус. От всего сердца; я сам хотел тебя об этом просить, но ты предупредил меня.

Гилас. Я размышлял о странной судьбе тех людей, которые во все времена, в силу ли желаний отличаться от толпы или в силу другого неожиданного оборота мысли, делают вид, что

или вовсе ни во что не верят, или верят в самые сумасбродные вещи в мире. С этим, однако, можно было бы примириться, если бы их парадоксы и скептицизм не влекли за собой некоторых последствий, наносящих ущерб всему человечеству. Но зло здесь заключается в том, что когда люди, имеющие меньше досуга, видят, как те, кто посвятил, как предполагают, всё свое время поискам знания, признаются в полном невежестве во всех отношениях или высказывают взгляды, противоречащие ясным и общепринятым положениям, то у них должно явиться искушение усомниться в важнейших истинах, которые они до тех пор считали священными и бесспорными.

Филонус. Я совершенно согласен с тобой относительно нездорового влияния притворных сомнений одних философов и фантастических причуд других. В последнее время я ушел так далеко в этом направлении, что даже стал считать некоторые возвышенные понятия, которые я почерпнул в их школах, за вульгарные мнения. И поверь моему слову, что со времени этого бунта против метафизических понятий и перехода к ясным указаниям природы и здравого смысла я нахожу свой разум удивительно просветленным, так что я теперь легко понимаю очень много вещей, которые прежде были для меня совершенной тайной и загадкой.

Гилас. Мне приятно, что то, что я о тебе слышал, оказывается пустыми разговорами.

Филонус. Скажи же, что это за разговоры?

Гилас. Во вчерашней беседе тебя изображали так, как будто ты защищаешь самое сумасбродное мнение, какое только может проникнуть в человеческий ум, – именно что на свете не существует ничего подобного материальной субстанции.

Филонус. Что ничего подобного тому, что философы называют материальной субстанцией, не существует, я убежден серьезно; но, если мне покажут, что здесь кроется что-нибудь нелепое или какое-либо проявление скептицизма, у меня будет такое же основание отказаться от этого взгляда, какое, представляется мне, у меня есть теперь, для того чтобы отвергнуть противоположное мнение.

Гилас. Как! Может ли быть что-нибудь более фантастическим, более противоречащим здравому смыслу или более явным примером скептицизма, чем думать, будто материя не существует?

Филонус. Тише, милый Гилас. Что, если бы ты, считающий, что она существует, именно благодаря этому мнению оказался большим скептиком и защитником взглядов более парадоксальных и противоречащих здравому смыслу, чем я, не допускающий ничего подобного?

Гилас. Ты мог бы с таким же успехом убедить меня в том, что часть больше целого, и в том, что, во избежание нелепости и скептицизма, я должен отказаться от своего мнения в этом пункте.

Филонус. Ну хорошо! Согласен ли ты признать истинным то мнение, которое по исследовании окажется наиболее согласуемым со здравым смыслом и наиболее далеким от скептицизма?

Гилас. От всего сердца. Раз ты желаешь начать дискуссию о самых ясных вещах в природе, я готов выслушать, что и ты имеешь сказать.

Филонус. Скажи, Гилас, что ты понимаешь под словом «скептик»?

Гилас. Я разумею под этим то же, что разумеют все люди: человека, который во всем сомневается.

Филонус. Тогда того, кто не питает сомнения относительно какого-нибудь частного пункта, по отношению к этому пункту нельзя считать скептиком.

Гилас. Согласен с тобой.

Филонус. В чем состоит сомнение: в принятии утвердительной или отрицательной стороны вопроса?

Гилас. Ни той ни другой; ибо всякий, кто понимает по-английски, не может не знать, что сомнение обозначает колебание между обоими направлениями.

Филонус. Тогда того, кто отрицает какой-нибудь пункт, так же нельзя назвать сомневающимся в этом пункте, как и того, кто утверждает его с той же степенью уверенности.

Гилас. Верно.

Филонус. И, следовательно, за такое отрицание его так же нельзя считать скептиком, как и того, кто утверждает.

Гилас. Признаю это.

Филонус. Как же получается тогда, Гилас: ты называешь меня скептиком за отрицание существования материи? Ибо, как ты сам можешь видеть, я столь же решителен в отрицании, как ты в утверждении.

Гилас. Погоди, Филонус, я допустил небольшой промах в определении, но нельзя останавливаться на каждом промахе, который мы допускаем во время беседы. Я сказал, действительно, что скептик – тот, кто во всем сомневается; но я должен был бы добавить: или тот, кто отрицает реальность и достоверность вещей.

Филонус. Каких вещей? Ты имеешь в виду научные положения и теоремы? Но они, как ты знаешь, всеобщие интеллектуальные понятия и, следовательно, не зависимы от материи; поэтому отрицание последней не включает в себе их отрицания.

Гилас. Согласен. Но разве нет других вещей? Что ты думаешь о недоверии к ощущениям, об отрицании действительного существования чувственных вещей или о ссылке на полное незнание их? Разве этого недостаточно, чтобы назвать человека скептиком?

Филонус. Давай исследуем, кто из нас отрицает действительность чувственных вещей или в большей степени убежден в неведении их; ведь если я правильно тебя понимаю, тот и должен считаться большим скептиком?

Гилас. Это и мое желание.

Филонус. Что ты подразумеваешь под чувственными вещами?

Гилас. Вещи, которые воспринимаются чувствами. Разве ты можешь себе представить, чтобы я подразумевал что-нибудь иное?

Филонус. Прости, Гилас, если я хочу ясно усвоить твои понятия; ведь это может сильно сократить наше исследование. Позволь мне поэтому задать тебе еще один вопрос. Воспринимаются ли чувствами только те вещи, которые воспринимаются непосредственно? Или можно в собственном смысле назвать чувственными также и те вещи, которые воспринимаются опосредствованно или не без посредства других?

Гилас. Я не вполне понимаю тебя.

Филонус. При чтении книги я непосредственно воспринимаю буквы, но опосредствованно, или посредством этих последних, моему разуму внушаются понятия бога, добродетели, истины и т.д. Но ведь вне всякого сомнения буквы действительно являются вещами чувственными или воспринимаемыми с помощью чувств; и я хотел бы знать, считаешь ли ты вещи, внушаемые ими, также чувственными?

Гилас. Конечно нет; было бы нелепо думать, что бог или добродетель – чувственные вещи, хотя они могут обозначаться и внушаться разуму чувственными знаками, с которыми они имеют некоторую произвольную связь.

Филонус. Тогда, по-видимому, под чувственными вещами ты подразумеваешь только те, которые могут быть восприняты чувствами непосредственно?

Гилас. Совершенно верно.

Филонус. Не следует ли из этого, что хотя я вижу одну часть неба красной, а другую голубой и что хотя мой разум с очевидностью заключает отсюда, что должна быть некоторая причина этого различия цветов, тем не менее эта причина не может быть названа чувственной вещью, или вещью, воспринимаемой чувством зрения?

Гилас. Следует.

Филонус. Точно так же, хотя я слышу разнообразные звуки, тем не менее нельзя сказать, что я слышу причины этих звуков?

Гилас. Нельзя.

Филонус. И когда с помощью осязания я воспринимаю вещь как горячую и тяжелую, я не могу с достоверностью и точностью сказать, что чувствую причину ее теплоты или веса?

Гилас. Чтобы предупредить дальнейшие вопросы этого рода, я говорю тебе раз навсегда, что под чувственными вещами я подразумеваю только такие, которые воспринимаются чувствами, и что действительно чувства не воспринимают ничего такого, чего они не воспринимают непосредственно, так как они не делают никаких выводов. Поэтому выведение причин и поводов из действий и явлений, которые одни только и воспринимаются чувствами, всецело относится к разуму.

Филонус. Тогда в этом пункте мы согласны: чувственные вещи суть только те, которые непосредственно воспринимаются чувствами. Будь добр дальше сказать, воспринимаем ли мы непосредственно зрением что-нибудь кроме света, цвета и формы; или слухом – что-нибудь кроме звуков; нёбом что-либо кроме вкусовых ощущений; обонянием – кроме запахов; или осязанием – больше, чем осязаемые качества?

Гилас. Нет.

Филонус. Очевидно, таким образом, что если ты устранишь все чувственные качества, то ничего чувственного не останется?

Гилас. Согласен.

Филонус. Чувственные вещи поэтому не что иное, как те же чувственные качества или сочетания чувственных качеств?

Гилас. Не что иное.

Филонус. Теплота, следовательно, является чувственной вещью?

Гилас. Конечно.

Филонус. Не состоит ли реальность чувственных вещей в том, что они воспринимаются? Или она есть нечто отличное от их воспринимаемого бытия и не стоит ни в каком отношении к разуму?

Гилас. Существовать – одно, а быть воспринимаемым – другое.

Филонус. Я говорю, имея в виду только чувственные вещи; и о них я спрашиваю: подразумеваешь ли ты под их действительным существованием некоторое самостоятельное бытие вне разума, и притом отличное от их воспринимаемого бытия?

Гилас. Я подразумеваю действительное абсолютное бытие, отличное от их воспринимаемого бытия, и без какого-либо отношения к последнему.

Филонус. Теплота, если допустить ее действительное бытие, должна существовать вне разума?

Гилас. Должна.

Филонус. Скажи мне, Гилас, совместимо ли это действительное существование одинаково со всеми степенями теплоты, какие мы воспринимаем, или существует какое-либо основание, в силу которого мы должны приписывать его одним степеням и отрицать относительно других? Если такое основание есть, то сообщи мне, пожалуйста, его.

Гилас. Какую бы степень тепла мы ни воспринимали чувствами, мы можем быть уверены, что та же степень существует в объекте, которым она вызывается.

Филонус. Как! Самая высокая так же, как и самая низкая?

Гилас. Я говорю, что основание, очевидно, одно и то же по отношению к обоим: обе воспринимаются чувствами; больше того, более высокая степень тепла воспринимается лучше; следовательно, если есть какая-либо разница, то она состоит в том, что мы более уверены в действительном существовании высокой степени, чем можем быть уверены в действительности более низкой.

Филонус. Но не есть ли самая сильная и высокая степень тепла очень большее страдание?

Гилас. Никто не может этого отрицать.

Филонус. А невоспринимающая вещь может испытывать страдание или наслаждение?

Гилас. Конечно, нет.

Филонус. Твоя материальная субстанция есть бытие, лишенное чувств, или бытие, одаренное чувством и восприятием?

Гилас. Она, без сомнения, лишена чувств.

Филонус. И поэтому не может быть субъектом страдания?

Гилас. Ниоим образом.

Филонус. Следовательно, не может обладать и самой высокой степенью тепла, воспринимаемой чувством, раз ты признаешь, что она не есть субъект даже малого страдания?

Гилас. Согласен с этим.

Филонус. Что же мы должны сказать в таком случае о твоём внешнем объекте; он – материальная субстанция или нет?

Гилас. Он – материальная субстанция с чувственными качествами, присущими ей.

Филонус. Как же может существовать в ней высокая степень тепла, раз ты признаешь, что она не может быть в материальной субстанции? Я хотел бы, чтобы ты разъяснил этот пункт.

Гилас. Погоди, Филонус, я боюсь, не промахнулся ли я, приняв, что сильная теплота есть страдание. Скорее, пожалуй, страдание есть нечто отличное от теплоты и следствие или действие ее.

Филонус. Если ты поместишь руку возле огня, воспримешь ты одно простое единообразное ощущение или два отдельных ощущения?

Гилас. Одно простое ощущение.

Филонус. Не воспринимается ли теплота непосредственно?

Гилас. Да.

Филонус. А страдание?

Гилас. Конечно.

Филонус. Если принять поэтому во внимание, что и то и другое непосредственно воспринимается в одно и то же время и что огонь вызывает в тебе только одну простую или несложную идею, то отсюда следует, что эта же простая идея есть в одно и то же время и непосредственно воспринимаемая интенсивная теплота, и страдание, а следовательно, непосредственно воспринимаемая интенсивная теплота не является чем-либо отличным от особого рода страдания.

Гилас. По-видимому, так.

Филонус. Далее, подумай, Гилас, можешь ли ты представить сильное ощущение, которое было бы свободно от неудовольствия или удовольствия?

Гилас. Не могу.

Филонус. Или можешь ли ты составить себе идею о чувственном страдании или удовольствии вообще, независимо от всякого представления о теплоте, холоде, вкусах, запахах и т.п. в частности?

Гилас. Не думаю, чтобы это было возможно.

Филонус. Не следует ли из этого, что чувственное страдание не есть нечто отличное от этих ощущений или идей, когда они достигают сильной степени?

Гилас. Этого отрицать нельзя; и, по правде говоря, я начинаю подозревать, что очень сильная теплота не может существовать иначе как только в воспринимающем ее уме (mind).

Филонус. Как! Ты находишься, значит, в скептическом состоянии колебания между утверждением и отрицанием?

Гилас. Я думаю, в этом пункте я могу не колебаться. Очень сильная и вызывающая страдание теплота не может существовать вне разума.

Филонус. Следовательно, она, по-твоему, не имеет реального бытия?

Гилас. Я признаю это.

Филонус. Таким образом, верно, что в природе нет ничего действительно горячего?

Гилас. Я не отрицал, что в телах есть некоторая реальная теплота. Я говорю только, что не существует такой вещи, как реальная интенсивная теплота.

Филонус. Но разве ты перед тем не говорил, что все степени теплоты должны быть одинаково реальны, а если уж есть какая-нибудь разница, то лишь в том, что высокая степень должна быть несомненно более реальной, чем низкая?

Гилас. Верно, но это произошло потому, что тогда я не принял во внимание основание, которое имеется для различения их, которое я теперь ясно вижу. А именно: так как интенсивная теплота есть не что иное, как особый род неприятного ощущения, а страдание может существовать только в воспринимающем существе, то отсюда следует, что интенсивная теплота не может реально существовать в невоспринимающей телесной субстанции. Но это не есть основание к тому, чтобы отрицать существование теплоты в более низкой степени в такого рода субстанции.

Филонус. Но каким образом мы будем в состоянии отличать степени теплоты, существующие только в уме, от тех, которые существуют вне его?

Гилас. Это не представляет затруднения. Ты знаешь, что самая низкая степень неприятного не может существовать, не будучи воспринята; какова бы ни была поэтому степень теплоты, неприятное ощущение существует только в уме. Что же касается всех других степеней тепла, то ничто нас не обязывает думать о них то же самое.

Филонус. Мне кажется, ты согласился уже, что невоспринимающее существо точно так же не способно испытывать удовольствие, как и неудовольствие.

Гилас. Согласился.

Филонус. А умеренное тепло или более мягкая степень теплоты, чем та, которая причиняет неприятность, не есть ли удовольствие?

Гилас. Так что же?

Филонус. Следовательно, оно не может существовать вне ума в невоспринимающей субстанции, или в теле.

Гилас. По-видимому, так.

Филонус. Так как поэтому и те степени теплоты, которые неприятны, могут существовать только в мыслящей субстанции, то не можем ли мы из этого заключить, что внешние тела абсолютно не способны иметь какую бы то ни было степень теплоты?

Гилас. По более зрелом размышлении я не считаю столь же очевидным, что умеренная теплота является в такой же мере удовольствием, как высокая ее степень – неудовольствием.

Филонус. Я утверждаю, что умеренная теплота – такое же большое удовольствие, как ее высокая степень – неудовольствие. Но если ты согласен, что она – хотя бы малое удовольствие, это оправдывает мое заключение.

Гилас. Я скорее назвал бы это безболезненностью. По-видимому, это не что иное, как отсутствие и неудовольствия, и удовольствия. А что такое качество или состояние может быть свойственно немыслящей субстанции, я надеюсь, ты не будешь отрицать.

Филонус. Если ты решил настаивать на том, что мягкая степень теплоты не есть удовольствие, то я не знаю, как иначе убедить тебя, – разве только сославшись на твое собственное чувство. А что ты думаешь о холоде?

Гилас. То же, что и о тепле. Сильная степень холода – страдание, ибо чувствовать очень большой холод – значит воспринимать большую неприятность: поэтому он не может существовать вне ума; но меньшая степень холода может, так же точно как и меньшая степень тепла.

Филонус. Поэтому о тех телах, при прикосновении которых к нашему телу мы воспринимаем умеренную степень теплоты, нужно заключить, что в них имеется умеренная степень теплоты; а о тех, от прикосновения которых мы чувствуем такую же степень холода, нужно думать, что в них имеется холод.

Гилас. Нужно.

Филонус. Может быть верным какое-нибудь учение, которое необходимо приводит нас к нелепости?

Гилас. Без сомнения нет.

Филонус. Не является ли нелепостью думать, что одна и та же вещь может быть в одно и то же время холодной и теплой?

Гилас. Конечно.

Филонус. Предположим теперь, что одна рука у тебя горячая, а другая – холодная и что ты обе сразу опускаешь в сосуд с водой средней температуры; не будет ли вода казаться для одной руки холодной, для другой – теплой?

Гилас. Будет.

Филонус. Не должны ли мы поэтому, на основании наших предпосылок, заключить, что она и холодная и теплая в одно и то же время, т.е., согласно твоему собственному признанию, поверить в нелепость?

Гилас. Признаюсь, похоже на то.

Филонус. Следовательно, сами исходные положения ложны, раз ты признал, что верная предпосылка не приводит к нелепости.

Гилас. Но в конце концов может ли быть что-нибудь нелепее утверждения, что в огне нет теплоты?

Филонус. Чтобы сделать этот пункт еще яснее, скажи, не должны ли мы в двух совершенно сходных случаях высказывать одно и то же суждение?

Гилас. Должны.

Филонус. Когда ты уколешь палец булавкой, не разрывает ли и не разделяет ли она мышечные волокна?

Гилас. Конечно.

Филонус. А если ты сожжешь палец углем, будет дело обстоять иначе?

Гилас. Нет.

Филонус. Так как ты не считаешь, что само ощущение, вызываемое булавкой или чем-либо подобным, находится в булавке, то ты не можешь, согласно тому, что ты теперь признал, сказать, что ощущение, вызываемое огнем или чем-нибудь подобным, находится в огне.

Гилас. Хорошо, это находится в соответствии с тем, что я признал: я согласен уступить в этом пункте и признаю, что тепло и холод – только ощущения, существующие в нашей душе. Но остается еще немало данных, чтобы удовлетворить реальность внешних предметов.

Филонус. Но что скажешь ты, Гилас, если окажется, что явление остается тем же самым в отношении ко всем остальным чувственным качествам и что существования их вне разума точно так же нельзя допустить, как и существования тепла и холода?

Гилас. Тогда, действительно, ты кое-что сделаешь для достижения цели; но я не думаю, что это может быть доказано.

Филонус. Исследуем их по порядку. Что ты думаешь о вкусах – существуют они вне ума или нет?

Гилас. Может ли кто-нибудь сомневаться в таких своих ощущениях, как то, что сахар сладок или что полынь горька?

Филонус. Скажи мне, Гилас, является ли сладкий вкус особым удовольствием, приятным ощущением или нет?

Гилас. Является.

Филонус. И не есть ли горечь особая неприятность или неудовольствие?

Гилас. Конечно, так.

Филонус. Но если сахар и полынь – немыслящие телесные субстанции, существующие вне ума, то как могут сладость или горечь, т.е. удовольствие или неудовольствие, быть присущи им?

Гилас. Погоди, Филонус, я вижу теперь, в чем состояло мое заблуждение всё это время. Ты спрашивал, не составляют ли тепло и холод, сладость и горечь особых видов удовольствия и неудовольствия, на что я просто отвечал: составляют. Между тем я должен был бы сделать следующее различие: эти качества составляют удовольствие или неудовольствие, поскольку они воспринимаются нами, но не поскольку они существуют во внешних объектах. Поэтому мы не должны заключать абсолютно, что в огне нет тепла или в сахаре – сладости, а только – что тепло или сладость, поскольку они воспринимаются нами, находятся в огне или в сахаре. Что ты скажешь на это?

Филонус. Я скажу, что это не имеет никакого отношения к нашей задаче. У нас разговор всё время идет о чувственных вещах, которые ты определил как вещи, которые мы непосредственно воспринимаем нашими чувствами. О каких бы других качествах, отличных от этих, ты ни говорил, я ничего о них не знаю, и они совершенно не относятся к обсуждаемому вопросу. Ты можешь, допустим, утверждать, что ты открыл некоторые качества, которых ты не воспринимаешь, и утверждать, что эти нечувственные качества существуют в огне и в сахаре. Но какое употребление из этого ты можешь сделать в данном случае, я не в состоянии понять. Скажи мне поэтому еще раз: признаешь ли ты, что тепло и холод, сладость и горечь (подразумеваемая те качества, которые воспринимаются чувствами) не существуют вне ума?

Гилас. Я вижу, что настаивать ни к чему, поэтому я уступаю и, что касается упомянутых качеств, не буду спорить. Хотя, признаюсь, странно звучит – утверждать, что сахар не сладок.

Филонус. Чтобы ты еще больше убедился, заметь также следующее: то, что обыкновенно кажется сладким, больному нёбу покажется горьким. И ничего не может быть яснее того, что разным лицам одна и та же пища представляется различного вкуса; то, чем наслаждается один, в другом вызывает отвращение. А как могло бы это быть, если бы вкус был чем-то действительно присущим пище?

Гилас. Признаюсь, я не знаю как.

Филонус. Затем нужно рассмотреть запахи. И относительно их я хотел бы знать, не относится ли к ним целиком то, что было сказано о вкусе? Не являются ли они в такой же мере приятными или неприятными ощущениями?

Гилас. Являются.

Филонус. Считаешь ли ты в таком случае возможным, чтобы они существовали в невоспринимающей вещи?

Гилас. Нет.

Филонус. Или, можешь ли ты представить себе, чтобы нечистоты и отбросы вызывали у нечистоплотных животных, которые ими охотно питаются, те же запахи, которые мы воспринимаем в них?

Гилас. Никоим образом.

Филонус. Не можем ли мы, таким образом, заключить о запахах, что они, подобно другим вышеупомянутым качествам, могут существовать только в воспринимающей субстанции или в разуме?

Гилас. Я думаю.

Филонус. Теперь обратимся к звукам. Что мы должны думать о них: составляют ли они признаки, действительно присущие внешним телам, или нет?

Гилас. Что они не присущи звучащим телам, ясно из того, что колокольчик, в который ударяют под пустым колоколом воздушного насоса, не издает звука. Поэтому носителем звука нужно рассматривать воздух.

Филонус. Что является основанием для этого, Гилас?

Гилас. Дело в том, что, когда в воздухе возникает какое-нибудь движение, мы воспринимаем звук – более сильный или более слабый, в зависимости от движения воздуха; если бы в воздухе не было никакого движения, мы вообще не услышали бы никакого звука.

Филонус. Соглашаясь, что мы слышим звук только тогда, когда в воздухе совершается некоторое движение, я тем не менее не вижу, как ты мог бы вывести из этого, что сам звук находится в воздухе.

Гилас. Не что иное, как движение во внешнем воздухе, вызывает в уме впечатление звука. Ударяя в барабанную перепонку, оно вызывает колебание, которое через посредство слуховых нервов сообщается мозгу, вследствие чего разум испытывает воздействие со стороны ощущения, называемого звуком.

Филонус. Как! Звук, следовательно, есть ощущение?

Гилас. Я говорю, что так, как он воспринимается нами, он – особое ощущение.

Филонус. А разве может какое-нибудь ощущение существовать вне разума?

Гилас. Нет, конечно.

Филонус. Как же может звук, будучи ощущением, существовать в воздухе, если под воздухом ты подразумеваешь субстанцию, лишенную чувств и существующую вне разума?

Гилас. Ты должен различать, Филонус, между звуком, как он воспринимается нами и как он есть сам по себе; или (что то же) между звуком, который мы воспринимаем непосредственно, и звуком, который существует вне нас. Первый, действительно, есть особый род ощущения, а второй есть лишь колебательное или волнообразное движение в воздухе.

Филонус. Я думал, что уже отвел это различие ответом, который я дал, когда воспользовался им в входном случае раньше. Но чтобы больше не возвращаться к этому: уверен ли ты, что звук, действительно, не что иное, как движение?

Гилас. Уверен.

Филонус. Поэтому всё, что присуще действительному звуку, с несомненностью может быть приписано движению?

Гилас. Может.

Филонус. Тогда имело бы разумный смысл говорить о движении как о вещи громкой, сладкой, острой или тяжелой.

Гилас. Я вижу, ты решил не понимать меня. Разве не очевидно, что эти свойства или состояния принадлежат только чувственному звуку, или звуку в обычном значении слова, но не звуку в действительном и философском смысле; этот последний, как я только что говорил, есть не что иное, как известное движение воздуха.

Филонус. По-видимому, тогда есть два рода звука: один – обыкновенный, или тот, который слышен, другой – философский и действительный?

Гилас. Именно.

Филонус. И последний состоит в движении?

Гилас. Об этом я и говорил.

Филонус. Скажи, Гилас, к какому чувству, по-твоему, относится представление движения? К слуху?

Гилас. Нет, конечно; но к зрению и осязанию.

Филонус. Тогда из этого должно следовать, что, по-твоему, действительно звуки могут быть видимы или осязаемы, но никак не слышимы.

Гилас. Послушай, Филонус, ты можешь, если тебе это нравится, вышучивать мое мнение, но это не изменит истинного положения вещей. Я признаю, конечно, что выводы, к которым ты меня принуждаешь, звучат несколько странно; но обычный язык, как ты знаешь, создан простым народом и для его нужд, мы не должны поэтому удивляться, если выражения, подходящие для точных философских понятий, кажутся странными и непривычными.

Филонус. Это то, к чему мы пришли? Уверяю тебя, я считаю, что приобрел не мало, раз ты так легко отступаешь от обычных выражений и мнений; ведь главной частью нашего изыскания было исследовать, чьи понятия отстоят дальше от обычного пути и в большей степени противоречат общему мнению всего света. Но можешь ли ты считать всего только философским парадоксом утверждение, что действительные звуки никогда не слышимы и что идея о них получается с помощью какого-либо другого чувства? И в этом нет ничего противоречащего природе и истинности вещей?

Гилас. Говоря откровенно, мне это не нравится. И после тех уступок, которые я уже сделал, я считаю правильным согласиться, что звуки также не имеют действительного бытия вне разума.

Филонус. Я надеюсь, ты не затруднишься признать то же самое относительно цветов.

Гилас. Прости меня: с цветами дело обстоит совершенно иначе. Может ли быть что-нибудь яснее того, что мы видим их в объектах?

Филонус. Объекты, о которых ты говоришь, я полагаю, суть телесные субстанции, существующие вне нашего разума?

Гилас. Да.

Филонус. И им присущи истинные и реальные цвета?

Гилас. Всякий видимый объект имеет тот цвет, который мы в нем видим.

Филонус. Как! Разве существует что-нибудь видимое, кроме того, что мы воспринимаем зрением?

Гилас. Нет, не существует.

Филонус. А воспринимаем ли мы что-нибудь умом, чего мы не воспринимаем непосредственно?

Гилас. Сколько раз ты вынуждаешь меня повторять одно и то же? Я говорю тебе: нет, не воспринимаем.

Филонус. Имей терпение, милый Гилас, и скажи мне еще раз, существует ли что-нибудь непосредственно воспринимаемое чувствами, за исключением чувственных качеств? Я знаю, ты говорил, что – нет; но я хотел бы снова услышать, остаешься ли ты всё еще при том же мнении?

Гилас. Остаюсь.

Филонус. Скажи, пожалуйста, является ли твоя телесная субстанция чувственным качеством или комбинацией чувственных качеств?

Гилас. Что за вопрос! Кто же когда-нибудь думал это?

Филонус. У меня было основание спросить об этом, потому что ты, утверждая, что всякий видимый объект имеет тот цвет, который мы видим в нем, заставляешь видимые объекты быть телесными субстанциями; это предполагает или то, что телесные субстанции суть чувственные качества, или же, что есть нечто кроме чувственных качеств, что воспринимается зрением. Но так как в этом пункте мы уже достигли соглашения и ты не отказываешься от него, то из этого получается ясное следствие, что твоя телесная субстанция не есть что-либо отличное от чувственных качеств.

Гилас. Ты можешь делать сколько тебе угодно нелепых выводов и стараться запутать самые ясные вещи, все-таки ты никогда не убедишь меня вопреки моим чувствам. Я ясно понимаю то, что я имею в виду.

Филонус. Я хочу, чтобы ты и меня заставил понять это. Но так как ты не склонен подвергнуть исследованию свое понятие телесной субстанции, то я не буду больше настаивать на этом пункте. Будь только добр сообщить мне, являются ли внешние тела окрашенными в те самые цвета, которые мы видим, или в какие-нибудь другие.

Гилас. В те же самые.

Филонус. Как! Значит, тот великолепный красный и пурпурный цвет, который мы видим вот на тех облаках, действительно присущ им? Или ты думаешь, что они сами по себе имеют какой-либо иной облик, чем облик темного тумана или пара?

Гилас. Я должен признать, Филонус, что эти цвета облаков не существуют в действительности такими, какими они кажутся на этом расстоянии. Это только кажущиеся цвета.

Филонус. Ты их называешь кажущимися? Как же отличим мы эти кажущиеся цвета от действительных?

Гилас. Очень просто. Кажущимися нужно считать те, которые, появляясь только на расстоянии, исчезают при приближении.

Филонус. А действительными, я полагаю, нужно считать те, которые открываются при самом близком и точном наблюдении.

Гилас. Правильно.

Филонус. Это ближайшее и самое точное рассмотрение делается с помощью микроскопа или невооруженным глазом?

Гилас. Без сомнения, при помощи микроскопа.

Филонус. Но микроскоп часто открывает в объекте цвета, отличные от воспринимаемых невооруженным глазом. И если бы у нас были микроскопы, увеличивающие сверх всякой нормы,

то, наверно, ни один объект, рассматриваемый через них, не казался бы того же цвета, какого он кажется невооруженному глазу.

Гилас. Что же ты хочешь из всего этого вывести? Ты ведь не можешь заключить, что в действительности объекты, естественно, не имеют цветов, так как путем искусственных приемов эти последние могут быть изменены или устранены.

Филонус. Я думаю, из твоих собственных признаний можно с очевидностью вывести, что все цвета, которые мы видим невооруженным глазом, являются только кажущимися, подобно цвету облаков, так как они исчезают при более близком и тщательном рассмотрении, которое достигается нами с помощью микроскопа. Что касается того, о чем ты говоришь в виде предупреждения, то я спрошу тебя: каким зрением лучше открывается действительное и естественное состояние объекта: очень острым и проницательным или менее острым?

Гилас. Первым, без сомнения.

Филонус. Не ясно ли из диоптрики, что микроскоп делает зрение более проницательным и представляет объекты так, как они казались бы глазу в том случае, если бы естественно был снабжен самой совершенной остротой?

Гилас. Конечно.

Филонус. Следовательно, микроскопическое изображение нужно считать таким, которое наилучшим образом показывает действительную природу вещи или то, что такое она сама по себе. Цвета поэтому, воспринимаемые с помощью микроскопа, более подлинны и действительны, чем цвета, воспринимаемые иным способом?

Гилас. Признаюсь, в том, что ты говоришь, есть доля правды.

Филонус. Кроме того, не только возможно, но и на самом деле существуют животные, глаза которых природой приспособлены для восприятия таких вещей, которые по причине их ничтожной величины ускользают от нашего зрения. Как ты себе представляешь этих непостижимых маленьких животных, воспринимаемых с помощью увеличительных стекол? Должны мы допустить, что они совершенно слепы? Или, в случае если они видят, можно себе представить, чтобы их зрение не служило точно так же для предохранения их тел от повреждений, как это обнаруживается у всех других животных? А если так, то не очевидно ли, что они должны видеть частицы, которые меньше их собственных тел и которые представляются им во всяком объекте в виде, весьма отличном от того, который возникает в нашем уме? Да и наши собственные глаза не всегда представляют нам объекты одним и тем же способом. Всякий знает, что во время желтухи все вещи кажутся желтыми. Не является ли поэтому в высокой степени вероятным, что те животные, глаза которых, как мы замечаем, устроены весьма отлично от наших и тела которых полны иных соков, в любом объекте не видят тех цветов, которые видим мы? Не следует ли из всего этого, что все цвета являются одинаково кажущимися и что ни один цвет, который мы воспринимаем, в действительности не присущ никакому внешнему объекту?

Гилас. По-видимому.

Филонус. В этом пункте не будет никакого сомнения, если ты примешь в соображение тот факт, что, если бы цвета были действительными свойствами или состояниями, присущими внешним телам, они не менялись бы без какой-либо перемены, совершающейся в самих телах; но не очевидно ли из всего сказанного, что при употреблении микроскопа, при изменении, совершающемся в глазной жидкости, или при перемене расстояния, без какого-либо действительного изменения в самой вещи, цвета объекта или меняются, или вовсе исчезают? Больше того, пусть все прочие обстоятельства остаются теми же, измени только положение некоторых объектов – и они предстанут глазу в различных цветах. То же самое происходит, когда мы рассматриваем объект при разной силе света. И разве не общеизвестно, что одни и те же тела кажутся различно окрашенными при свете свечи по сравнению с тем, какими они кажутся при свете дня? Добавь к этому опыт с призмой, которая, разделяя разнородные лучи света, меняет цвет объекта и заставляет самый белый цвет казаться невооруженному глазу темно-синим или красным. И теперь скажи мне, держишься ли ты всё еще мнения, что всякому телу присущ его истинный, действительный цвет; а если ты это думаешь, то я хотел бы дальше узнать от тебя, какое определенное расстояние и положение объекта, какое особое строение и какая организация глаза, какая степень или какой род света необходимы для установления этого истинного цвета и для отличия его от кажущихся.

Гилас. Признаю, что я теперь совершенно убежден в том, что все они – одинаково кажущиеся, что нет цветов, действительно присущих внешним телам, и что они всецело зависят от света. И что меня утверждает в этом мнении, так это то, что в зависимости от силы света цвета

бывают более или менее ярки; если же света нет, то и цвета не воспринимаются. Кроме того, допуская, что цвета существуют во внешних объектах, все-таки как было бы для нас возможно воспринимать их? Ведь ни одно внешнее тело не впечатляет разума, если оно не действует сперва на наши органы чувств. Между тем единственное действие тел есть движение, а движение не может быть сообщено иначе, как посредством толчка. Поэтому объект не может действовать на глаз на расстоянии; и ни он сам, ни его свойства не могут, следовательно, стать воспринимаемыми для сознания. Отсюда ясно следует, что какая-то смежная субстанция, непосредственно воздействуя на глаз, вызывает восприятие цветов; и такая субстанция есть свет.

Филонус. Как! Свет, значит, есть субстанция?

Гилас. Я говорю, Филонус, что внешний свет есть не что иное, как тонкая текучая субстанция, мелкие частицы которой, приведенные в оживленное движение и разными способами отраженные от различных поверхностей внешних объектов к глазу, сообщают различные движения зрительным нервам; эти движения, будучи переданы мозгу, вызывают в нем разные впечатления; а последние сопровождаются ощущениями красного, голубого, желтого и т.д.

Филонус. Тогда, по-видимому, свет только колеблет зрительные нервы.

Гилас. Больше ничего.

Филонус. И вслед за всяким особым движением нервов в уме вызывается ощущение, которое есть некоторый особый цвет.

Гилас. Правильно.

Филонус. И эти ощущения не имеют существования вне разума.

Гилас. Не имеют.

Филонус. Как же ты утверждаешь, что цвета – в свете, раз ты под светом понимаешь телесную субстанцию вне разума?

Гилас. Я признаю, что свет и цвета, как они непосредственно воспринимаются нами, не могут существовать вне разума. Но сами по себе они – только движения и конфигурации некоторых неощутимых частиц материи.

Филонус. Таким образом, цвета в обычном смысле, или понимаемые как непосредственные объекты зрения, могут быть присущи только воспринимающей субстанции.

Гилас. Именно это я и говорю.

Филонус. Хорошо; так как ты уступаешь в том, что касается тех чувственных качеств, которые единственно считаются цветами всем человеческим родом, то можешь держаться какого тебе угодно взгляда на вышеназванные «невидимые качества» философов. Не мое дело спорить об этом; я только советовал бы тебе подумать над тем, благоразумно ли будет с твоей стороны, принимая во внимание произведенное нами исследование, утверждать, что красное и синее, которое мы видим, не являются действительными цветами, а таковыми на самом деле оказываются некоторые непознаваемые движения и формы, которых никто никогда не видел и не может видеть. Не являются ли они понятиями неприемлемыми и не приводят ли они к некоторым столь же смешным выводам, как те, которые ты должен был отвергнуть, когда мы говорили о звуках?

Гилас. Признаюсь чистосердечно, Филонус, что упорствовать дальше бесполезно. Цвета, звуки, вкусы – словом, все так называемые вторичные качества безусловно не имеют существования вне разума. Но это признание не дает основания предполагать, что я сколько-нибудь умаляю реальность материи или внешних объектов; ведь это не больше, чем утверждают некоторые философы, которые тем не менее, насколько только можно представить, далеки от отрицания материи. Чтобы понять это яснее, ты должен знать, что чувственные качества делятся философами на первичные и вторичные. Первые суть протяженность, форма, плотность, тяжесть, движение и покой. И эти качества они считают действительно существующими в телах. Вторые – те, которые перечислены выше, или, коротко, все чувственные качества, кроме первичных; они-то, по их утверждению, и являются ощущениями и идеями, существующими только в уме. Но обо всем этом, я не сомневаюсь, ты осведомлен. Я со своей стороны давно знал, что такое мнение распространилось среди философов. Но до сих пор еще не был вполне убежден в его правильности.

Филонус. Ты всё еще держишься того мнения, что протяжение и форма присущи внешним немыслящим субстанциям?

Гилас. Да.

Филонус. А что, если те же аргументы, которые были приведены против вторичных качеств, будут годиться и против первичных?

Гилас. Ну тогда я буду обязан признать, что они также существуют только в уме.

Филонус. По-твоему, форма и протяженность, которые ты воспринимаешь чувством, на самом деле существуют во внешнем объекте или в материальной субстанции?

Гилас. Да.

Филонус. Имеют ли основания все остальные животные думать то же о тех формах и протяженностях, которые они видят и чувствуют?

Гилас. Без сомнения, если они вообще что-либо думают.

Филонус. Скажи мне, Гилас, думаешь ли ты, что чувства даны для самосохранения и благополучной жизни всем животным или даны с этой целью только человеку?

Гилас. Я не сомневаюсь, что они имеют то же самое назначение у всех остальных животных.

Филонус. Если так, то не необходимо ли, чтобы они были способны воспринимать посредством чувств собственные члены и тела, которые могут вредить им?

Гилас. Конечно.

Филонус. Тогда нужно предположить, что клещ видит собственную ножку и вещи, равные ей, тебе они в то же время кажутся едва различимыми или в лучшем случае всего только видимыми точками.

Гилас. Не могу отрицать этого.

Филонус. А созданиям более мелким, чем клещ, не будут ли они казаться еще больше?

Гилас. Будут.

Филонус. Настолько, что то, что ты едва можешь различить, какому-нибудь крайне мелкому животному покажется огромной горой?

Гилас. Со всем этим я согласен.

Филонус. Может одна и та же вещь в одно и то же время сама по себе быть разного размера?

Гилас. Было бы нелепостью изображать так.

Филонус. Но из твоих допущений следует, что как протяжение, воспринимаемое тобою, так и протяжение, воспринимаемое самим клещом, а равным образом и протяжения, воспринимаемые более мелкими животными, – каждое из них есть истинное протяжение ножки клеща; это значит, согласно твоим собственным предпосылкам, что ты пришел к нелепости.

Гилас. По-видимому, здесь есть некоторое затруднение.

Филонус. Далее, не признал ли ты, что свойство, действительно присущее объекту, не может измениться без изменения в нем самом?

Гилас. Признал.

Филонус. Кроме того, когда мы приближаемся к какому-нибудь объекту или удаляемся от него, видимое протяжение изменяется, будучи на одном расстоянии в десять или даже в сто раз больше, чем на другом. Не следует ли поэтому отсюда равным образом, что оно в действительности не присуще объекту?

Гилас. Признаюсь, я в затруднении, что тут и думать.

Филонус. Твое суждение определится тотчас же, как только ты решишься думать об этом свойстве так же непредвзято, как ты думал об остальных. Разве для нас не являлось убедительным аргументом то, что ни тепло, ни холод не находятся в воде, так как она кажется теплой одной руке и холодной другой?

Гилас. Являлось.

Филонус. И разве не значит рассуждать точно так же, если мы заключаем, что объект не обладает ни протяженностью, ни формой, ибо одному глазу он кажется малым, гладким и круглым, а другому – большим, неровным и угловатым?

Гилас. Совершенно верно. Но разве так бывает когда-либо?

Филонус. Ты можешь в любое время произвести эксперимент, глядя одним глазом просто, а другим – через микроскоп.

Гилас. Я не знаю, как мне отстоять это, но я неохотно пошел бы на уступки в вопросе о протяженности, так как от такой уступки вижу много неудобных последствий.

Филонус. Неудобных, ты говоришь? Но после сделанных уже уступок, я надеюсь, ты ни перед чем не остановишься из-за неудобства. А, с другой стороны, разве не оказалось бы очень неудобным, если бы общее рассуждение, которое обнимает все другие чувственные качества, не включало также протяженности? Раз признано, что никакая идея или что-либо подобное идее не может существовать в невоспринимающей субстанции, то из этого, без сомнения, следует, что ни

форма, ни характер протяжения, которые мы можем воспринять или так или иначе себе представить, не могут в действительности быть присущи материи, не говоря уже об особой трудности, если понимать материальную субстанцию, первичную по отношению к протяжению и отличную от него, как субстрат протяжения. Каково бы ни было чувственное свойство – форма, звук или цвет, – одинаково кажется невозможным, чтобы оно пребывало в том, что его не воспринимает.

Гилас. В настоящий момент я уступаю в этом пункте, оставляя, однако, за собой право взять назад свое мнение, в случае если я в дальнейшем раскрою ложный шаг на своем пути к нему.

Филонус. Этого права нельзя отрицать за тобой. Покончив с формой и протяженностью, перейдем теперь к движению. Может ли реальное движение в каком-либо внешнем теле быть в одно и то же время и очень скорым и очень медленным?

Гилас. Нет, не может.

Филонус. Не находится ли скорость движения тела в обратном отношении ко времени, в которое оно пробегает данное пространство? Так что тело, которое пробегает милю в один час, движется в три раза скорее, чем когда оно пробегает одну милю в три часа.

Гилас. Согласен с тобой.

Филонус. И не измеряется ли время последовательной сменой идей в нашем уме?

Гилас. Измеряется.

Филонус. И разве не возможно, чтобы идеи в твоём уме следовали друг за другом вдвое скорее, чем в моём уме или в уме какого-нибудь существа иного рода?

Гилас. Согласен с этим.

Филонус. Следовательно, кому-нибудь может показаться, что одно и то же тело требует для совершения своего движения в данном пространстве вдвое меньше времени, чем то кажется тебе. То же рассуждение сохраняет силу и для всякого другого отношения; т.е., согласно твоим предпосылкам (так как оба воспринимаемые движения действительно присущи объекту), возможно, что одно и то же тело действительно пройдет один и тот же путь одновременно и очень скоро, и очень медленно. Как это согласовать со здравым смыслом или с тем, что ты только что признал?

Гилас. На это мне нечего сказать.

Филонус. Теперь, что касается плотности: или ты под этим словом не подразумеваешь чувственного качества – и тогда оно вне нашего исследования, или в противном случае оно должно означать либо твердость, либо сопротивление. Но как одно, так и другое явно относится к нашим чувствам, ибо очевидно, что то, что кажется твердым одному животному, может показаться мягким другому, обладающему большей силой и крепостью членов. И не менее ясно, что сопротивление, которое я чувствую, находится не во внешнем теле.

Гилас. Я согласен, что само ощущение сопротивления, которое ты непосредственно воспринимаешь, не находится в теле, но причина этого ощущения находится в нем.

Филонус. Но причины наших ощущений не суть непосредственно воспринимаемые вещи и потому не чувственны. С этим пунктом, я думаю, уже покончено.

Гилас. Согласен, покончено; но ты извинишь, если я кажусь несколько смущенным, – я не знаю, как покончить со своими прежними понятиями.

Филонус. Чтобы помочь себе, прими во внимание следующее: раз признано, что протяжение не имеет существования вне ума, необходимо признать то же самое о движении, плотности и тяжести, так как все они, очевидно, предполагают протяжение. Поэтому излишне исследовать в частности каждое из них. Отрицая действительное существование протяжения, ты отрицал его у них всех.

Гилас. Если то, что ты говоришь, Филонус, верно, то меня удивляет, почему те философы, которые отрицают действительное существование вторичных качеств, приписывают его тем не менее первичным качествам. Если между ними нет различия, то как это объяснить?

Филонус. Я не отвечаю за всякое мнение философов. Но среди других оснований, которые могут быть приведены в пользу этого, вероятным кажется то, что удовольствие или неудовольствие скорее могут быть связаны с первыми, чем со вторыми. Тепло и холод, вкусы и запахи вызывают в нас несколько более животное удовольствие или неудовольствие, чем идеи протяжения, формы и движения. И так как было бы слишком явной нелепостью считать, что неудовольствие или удовольствие могут иметь пребывание в невоспринимающей субстанции, то человеку легче расстаться с верой во внешнее существование вторичных качеств, чем первич-

ных. Ты убедишься, что это не лишено значения, если вспомнишь различие, которое ты делал между сильной и более умеренной степенью тепла; допуская действительное существование для одной, ты в то же время отрицал его для другой. Но в конце концов для такого различия нет разумного основания, ибо несомненно, что безразличное ощущение есть точно так же ощущение, как и то, которое доставляет большую степень удовольствия или неудовольствия; следовательно, для него точно так же нельзя допустить существования в неммыслящем предмете.

Гилас. Мне сейчас пришло в голову, Филонус, что я где-то слышал о различии между абсолютным и ощущаемым протяжением.³⁷ Тогда хотя бы признавалось, что большое и малое, выражаемые только ощущением, в котором находятся другие протяженные вещи к частям нашего собственного тела, не присущи реально самим субстанциям, – всё же ничто не обязывает нас принимать это для абсолютного протяжения, которое есть нечто отвлеченное от большого и малого, от той или иной частной величины или формы. Подобным же образом дело обстоит и с движением; скорое и медленное всецело относится к следованию идей в нашем собственном уме. Но из того, что эти модификации движения не существуют вне разума, не следует, что вне его не существует абсолютного движения, от них отвлеченного.

Филонус. Скажи, что же отличает одно движение или одну часть протяжения от других? Не есть ли это нечто чувственное, например некоторая степень скорости или медленности, некоторая определенная величина или форма – особая в каждом данном случае?

Гилас. Я думаю, да.

Филонус. Следовательно, эти качества, будучи лишены всяких чувственных свойств, не имеют никаких специфических и числовых различий, как называют их на языке схоластики.

Гилас. Да.

Филонус. Это значит, что они составляют протяжение вообще и движение вообще.

Гилас. Допустим.

Филонус. Но ведь общепризнанная максима гласит, что всё, что существует, единично. Как же может существовать движение вообще или протяжение вообще и в какой-либо телесной субстанции?

Гилас. Мне нужно время, чтобы разрешить твое затруднение.

Филонус. А мне думается, этот вопрос может быть разрешен быстро. Без сомнения, ты можешь сказать, способен ли ты образовать ту или иную идею. Так вот, я готов поставить наш спор в зависимость от следующего вывода. Если ты можешь образовать мысленно отчетливую абстрактную идею движения или протяжения, лишенных всех таких чувственных модификаций, как скорое и медленное, большое и малое, круглое и четырехугольное и т.п., которые, как признано, существуют только в уме, то я уступаю в пункте, который ты защищаешь. Можешь? А если не можешь, то с твоей стороны было бы неразумно настаивать дольше на существовании того, о чем ты не имеешь идеи.

Гилас. Признаться откровенно – не могу.

Филонус. Можешь ли ты по крайней мере отделить идею протяжения и движения от идей всех тех качеств, которые у тех, кто делает это различие, определяются как вторичные?

Гилас. Что?! Да разве представляет какое-либо затруднение рассматривать протяжение и движение сами по себе, абстрагируя от всех чувственных качеств? А как же трактуют о них математики?

Филонус. Я признаю, Гилас, что нетрудно сформулировать общие положения и рассуждения об этих качествах, не упоминая о других, и в этом смысле рассматривать или трактовать их абстрактно. Но каким образом из того, что я могу произнести слово движение само по себе, следует, что я могу образовать в уме его идею, включив тело? Или: как из того, что могут быть построены теоремы о протяжении и формах, без всякого упоминания о большом или малом либо о какой-нибудь иной чувственной модификации или ином качестве, можно сделать заключение о том, что разум в состоянии образовать и усвоить такую абстрактную идею протяжения – вне конкретной величины или формы или иного чувственного качества? Математики трактуют о количестве, не обращая внимания на то, какие другие чувственные качества связаны с ним, так как последние являются совершенно безразличными для их доказательств. Но когда они, оставляя в стороне слова, созерцают голые идеи, я думаю, ты согласишься, что последние не являются чистыми абстрактными идеями протяжения.

³⁷ См. «Трактат о принципах человеческого знания...», § 100 и 116.

Гилас. Но что ты скажешь о чистом интеллекте? Не могут ли абстрактные идеи быть образованы этой способностью?

Филонус. Так как я не могу образовывать абстрактные идеи вообще, то ясно, что я не могу образовать их с помощью чистого интеллекта, какую бы способность ты ни понимал под этими словами. Кроме того, не входя в исследование природы чистого интеллекта и его духовных объектов вроде добродетели, разума, бога или тому подобных, одно нужно признать совершенно ясным – что чувственные вещи могут восприниматься только чувствами или воспроизводиться воображением. Поэтому форма и протяжение, будучи первоначально восприняты чувством, не относятся к чистому интеллекту; но для того чтобы вполне убедиться в этом, попробуй, если можешь, образовать идею какой-нибудь формы, абстрагируя от всех частных величин, как равно и от других чувственных качеств.

Гилас. Дай мне немного подумать. Нет, я вижу, что не могу этого.

Филонус. А считаешь ли ты возможным, чтобы в природе реально существовало то, в понятии чего содержится противоречие?

Гилас. никоим образом.

Филонус. Так как даже мысленно невозможно отделить идеи протяжения и движения от других чувственных качеств, то не следует ли отсюда, что там, где существует одно, необходимо существует также и другое?

Гилас. По-видимому, так.

Филонус. Следовательно, те же самые аргументы, которые ты признал убедительными против вторичных качеств, без всякой натяжки убедительны также против первичных качеств. Кроме того, если ты доверяешь своим чувствам, то разве не ясно, что все чувственные качества сосуществуют или представляются находящимися в одном и том же месте? Представляешь ли ты себе движение или форму, лишенные всех других видимых и осязаемых качеств?

Гилас. Об этом тебе нет надобности говорить дальше. Я охотно соглашусь, что если в наших рассуждениях до сих пор нет скрытой ошибки или недосмотра, то за всеми чувственными качествами, по-видимому, следует отрицать существование вне разума. Но я боюсь, что я был слишком щедр в своих прежних уступках или просмотрел какую-нибудь ошибку. Словом, я не дал себе времени подумать.

Филонус. Что касается этого, Гилас, то ты можешь посвятить сколько тебе угодно времени пересмотру хода нашего исследования. Ты волен исправить все промахи, какие ты мог сделать, и предложить всё, что ты пропустил и что говорит в пользу твоего первоначального мнения.

Гилас. Большой недосмотр я вижу в том, что я недостаточно различал между объектом и ощущением. Между тем из того, что это последнее не может существовать вне разума, отнюдь не следует, что не может существовать и первый.

Филонус. Какой объект ты имеешь в виду? Объект чувств?

Гилас. Именно.

Филонус. Но ведь он воспринимается непосредственно?

Гилас. Правильно.

Филонус. Объясни же мне разницу между тем, что непосредственно воспринимается, и ощущением.

Гилас. Ощущение я считаю актом воспринимающей души (mind); кроме него есть нечто воспринимаемое; это я и называю объектом. Например, вот – красное и желтое на этом тюльпане. Акт же восприятия этих цветов – только во мне, а не в тюльпане.

Филонус. О каком тюльпане ты говоришь? О том, который ты видишь?

Гилас. О том самом.

Филонус. А что ты видишь, кроме цвета, формы и протяжения?

Гилас. Ничего.

Филонус. Значит, ты хочешь сказать, что красное и желтое сосуществуют с протяжением? Не так ли?

Гилас. Это не всё: я хочу сказать, что они имеют действительное существование вне разума – в некоторой немыслящей субстанции.

Филонус. Что цвета находятся действительно в тюльпане, который я вижу, это ясно. Нельзя отрицать также, что этот тюльпан может существовать независимо от твоего или моего разума; но чтобы какой-либо непосредственный объект чувств – т.е. какая-либо идея или сочетание их – существовал в немыслящей субстанции или вне всякого разума, это включает в себе очевидное противоречие. Не могу я представить того, каким образом это следует из только

что сказанного тобой, именно из того, что красное и желтое находятся в тюльпане, который ты видишь, раз ты не претендуешь на то, чтобы видеть эту немыслящую субстанцию.

Гилас. У тебя, Филонус, искусная манера направлять наше исследование в сторону от предмета.

Филонус. Но, как я вижу, ты не склонен следовать по этому пути. Возвратимся тогда к нашему различению ощущения и объекта; если я правильно тебя понимаю, ты различаешь во всяком восприятии две вещи: одна есть акт разума, другая – нет.

Гилас. Верно.

Филонус. И этот акт не может существовать в немыслящей вещи или относительно к ней; а то, что кроме этого заключается в восприятии, может?

Гилас. Это я и имею в виду.

Филонус. Так что, если бы существовало восприятие без всякого акта ума, то было бы возможно, что такое восприятие существует в немыслящей субстанции?

Гилас. Я допускаю это. Не невозможно, чтобы существовало такое восприятие.

Филонус. Когда душу называют активной?

Гилас. Когда она что-нибудь порождает, уничтожает или изменяет.

Филонус. Может душа что-нибудь произвести, уничтожить или изменить иначе как актом воли?

Гилас. Нет, не может.

Филонус. Душа поэтому должна считаться активной в своих восприятиях постольку, поскольку в них заключается хотение.

Гилас. Да.

Филонус. Срывая этот цветок, я активен; потому что я срываю его движением руки, которое следовало за моим хотением; то же самое – при приближении ее к моему носу. Но является ли одно из этих движений восприятием запаха?

Гилас. Нет.

Филонус. Я точно так же действую, вдыхая воздух через нос, потому что мое дыхание так или иначе есть результат моего хотения. Но это не может быть названо восприятием запаха, потому что иначе я обонял бы всякий раз, когда дышу через нос.

Гилас. Верно.

Филонус. Восприятие запаха, следовательно, есть нечто, что следует за всем этим?

Гилас. Да.

Филонус. Но я не нахожу, чтобы моя воля принимала участие в чем-нибудь дальнейшем. Что бы там еще ни было – то, что я воспринимаю такой-то особый запах или какой-нибудь запах вообще, – это не зависит от моей воли, и в этом я совершенно пассивен. Находишь ты, что у тебя это иначе, Гилас?

Гилас. Нет, точно так же.

Филонус. Теперь, что касается видения, не в твоей ли это власти – открыть глаза или держать их закрытыми; повернуть их в ту или иную сторону?

Гилас. Без сомнения.

Филонус. Но разве подобным же образом зависит от твоей воли, что, рассматривая этот цветок, ты воспринимаешь белое, а не какой-либо другой цвет? Или, направляя свои открытые глаза вот на ту часть неба, можешь ты не видеть солнца? Или свет и темнота – результат твоего хотения?

Гилас. Нет, конечно.

Филонус. Следовательно, в этом отношении ты совершенно пассивен?

Гилас. Да.

Филонус. Скажи мне теперь, состоит видение в восприятии света и цветов или в открытии и поворачивании глаз?

Гилас. Без сомнения, в первом.

Филонус. Так как ты, таким образом, именно в восприятии света и цветов совершенно пассивен, то что произошло с тем актом, о котором ты говорил как о составной части всякого ощущения? и не следует ли из твоих собственных допущений, что восприятие света и цветов, не заключая в себе активного действия, может существовать в невоспринимающей субстанции? и не есть ли это явное противоречие?

Гилас. Не знаю, что и думать об этом.

Филонус. Кроме того, раз ты различаешь активное и пассивное во всяком восприятии, ты должен сделать то же и по отношению к восприятию неудовольствия. Но как возможно, чтобы неудовольствие, будь оно как тебе угодно малоактивно, существовало в невоспринимающей субстанции? Словом, рассмотри только этот пункт и потом откровенно признай: свет и цвет, вкусы и звуки и пр. – не являются ли все они одинаково пассивными состояниями или ощущениями в душе? Ты можешь, конечно, называть их внешними объектами и представить им на словах какое угодно самостоятельное бытие. Но исследуй свои собственные мысли и тогда скажи мне, не так ли дело обстоит, как я говорю?

Гилас. Я признаю, Филонус, что после тщательного наблюдения того, что происходит у меня в душе, я могу открыть только то, что я – мыслящее существо, на которое воздействуют разнообразные ощущения; нельзя понять, как могло бы существовать ощущение в невоспринимающей субстанции. Но, с другой стороны, когда я смотрю на чувственные вещи с иной точки зрения, рассматривая их как многообразие модификаций и качеств, я нахожу необходимым допустить материальный субстрат, без которого их существование не может быть постигнуто.

Филонус. Материальным субстратом называешь ты это? Скажи, пожалуйста, посредством какого же из своих чувств ты познакомишься с этой вещью?

Гилас. Он сам неощутим; только его модификации и качества воспринимаются чувствами.

Филонус. Тогда я предполагаю, что ты получил его идею путем рефлексии и мышления?

Гилас. Я не претендую на какую-либо особенно определенную идею о нем. Во всяком случае я заключаю, что он существует, потому что нельзя постигнуть существования качеств без некоторого их носителя.

Филонус. Тогда, по-видимому, ты имеешь только относительное понятие о нем или ты постигаешь его не иначе, как постигая отношение, в котором он находится к чувственным качествам?

Гилас. Правильно.

Филонус. Будь добр сообщить мне поэтому, в чем состоит это отношение.

Гилас. Разве это недостаточно выражается в термине субстрат или субстанция?

Филонус. Если так, то слово субстрат должно бы обозначать нечто, что простирается «под» чувственными качествами или акциденциями?

Гилас. Да.

Филонус. И, следовательно, «под» протяжением?

Гилас. Согласен с этим.

Филонус. Это есть, следовательно, нечто по своей природе совершенно отличное от протяжения?

Гилас. Я говорю тебе, что протяжение есть только модификация, а материя есть нечто, что является носителем модификации. И разве не очевидно, что вещь носимая отлична от вещи носящей?

Филонус. Так что нечто отличное от протяжения и исключаящее его предполагается в качестве субстрата протяжения?

Гилас. Совершенно верно.

Филонус. Скажи мне, Гилас, может вещь простирается без протяжения? Или не заключается ли в простирации необходимо идея протяжения?

Гилас. Конечно.

Филонус. Следовательно, то, что ты предполагаешь простирающимся «под» чем-нибудь, должно иметь в себе протяжение, отличное от протяжения той вещи, под которой оно простирается?

Гилас. Должно.

Филонус. Следовательно, всякая телесная субстанция, будучи субстратом протяжения, должна иметь в себе другое протяжение, которым она определяется в качестве субстрата, – и так до бесконечности? Я и спрашиваю: разве это не нелепо само по себе и разве это не противоречит тому, с чем ты только что согласился, а именно – тому, что субстрат есть нечто отличное от протяжения и его исключаящее?

Гилас. Да, но, Филонус, ты понимаешь меня неправильно. Я не думаю, что материя простирается в грубом буквальном смысле под протяжением. Слово субстрат употребляется только, чтобы выразить вообще то же самое, что выражает субстанция.

Филонус. Хорошо, исследуем отношение, заключающееся в термине субстанция. Не в том ли оно, что она стоит «под» акциденциями?

Гилас. Конечно.

Филонус. Но чтобы какая-нибудь вещь могла стоять под другой или поддерживать другую, не должна ли она быть протяженной?

Гилас. Должна.

Филонус. Не страдает ли, таким образом, это предположение той же абсурдностью, что и первое?

Гилас. Ты всё еще понимаешь вещи в строго буквальном смысле; это неправильно, Филонус.

Филонус. Я не хочу навязывать какой-либо смысл твоим словам; ты свободен изъяснять их как тебе угодно. Только я очень прошу тебя, сделай так, чтобы я под ними понимал что-нибудь. Ты говоришь, что материя поддерживает акциденции или стоит «под» ними. Как же: так, как твои ноги поддерживают твоё тело?

Гилас. Нет; это буквальный смысл.

Филонус. Сообщи же мне, пожалуйста, какой-нибудь смысл, буквальный или небуквальный, как ты это понимаешь... Долго ли мне ждать ответа, Гилас?

Гилас. Поистине я не знаю, что сказать. Я прежде думал, что я достаточно хорошо понимаю, что подразумевалось под поддержанием материей акциденций. Но теперь, чем больше я думаю об этом, тем меньше могу понять это; я нахожу, что я ничего не знаю об этом.

Филонус. По-видимому, в таком случае у тебя вовсе нет представления о материи, ни относительного, ни безотносительного; ты не знаешь ни того, что такое она сама по себе, ни того, в каком отношении она стоит к акциденциям.

Гилас. Я признаю это.

Филонус. И тем не менее ты уверял, что не можешь постигнуть, какие качества или акциденции могли бы реально существовать, если бы ты не постигал в то же время материального носителя их?

Гилас. Да.

Филонус. Но ведь это значит сказать, что когда ты постигаешь действительное существование качеств, то ты постигаешь вместе с тем нечто, чего не можешь постигнуть?

Гилас. Признаю, это было неправильно. Но я все еще боюсь, нет ли здесь какой-либо ошибки. Скажи, пожалуйста, что ты думаешь о следующем? Мне только что пришло в голову, что основа всего нашего недоразумения лежит в том, что ты рассматриваешь каждое качество само по себе. Я согласен, что качество не может существовать отдельно вне ума. Цвет не может существовать без протяжения, форма – без какого-либо другого чувственного качества. Но так как различные качества, будучи объединены или смешаны, образуют вместе цельные чувственные вещи, то ничто не мешает предположить, что такие вещи могут существовать вне ума.

Филонус. Или ты шутишь, Гилас, или у тебя очень плохая память. Хотя мы рассмотрели все качества, называя одно за другим, тем не менее мои аргументы – или, вернее, твои уступки – нигде не имели в виду доказать, что вторичные качества не существуют каждое само по себе, а лишь то, что они вовсе не существуют вне ума. В самом деле, рассматривая форму и движение, мы заключили, что они не могут существовать вне ума, потому что даже мысленно невозможно отделить их от всех вторичных качеств, как равным образом и представить себе их самостоятельное существование. И это был далеко не единственный аргумент в этом направлении. Но (оставляя в стороне все, что было до сих пор сказано, и совершенно с ним не считаясь, если это тебе так угодно) я согласен поставить все в целом в зависимость от следующего. Если ты можешь представить себе, что какое-либо смешение или комбинация качеств или какой бы то ни было чувственный объект могут существовать вне ума, то я соглашусь, что дело так и обстоит.

Гилас. Если все сводится к этому, то вопрос будет разрешен быстро. Что может быть легче, чем представить себе дерево или дом, существующие сами по себе, независимо от какого бы то ни было разума, и не воспринимаемые им? и в настоящий момент я представляю себе их существующими именно так.

Филонус. Как? Ты говоришь, Гилас, что можешь видеть вещь, которая в то же время невидима?

Гилас. О нет, это было бы противоречием.

Филонус. Но разве не является кричащим противоречием, когда ты говоришь, что представляешь себе вещь, которая непредставима?

Гилас. Ну да.

Филонус. Дерево или дом, о которых ты думаешь, ты представляешь себе?

Гилас. Как же иначе?

Филонус. А то, что представляется, несомненно находится в уме?

Гилас. Без сомнения, то, что представляется, находится в уме.

Филонус. Как же ты мог сказать, что представил себе дом или дерево существующими независимо от всякого ума и вне какого бы то ни было ума?

Гилас. Тут был, признаюсь, недосмотр; но постой, дай мне рассмотреть, что меня привело к этому. Это довольно занятная ошибка. Когда я думал о дереве, находящемся в уединенном месте, где не было никого, кто бы его видел, мне казалось, что это значит представлять дерево, как оно существует, невоспринимаемое или немыслимое; но я не принял во внимание, что я сам представлял себе его все это время. Теперь я ясно вижу, что все, что я могу сделать, это – образовать идеи в собственном уме. Я могу, конечно, составить в своих собственных мыслях идею дерева, или дома, или горы, но это и всё. Между тем это далеко еще не доказывает, что я могу представить себе их существующими вне ума всякого одухотворенного существа.

Филонус. Ты признаешь, следовательно, что ты не в состоянии представить себе, как какая-либо телесная чувственная вещь может существовать иначе как в уме?

Гилас. Признаю.

Филонус. И тем не менее ты хочешь серьезно отстаивать истинность того, чего ты не можешь даже представить себе?

Гилас. Сознаюсь, я не знаю, что и думать; но все же некоторые сомнения еще остаются у меня. Разве не достоверно, что я вижу вещи на расстоянии? Разве мы не воспринимаем, например, звезды и луну на большом отдалении? Разве это, говорю я, не очевидно для чувств?

Филонус. Разве ты не воспринимаешь эти или подобные объекты во сне?

Гилас. Воспринимаю.

Филонус. И не кажется ли точно так же и тогда, что они находятся на расстоянии?

Гилас. Кажется.

Филонус. Но ты ведь отсюда не заключаешь, что явления во сне существуют вне души?

Гилас. Никким образом.

Филонус. Следовательно, ты должен заключать, что чувственные объекты существуют вне души, из того, как они являются или воспринимаются.

Гилас. Признаю это. Но не обманывает ли меня в таких случаях мое чувство?

Филонус. Никким образом. Что идея или вещь, которые ты непосредственно воспринимаешь, в самом деле существуют вне души, на это тебе не указывает ни чувство, ни разум. С помощью чувства ты только знаешь, что на тебя воздействовали такие-то ощущения света или цветов и т.д. А о них ты не скажешь, что они существуют вне души.

Гилас. Верно. Но помимо всего этого не думаешь ли ты, что зрение внушает некоторую идею внешнего бытия или расстояния?

Филонус. А когда приближаются к удаленному объекту, не меняется ли непрерывно видимая величина и форма. Или они кажутся одинаковыми на всяком расстоянии?

Гилас. Они постоянно меняются.

Филонус. Зрение, следовательно, не внушает тебе и ни в коем случае не информирует тебя относительно того, что видимый объект, который ты непосредственно воспринимаешь, существует на расстоянии (См. «Опыт новой теории зрения» и его «Защиту»)³⁸ или будет воспринимаем, когда ты пройдешь дальше вперед; тут оказывается непрерывный ряд видимых объектов, следующих друг за другом, в течение всего времени твоего продвижения.

Гилас. Это так; но я тем не менее знаю, когда смотрю на какой-либо объект, какой объект я буду воспринимать, после того как пройду известное расстояние, – все равно, будет ли это в точности то же или нет; все-таки в этом случае внушается кое-что от расстояния.

Филонус. Милый Гилас, ты только поразмысли немного над этим вопросом и скажи мне, есть ли в этом что-нибудь больше следующего: из идей, которые ты в данный момент воспринимаешь с помощью зрения, ты благодаря опыту научился заключать, какие другие идеи воздействуют (согласно постоянному порядку природы) на тебя после такой-то определенной последовательности времени и движения.

Гилас. В целом я не считаю, чтобы здесь было что-нибудь иное.

³⁸ Примечание помещено Беркли в 3-м издании. Под работой «Защита» он имел в виду свою «Теорию зрения...». **МОИ 2016-04-16:** Т.е. «Ответ анонимному автору».

Филонус. Далее, если допустить, что слепорожденный внезапно прозреет, то первое время у него не будет опыта в том, что может быть внушено зрением. Разве это не ясно?

Гилас. Ясно.

Филонус. Тогда у него не будет – как ты думаешь? – понятия о расстоянии, связанном с вещами, которые он видит; он будет считать их новым рядом ощущений, существующих только в его душе.

Гилас. Этого нельзя отрицать.

Филонус. Но – чтобы сделать это еще яснее: не есть ли расстояние линия, направляющаяся прямо к глазу?

Гилас. Конечно.

Филонус. А может ли линия, таким образом расположенная, быть воспринята зрением?

Гилас. Нет, не может.

Филонус. Не следует ли из этого, что расстояние собственно и непосредственно не воспринимается зрением?

Гилас. Казалось бы, так.

Филонус. Далее, как, по твоему мнению, цвета находятся на расстоянии?

Гилас. Нужно признать, что они – только в уме.

Филонус. Но цвета не кажутся ли глазу сосуществующими в одном и том же месте с протяжением и формами?

Гилас. Да.

Филонус. Как же ты можешь по видимости заключить, что формы существуют вне, раз ты признаешь, что цвета не существуют, а между тем чувственное явление как по отношению к одним, так и по отношению к другим одно и то же?

Гилас. Не знаю, что ответить на это.

Филонус. Но допустим, что расстояние правильно и непосредственно было воспринято умом – все-таки из этого не следует, что оно существует вне ума. Ибо все, что непосредственно воспринимается, есть идея, а может ли идея существовать вне ума?

Гилас. Было бы нелепо допустить это; но скажи мне, Филонус, мы ничего не можем воспринимать или познавать, помимо своих идей?

Филонус. Что касается рационального выведения причин из следствий, то это лежит вне нашего исследования.³⁹ Что же касается чувств, то ты сам можешь лучше всего сказать, воспринимаешь ли ты с их помощью что-нибудь, что непосредственно не воспринимается? и я спрашиваю тебя: являются ли непосредственно воспринимаемые вещи чем-либо иным, как твоими собственными ощущениями или идеями? Конечно, ты не раз в течение этой беседы высказывался по этим пунктам; но, судя по последнему вопросу, ты, по-видимому, отказываешься от того, что ты прежде думал.

Гилас. Говоря правду, Филонус, я думаю, что есть два рода объектов: одни – воспринимаемые непосредственно, которые называются также идеями; другие – реальные вещи или внешние объекты, воспринимаемые через посредство идей, которые суть их образы или воспроизведения. Ну так вот, я признаю, что идеи не существуют вне ума; но этот последний род объектов существует. Мне жаль, что я не подумал об этом различии раньше; это, верно, сократило бы твои рассуждения.

Филонус. Эти внешние объекты воспринимаются чувством или какой-нибудь другой способностью?

Гилас. Они воспринимаются чувством.

Филонус. Как! Есть что-то, что воспринимается чувством и что не воспринимается непосредственно?

Гилас. Да, Филонус, в некотором роде есть. Например, когда я рассматриваю изображение или статую Юлия Цезаря, я могу сказать, что некоторым образом я воспринимаю его (хотя и не непосредственно) с помощью своих чувств.

Филонус. По-видимому, тогда ты считаешь наши идеи, которые одни только воспринимаются непосредственно, изображениями внешних вещей; так что эти последние также воспринимаются чувством постольку, поскольку они сообразны нашим идеям или имеют с ними сходство?

³⁹ Т.е. вне проблематики Первого разговора. Проблема причинности рассматривается во Втором разговоре.

Гилас. Таково мое мнение.

Филонус. И таким же образом, как Юлий Цезарь, невидимый сам по себе, тем не менее воспринимается зрением, реальные вещи, не воспринимаемые сами по себе, воспринимаются чувством.

Гилас. Совершенно таким же образом.

Филонус. Скажи мне, Гилас, когда ты рассматриваешь изображение Юлия Цезаря, видишь ты глазами что-нибудь, кроме некоторых цветов и форм, при известном расположении и композиции целого?

Гилас. Нет, ничего больше.

Филонус. А человек, который никогда ничего не знал о Цезаре, увидел бы столько же?

Гилас. Да.

Филонус. Следовательно, он обладает зрением столь же совершенным, как твое, и пользуется им с такой же степенью совершенства?

Гилас. Согласен.

Филонус. Откуда же получается, что у тебя мысли направляются на римского императора, а у него – нет? Это не может происходить из ощущений или чувственных идей, которые ты воспринял, раз ты признаешь, что у тебя в этом отношении нет преимущества перед ним. Следовательно, это должно, по-видимому, происходить из разума и памяти, не так ли?

Гилас. Да.

Филонус. Стало быть, из этого примера не вытекает, что чувством воспринималось нечто, что непосредственно не воспринимается. Я согласен, что в известном смысле нам могут сказать, что чувственные вещи воспринимаются чувством опосредствованно; это происходит, когда вследствие часто воспринимаемой связи непосредственное восприятие идей при посредстве одного чувства подсказывает уму другие идеи, относящиеся к другому чувству, но обыкновенно связанные с первыми. Например, когда я слышу, что по улице проезжает карета, я непосредственно воспринимаю только звук; однако на основании опыта, связывающего данный звук с каретой, мне могут сказать, что я слышу карету. Тем не менее очевидно, что в истинном и строгом смысле ничего нельзя слышать, кроме звука; и карета собственно не воспринимается в таком случае чувством, а подсказывается опытом. Подобным же образом обстоит дело, когда нам говорят, что мы видим докрасна раскаленный прут; плотность и степень нагрева железа не являются объектом зрения, но они подсказываются воображению через посредство цвета и формы, которые в собственном смысле воспринимаются этим чувством. Словом, лишь те вещи на самом деле и точно воспринимаются каким-нибудь чувством, которые были бы восприняты и в том случае, если бы это же чувство было нам даровано впервые. Что касается других вещей, то ясно, что они только подсказываются душе опытом, основанным на прежних восприятиях. Но возвратимся к твоему сравнению с изображением Цезаря; ясно, что, если ты держишься за это, ты должен допустить, что реальные вещи или прообразы наших идей воспринимаются не чувством, а некоторой внутренней способностью души, например разумом или памятью. Поэтому я хотел бы знать, какие аргументы ты можешь извлечь из разума в пользу существования того, что ты называешь реальными вещами или материальными объектами. Может быть, ты вспоминаешь, что видел их раньше, когда они были сами по себе? Или, может быть, ты слышал или читал о ком-нибудь, кто их видел?

Гилас. Я вижу, Филонус, что ты расположен насмехаться; но это меня никогда не убедит.

Филонус. Мое намерение состоит только в том, чтобы узнать от тебя путь, которым можно прийти к познанию материальных вещей. Все, что мы воспринимаем, воспринимается непосредственно или опосредствованно: ощущением или же разумом и рефлексией. Но так как ощущение ты исключил, то покажи мне, пожалуйста, какое у тебя основание верить в их существование; или каким посредничеством мог бы ты воспользоваться, чтобы доказать это для моего или для твоего собственного уразумения.

Гилас. Говоря откровенно, Филонус, когда я теперь рассматриваю этот пункт, я не нахожу, чтобы мог привести тебе какое-нибудь разумное основание в его пользу. Но во всяком случае одно мне кажется достаточно ясным: что реальное существование таких вещей по крайней мере возможно. И пока нет нелепости в их допущении, я решил верить, как и прежде, пока ты не приведешь достаточных оснований в пользу противного.

Филонус. Как! Дошло до того, что ты только веришь в существование материальных объектов и что твоя вера основывается лишь на возможности их истинного бытия? и теперь ты требуешь, чтобы я привел основания против этого, хотя всякий другой считал бы правильным,

чтобы доказательство легло на того, кто выставляет утверждение. И в конце концов то самое положение, которое ты снова без всякого основания решился отстаивать, является по существу положением, для отрицания которого ты не раз в продолжение этой беседы видел достаточное основание. Но оставим все это в стороне; если я правильно тебя понимаю, ты говоришь, что наши идеи не существуют вне ума, но что они суть копии, образы или воспроизведения некоторых прообразов, которые существуют вне его?

Гилас. Ты понимаешь меня правильно.

Филонус. Тогда они подобны внешним вещам?

Гилас. Подобны.

Филонус. Обладают ли эти вещи устойчивой и постоянной природой, независимой от наших чувств, или они непрерывно изменяются, в то время как мы производим некоторые движения в нашем теле – сдерживаем, напрягаем наши способности или органы чувств или вместо одних употребляем другие?

Гилас. Реальные вещи – это ясно – обладают неизменной и действенной природой, которая остается одной и той же, несмотря ни на какие изменения в наших чувствах или в положении и движении нашего тела. Все это действительно могло бы воздействовать на идеи в нашем уме; но было бы нелепо думать, что все это оказывает то же воздействие на вещи, существующие вне ума.

Филонус. Как же тогда возможно, чтобы вещи, беспрестанно текущие и изменчивые, как наши идеи, были копиями или образами чего-то неизменного и постоянного? Или, иными словами, раз все чувственные качества, как величина, форма, цвет и т.п., т.е. наши идеи, постоянно изменяются в зависимости от всякой перемены в расстоянии, среде или орудиях ощущения, то как могут какие-либо определенные материальные объекты быть точно представлены или изображены многими отличными от них вещами, из которых каждая так разнится от остальных и так не похожа на них? Или если ты скажешь, что они похожи только на одну какую-нибудь из наших идей, то как мы будем в состоянии отличить верную копию от всех неправильных?

Гилас. Признаюсь, Филонус, я – в затруднительном положении. Я не знаю, что сказать на это.

Филонус. Но и это еще не все. Каковы материальные объекты сами по себе: воспринимаемы они или невоспринимаемы?

Гилас. В собственном смысле и непосредственно ничто не может быть воспринято, кроме идей. Все материальные вещи поэтому сами по себе неощутимы и могут быть восприняты только через посредство наших идей.

Филонус. Идеи в таком случае осязательны, а их прообразы или оригиналы неощутимы?

Гилас. Правильно.

Филонус. Но как же то, что осязательно, может быть сходно с тем, что неощутимо? Может ли реальная вещь, сама по себе невидимая, быть сходна с цветом; или реальная вещь, которая неслышима, быть сходной со звуком. Словом, может ли что-нибудь быть сходно с ощущением или идеей, кроме другого ощущения или идеи?

Гилас. Должен признаться, я не думаю этого.

Филонус. Возможно ли, чтобы оставалось какое-нибудь сомнение в этом пункте? Разве ты не в совершенстве знаешь свои собственные идеи?

Гилас. Знаю в совершенстве, ибо то, чего я не воспринимаю или не знаю, не может быть частью моей идеи.

Филонус. Рассмотрим же и исследуй их и тогда скажи мне, есть ли в них что-нибудь, что могло бы существовать вне ума? Или можешь ли ты представить себе что-нибудь сходное с ними, что существовало бы вне ума?

Гилас. Согласно исследованию, я нахожу, что для меня невозможно представить себе или понять, как что-нибудь, кроме идеи, может быть подобно идее. И самое очевидное то, что никакая идея не может существовать вне ума.

Филонус. Таким образом, ты в силу собственных предпосылок вынужден отрицать реальность чувственных вещей, раз ты признал, что она состоит в абсолютном существовании вне разума. Это значит, что ты совершеннейший скептик. Таким образом, я достиг своей цели, которая состояла в том, чтобы показать, что твои предпосылки ведут к скептицизму.

Гилас. В данный момент я если и не вполне убежден, то во всяком случае вынужден молчать.

Филонус. Я хотел бы знать, что еще требуется, чтобы убедить тебя совершенно. Разве ты не был свободен высказаться в любом направлении? Разве мы не останавливались на малейшей ошибке в собеседовании и не вникали в нее? Или тебе не было позволено брать назад или подкреплять то, что ты предлагал, так чтобы это могло наилучшим образом служить твоему намерению? Разве не все, что ты мог сказать, было выслушано и исследовано со всем мыслимым беспристрастием? Словом, разве тебя во всяком пункте убеждало не то, что ты сам говорил? и если ты можешь теперь раскрыть промах в какой-нибудь своей прежней уступке или придумать еще какой-нибудь выход, какое-нибудь новое различие, оттенок, какое-нибудь новое толкование, то почему же ты не делаешь этого?

Гилас. Немного терпения, Филонус. В данный момент я настолько смущен, видя себя попавшим в ловушку и как бы заключенным в лабиринте, в который ты меня вовлек, что нельзя ждать, чтобы я вдруг нашел выход. Ты должен дать мне время осмотреться и собраться с мыслями.

Филонус. Слушай, это не школьный звонок?

Гилас. Это звонок к молитве.

Филонус. Тогда пойдем, если тебе угодно, и встретимся здесь снова завтра утром. За это время ты можешь поразмыслить по поводу сегодняшней беседы и посмотреть, не найдешь ли ты в ней какой-нибудь ошибки или не изыщешь ли какое-нибудь новое средство выйти из затруднений.

Гилас. Согласен.

Второй разговор

Гилас. Прости, Филонус, что я не явился раньше на свидание с тобой. Все утро моя голова была так занята нашим вчерашним разговором, что мне некогда было подумать о времени дня, да и ни о чем другом.

Филонус. Я рад, что ты так серьезно занялся этим; надеюсь, если были какие-нибудь промахи в твоих допущениях или ошибки в моих выводах из них, ты теперь раскроешь их мне.

Гилас. Уверяю тебя, что я все время, с того момента как виделся с тобой, только и был занят разысканием промахов и ошибок и с этой целью тщательно исследовал весь ход вчерашней беседы, но все напрасно, ибо понятия, к которым она меня привела, по проверке кажутся мне еще яснее и очевиднее; и, чем больше я размышляю о них, тем определеннее я вынужден признать их.

Филонус. А не думаешь ли ты, что это является признаком того, что они подлинны, соответствуют природе и не противоречат здравому смыслу? Истина и красота похожи друг на друга тем, что самое строгое исследование идет им обеим на пользу, тогда как ложный блеск обмана или маскировки не может устоять перед пересмотром и чрезмерно детальной проверкой.

Гилас. Я признаю в том, что ты говоришь, много правды. И никто не может быть так глубоко убежден в истинности этих оригинальных выводов, как я, пока я не теряю из виду рассуждений, которые ведут к ним. Но как только я перестаю о них думать, мне кажется, что есть, с другой стороны, нечто столь убедительное, столь естественное и понятное в современном способе толкования действительности, что я, признаюсь, не знаю, как отказаться от него.

Филонус. Я не знаю, какой способ ты имеешь в виду.

Гилас. Я имею в виду способ объяснения наших ощущений или идей.

Филонус. Что это такое?

Гилас. Предполагается, что душа имеет свое местопребывание в некоторой части мозга, где берут свое начало нервы и откуда они распространяются по всем частям тела; и что внешние объекты благодаря различным впечатлениям, которые они оказывают на органы чувств, сообщают определенные колебательные движения нервам; а последние, приведенные в состояние возбуждения, распространяют эти движения к мозгу или седалищу души, в которой соответственно разным впечатлениям или следам, таким образом производимым в мозгу, возникают разного рода идеи.

Филонус. И это ты называешь объяснением того способа, каким у нас возникают идеи?

Гилас. Почему же нет, Филонус; разве ты можешь что-нибудь возразить против этого?

Филонус. Прежде всего я хотел бы знать, правильно ли я понимаю твою гипотезу. Ты считаешь определенные следы в мозгу причинами или поводами наших идей. Скажи, пожалуйста, не подразумеваешь ли ты под мозгом некоторую чувственную вещь?

Гилас. Что иное, по-твоему, я мог бы подразумевать?

Филонус. Все чувственные вещи непосредственно воспринимаются, а вещи, которые непосредственно воспринимаются, суть идеи; последние же существуют только в уме. Со всем этим, если я не ошибаюсь, ты давно уже согласился.

Гилас. Не отрицаю этого.

Филонус. Следовательно, мозг, о котором ты говоришь, будучи чувственной вещью, существует только в уме. Теперь я хотел бы знать, считаешь ли ты разумным допущение, что какая-либо идея или вещь, существуя в уме, вызывает все другие идеи? А если ты так думаешь, то скажи, пожалуйста, как ты объяснишь происхождение этой основной идеи или самого мозга?

Гилас. Я не объясняю происхождения наших идей с помощью того мозга, который чувственно воспринимается, – ибо последний сам есть лишь сочетание чувственных идей, – но с помощью другого, воображаемого мной.

Филонус. Но вещи воображаемые разве не находятся так же точно в уме, как и вещи воспринимаемые?

Гилас. Я должен согласиться – находятся.

Филонус. Речь идет, следовательно, об одном и том же; и ты все это время объяснял идеи известными движениями или впечатлениями мозга, т.е. некоторыми изменениями в идее, чувственной или воображаемой, – это дела не меняет.

Гилас. Я начинаю сомневаться в верности своей гипотезы.

Филонус. Кроме духов, все, что мы знаем или представляем себе, суть наши собственные идеи. Поэтому, когда ты говоришь, что все идеи вызываются впечатлениями в мозгу, представляешь ты этот мозг или нет? Если представляешь, то ты говоришь об идеях, отпечатывающихся в идее, вызывающей эту самую идею, что нелепо. Если ты этого не представляешь, то ты говоришь непонятно, вместо того чтобы образовать разумную гипотезу.

Гилас. Теперь я вижу ясно, это был пустой сон. Ничего в этом нет.

Филонус. Нет надобности долго останавливаться на этом; в конце концов этот способ объяснения вещей, как ты назвал его, никогда не мог бы удовлетворить разумного человека. Какая связь между движением в нервах и ощущениями звука или цвета в душе? и как возможно, чтобы последние были действием первого?

Гилас. Но я никогда не подумал бы, чтобы в этом заключалось так мало, как это теперь мне кажется.

Филонус. Прекрасно; убедился ты, наконец, что чувственные вещи не имеют реального существования и что ты поистине отъявленный скептик?

Гилас. Слишком ясно, чтобы это можно было отрицать.

Филонус. Взгляни! Разве не покрыты поля восхитительной зеленью? и разве нет ничего в лесах и рощах, в реках и прозрачных источниках, что не услаждало бы, не восхищало, не возвышало бы души? При виде широкого и глубокого океана, или огромной горы, вершина которой теряется в облаках, или векового, темного леса не наполняется ли наша душа отрадным волнением и страхом? Какое чистое наслаждение созерцать естественные красоты земли! Чтобы поддерживать и возобновлять наше наслаждение ими, не затягивает ли ночной покров ее лика и не меняет ли она своего одеяния с временами года? Как удачно распределены стихии! Какое разнообразие и какая целесообразность в мельчайших творениях природы! Какое изящество, какая красота, какая тонкость в телах животных и растений! Как целесообразно расположены все вещи и с точки зрения их собственных целей, и поскольку они составляют дополняющие друг друга части целого! А во взаимной помощи и поддержке не оттеняют ли они также и не освещают ли друг друга? Направь свои мысли от земного шара вверх, ко всем великолепным светилам, которые украшают высокий небесный свод. Движение и расположение планет не удивительны ли по целесообразности и порядку? Слышал ли кто когда-нибудь, чтобы эти (неправильно называемые блуждающими) небесные тела сбились с пути в своем постоянном беге сквозь бездорожную пустоту? Не пробегают ли они вокруг солнца пространства, всегда пропорциональные времени? Так определенны, так неизменны законы, с помощью которых невидимый творец природы управляет Вселенной! Как жив и лучист блеск неподвижных звезд! Как великолепна и богата та щедрая расточительность, с которой они кажутся рассеянными по всему лазурному своду! и все-таки, если ты воспользуешься телескопом, он сделает доступным твоему зрению новые сонмы звезд, которые ускользают от невооруженного глаза. Вот они как будто расположены близко одна возле другой и кажутся мелкими, но при ближайшем рассмотрении они оказываются огромными светящимися шарами, глубоко погруженными в бездну пространства. Теперь же ты должен призвать на помощь воображение. Слабое и

ограниченное чувство не в состоянии выявить бесчисленные миры, вращающиеся вокруг центральных очагов пламени, а в этих мирах – энергию всесовершенного духа, раскрывающегося в бесконечных формах. Но ни чувство, ни воображение недостаточно могучи для того, чтобы объять безграничное протяжение со всем его блестящим содержимым. Пусть мыслящий ум напрягает свои силы до крайних пределов, когда образуется неохваченный, неизмеримый остаток. И все же все громадные тела, составляющие это могущественное сооружение, как бы удалены они ни были, каким-то тайным механизмом, какими-то божественными искусством и силой связаны друг с другом взаимной зависимостью и взаимным общением, даже с этой Землей, которая почти ускользнула было из моей мысли и затерялась во множество миров. Не является ли вся эта система безмерной, прекрасной, славной выше всяких слов и мысли! Какого же отношения заслуживают те философы, которые захотели бы лишить это благородное и восхитительное зрелище всякой реальности? Как можно держаться таких принципов, которые приводят нас к мысли о том, что вся видимая красота творения есть ложный, воображаемый блеск? Будем говорить прямо: можешь ли ты ожидать, что этот твой скептицизм не будет сочтен всеми здравомыслящими людьми экстравагантной нелепостью?

Гилас. Пусть думают другие что им угодно, а что касается тебя, то ты не можешь ни в чем меня упрекнуть. Меня утешает то, что ты в такой же мере скептик, как и я.

Филонус. Здесь, Гилас, я должен просить позволения не быть смешиваемым с тобой.

Гилас. Как! Ты все время соглашался с послылками, а теперь отрицаешь заключение и предоставляешь мне самому защищать парадоксы, к которым ты меня привел? Это поистине некорректно.

Филонус. Я отрицаю, чтобы я признавал вместе с тобой те понятия, которые ведут к скептицизму. Ты ведь говорил, что реальность чувственных вещей состоит в абсолютном существовании их вне умов духов, или отлично от того, как они воспринимаются. И, исходя из этого понятия реальности, ты был вынужден отрицать у чувственных вещей какое-либо реальное существование, т.е., согласно твоему собственному определению, ты признаешь сам себя скептиком. Я же не говорил и не думал, что реальность чувственных вещей может быть определена таким способом. Для меня очевидно в силу оснований, которые ты признаешь, что чувственные вещи не могут существовать иначе как только в уме, или в духе. Отсюда я вывожу не то, что они не имеют реального существования, а то, что, принимая во внимание их независимость от моей мысли и их существование, отличное от воспринимаемого мною, должна быть некоторая другая душа, в которой они существуют. Как достоверно, таким образом, то, что чувственный мир реально существует, так нельзя сомневаться и в том, что существует бесконечный вездесущий дух, который его заключает в себе и поддерживает.

Гилас. Так что же! Это не больше того, что признаю я и всякий другой христианин. Мало того, это признают все, кто только верит в то, что существует бог и что он знает и объемлет все вещи.

Филонус. Да, но здесь есть разница. Обычно люди верят, что все вещи известны богу или познаются им, потому что они верят в бытие божье, тогда как я, напротив, непосредственно и неизбежно заключаю о бытии бога на том основании, что все чувственные вещи должны восприниматься им.

Гилас. Раз все мы верим в одно и то же, какое значение имеет то, как мы приходим к этой вере?

Филонус. Но мы вовсе не сходимся на одном и том же мнении. Ибо философы, хотя и признают, что все телесные вещи воспринимаются богом, тем не менее приписывают им абсолютное самостоятельное существование, отличное от их бытия, воспринимаемого какой бы то ни было душой; я же этого не делаю. Кроме того, разве нет разницы между тем, кто говорит: бог существует, поэтому он воспринимает все вещи, и тем, кто говорит: чувственные вещи реально существуют; а если они существуют реально, они необходимо воспринимаются бесконечным духом; поэтому бесконечный дух или бог существует? Это дает тебе прямое и непосредственное доказательство бытия бога, выведенное из вполне очевидного принципа. Богословы и философы, исходя из красоты и целесообразности различных частей мироздания, с полной очевидностью доказали, что оно является творением бога. Но то, что, оставляя в стороне всякую помощь астрономии и натурфилософии, всякое размышление о механизме, порядке и налаженности вещей, о бытии бесконечного духа, можно заключить только на основании существования чувственного мира, это составляет преимущество только тех, кто проделал следующее несложное рассуждение: чувственный мир есть тот мир, который мы воспринимаем

различными нашими чувствами; чувствами ничто не воспринимается, кроме идей; никакая идея или прообраз идеи не могут существовать иначе как в уме. Теперь ты можешь, не погружаясь в утомительные научные экскурсии, не прибегая к рассудочным хитросплетениям или скучным и длинным рассуждениям, выступить против самого ревностного защитника атеизма и разбить его. Жалкие уловки в виде ли вечного следования немислящих причин и следствий, в виде ли случайного совпадения атомов; дикие фантазии Ванини,⁴⁰ Гоббса а Спинозы – словом, вся система атеизма не опрокидывается ли целиком простым соображением о противоречии, которое заключается в предположении, будто весь видимый, мир или какая-либо его часть, хотя бы самая грубая и бесформенная, существует вне души? Заставь только какого-нибудь подстрекателя к нечестию заглянуть в его собственные мысли и испытать, может ли он представить себе, что какая-нибудь каменная глыба, пустыня, хаос или беспорядочное скопление атомов, что вообще что-либо чувственное или воображаемое может существовать независимо от души, – и ему не понадобится идти дальше, чтобы убедиться в своем безумии. Может ли быть что-либо разумнее, чем если мы поставим спор в зависимость от такого результата и предоставим человеку самому убедиться, может ли он представить себе мысленно то, что он считает верным фактически, и исходя из мыслимого приписать ему реальное существование?

Гилас. Нельзя отрицать, что в том, что ты предлагаешь, есть нечто высоко полезное для религии. Но не думаешь ли ты, что это весьма похоже на понятие, допускаемое некоторыми выдающимися современными писателями,⁴¹ – о видении всех вещей в боге?

Филонус. Я был бы рад ознакомиться с этим мнением; изложи мне его, пожалуйста.

Гилас. Они думают, что душа, не будучи материальной, не обладает способностью соединяться с материальными вещами так, чтобы воспринимать их сами по себе; но она воспринимает их благодаря своему единению с субстанцией бога, которая, будучи духовной, является, следовательно, всецело умопостигаемой и может быть непосредственным объектом мысли духа. Кроме того, божественное начало содержит в себе совершенства, которые соответствуют всякому сотворенному бытию и которые на этом основании обладают свойством обнаруживать или выявлять это бытие душе.

Филонус. Я не понимаю, каким образом наши идеи – нечто совершенно пассивное и инертное – могут быть сущностью или частью (или быть подобны какой-либо части) божественной сущности или субстанции, которая является бытием, отнюдь не пассивным, а неделимым и чисто активным. Много, однако, других трудностей и возражений может быть с первого же взгляда противопоставлено этой гипотезе; я укажу только на то, что она страдает всеми нелепостями общепринятой гипотезы, допускающей, что сотворенный мир существует иначе, чем в уме или в духе. Помимо всего она включает в себе еще одну особенность: из нее вытекает, что материальный мир не служит ни для какой цели. И если против других научных гипотез считается действительным аргументом то, что они допускают, будто природа или божественная мудрость совершают что-нибудь бесцельно или утомительным обходным путем достигают того, что может быть сделано путем значительно более легким и кратким, то что же нам думать о такой гипотезе, которая допускает, что весь мир создан бесцельно?

Гилас. Но скажи, разве ты не придерживаешься также того мнения, что мы видим все вещи в боге? Если не ошибаюсь, то, что ты предлагаешь, близко к этому.

Филонус. Немногие думают, но у всех есть мнения. Поэтому человеческие мнения поверхностны и запутанны. Нет ничего странного, что положения, сами по себе весьма различные, тем не менее смешиваются тем, кто не рассматривает их внимательно. Я не буду поэтому удивлен, если кто-нибудь вообразит, что я впадаю в восторженность Мальбранша, хотя в действительности я очень далек от него. Он основывается на абстрактных общих идеях, которые я совершенно отвергаю. Он признает абсолютный внешний мир, который я отрицаю. Он утверждает, что наши чувства нас обманывают и мы не знаем действительной природы или истинных форм и фигур протяженного бытия; обо всем этом я держусь прямо противоположного мнения. Так что в целом не существует принципов более фундаментально противоположных, чем его и мои. Нужно признать, что я всецело согласен с тем, что говорит Священное писание, «что в боге мы живем, движемся и существуем». Но что мы видим вещи в его существе по способу, изложенному выше, от веры в это я далек. Таково вкратце мое мнение. Очевидно, что

⁴⁰ Ванини Джулио Чезаре (Vanini Julio Cesare, 1584–1619), итальянский философ-пантеист, сожженный на костре по обвинению в атеизме.

⁴¹ Имеется в виду Н. Мальбранш.

вещи, которые я воспринимаю, суть мои собственные идеи и что никакая идея не может существовать иначе как в уме. И не менее ясно, что эти идеи или воспринимаемые мною вещи – сами или их прообразы – существуют независимо от моей души; раз я знаю, что не я их творец, то не в моей власти определять по желанию, какие частные идеи возникнут во мне, как только я открою глаза или уши. Они должны поэтому существовать в каком-либо ином духе, по чьей воле они являются мне. Вещи, говорю я, непосредственно воспринимаемые, суть идеи или ощущения, как бы ты их ни называл. Но как может существовать в чем-нибудь какая-нибудь идея или ощущение или как они могут быть порождены чем-нибудь, кроме ума, или духа? Это действительно непостижимо, а утверждать непостижимое – значит утверждать бессмыслицу. Не так ли?

Гилас. Без сомнения.

Филонус. С другой же стороны, весьма понятно, что они должны существовать в духе и порождаться им; ибо это есть только то, что я ежедневно испытываю на себе самом, поскольку я воспринимаю бесчисленные идеи и актом своей воли могу образовать большое их разнообразие и перенести их в свое воображение. Впрочем, нужно признать, что эти создания фантазии совсем не так четки, сильны, живы и устойчивы, как воспринимаемые моими чувствами, которые называются реальными вещами. Из всего этого я заключаю, что есть дух, который во всякий момент вызывает во мне все те чувственные впечатления, которые я воспринимаю. А из разнообразия, порядка и особенностей их я заключаю, что творец их безмерно мудр, могуч и благ. Заметь хорошенько: я не говорю, что я вижу вещи, воспринимая то, что их представляет в уме умопостигаемой субстанции бога. Этого я не понимаю; я говорю только, что вещи, воспринимаемые мною, познаются умом и производятся волей бесконечного духа. И разве все это не ясно и не очевидно в высшей степени? Есть ли в этом что-нибудь больше того, чем то, что некоторое наблюдение над своей собственной душой и над тем, что происходит в ней, не только делает нас способными представлять, но и обязывает нас признавать?

Гилас. Я думаю, что понимаю тебя совершенно ясно; и я признаю, что доказательство существования божества, которое ты даешь, кажется не менее очевидным, чем поразительным. Но согласимся, что бог есть высшая и всеобщая причина всех вещей: разве не может тем не менее существовать третий вид природы кроме духов и идей? Не можем ли мы допустить существования подчиненной и ограниченной причины наших идей? Словом, не может ли, невзирая на все это, существовать материя?

Филонус. Сколько раз я должен твердить одно и то же? Ты соглашаешься, что вещи, непосредственно воспринимаемые чувствами, нигде вне разума не существуют; но нет ничего воспринимаемого чувством, что не воспринималось бы непосредственно; следовательно, нет ничего чувственного, что существовало бы вне разума. Материя поэтому, на которой ты все еще настаиваешь, есть, я предполагаю, нечто умопостигаемое; нечто, что может быть открыто с помощью умозаключений, а не чувства.

Гилас. Ты прав.

Филонус. Покажи мне, пожалуйста, на каком рассуждении основывается твоя вера в материю и что такое эта материя, как ты ее теперь представляешь?

Гилас. Я вижу, что во мне возникает множество идей, причина которых, я знаю, не во мне, и не в них самих, и не в воздействии одного из них на другое; не могут они и сами по себе самостоятельно существовать, являясь бытием совершенно недейтельным, текучим, зависимым. Причина их существования, таким образом, отлична от меня и от них; о ней я не претендую знать больше того, что она является причиной моих идей. И что бы это ни было, я называю это материей.

Филонус. Скажи мне, Гилас, может ли всякий по произволу менять обычное, собственное значение, связанное в каком-нибудь языке с общепринятым словом? Например, допустим, какой-нибудь путешественник стал бы тебе рассказывать, что в некоей стране люди невинно проходят сквозь огонь; а из его объяснений ты нашел бы, что под словом огонь он подразумевает то, что другие называют водой; или если бы он стал утверждать, что существуют деревья, которые гуляют на двух ногах, подразумевая под словом деревья людей. Считал бы ты это разумным?

Гилас. Нет, я считал бы это весьма нелепым. Всеобщий обычай служит мерой правильности языка. А кто говорит неправильно, тот искажает значение речи; и это всегда приводит только к продлению и умножению споров там, где уже нет разницы во мнениях.

Филонус. Но материя, в обычном ходовом значении слова, не обозначает ли некоторую протяженную, плотную, подвижную, недейтельную, немыслящую субстанцию?

Гилас. Обозначает.

Филонус. И разве не доказано с очевидностью, что такая субстанция не может существовать? и даже если бы ее существование было признано, как может то, что недеятельно, быть причиной; или то, что не мыслит, быть причиной мысли? Ты можешь, конечно, если тебе угодно, связать со словом материя значение, противоположное тому, которое всеми принято, и сказать мне, что ты понимаешь под ним непротяженное, мыслящее, деятельное бытие, которое является причиной наших идей. Но разве это не было бы только игрой словами и не означало бы впасть в ту ошибку, какую ты только что осудил с таким основанием? Я отнюдь не нахожу ошибочным твое рассуждение, в котором ты выводил причину из феноменов, но я отрицаю, чтобы причина, выводимая путем рассуждения, могла быть определена как материя в собственном смысле.

Гилас. Конечно, в том, что ты говоришь, есть свой смысл. Но боюсь, ты не вполне понимаешь мою мысль. Ни в коем случае я не хотел бы, чтобы обо мне думали, будто я отрицаю, что бог или бесконечный дух есть верховная причина всех вещей. Я настаиваю только на том, что есть подчиненная верховному деятелю причина, по природе ограниченная и низшая, которая содействует происхождению наших идей, но не через посредство какого-нибудь акта воли или духовной деятельности, а через посредство того рода действия, который принадлежит материи, т.е. движения.

Филонус. Я нахожу, что ты по всякому поводу возвращаешься к своему прежнему отвергнутому мнению о подвижной и, следовательно, протяженной субстанции, существующей вне разума. Как! Неужели ты забыл, что отказался от него, или ты желаешь, чтобы я повторил то, что было сказано на эту тему? Поистине ты поступаешь некорректно, все еще допуская бытие того, что ты не раз признавал не имеющим бытия. Но, не настаивая больше на том, что было так подробно рассмотрено, я спрашиваю: не являются ли все твои идеи совершенно пассивными и инертными, не заключая в себе никакого действия?

Гилас. Да, они таковы.

Филонус. А чувственные качества – что-нибудь иное, чем идеи?

Гилас. Я неоднократно признавал, что нет.

Филонус. Но разве движение – не чувственное качество?

Гилас. Чувственное.

Филонус. Следовательно, оно не есть действие?

Гилас. Согласен с тобой. И действительно, совершенно ясно, что, когда я двигаю пальцем, он остается пассивным; зато моя воля, производящая движение, активна.

Филонус. Теперь я желаю знать прежде всего, можешь ли ты, признав, что движение не есть действие, представить себе какое-нибудь действие вне хотения; а во-вторых, сказать что-нибудь и ничего не представлять – не значит ли сказать нонсенс; и, наконец, рассмотрев посылки, не замечаешь ли ты, что допущение какой-либо действующей или активной причины наших идей, отличной от духа, в высокой степени нелепо и неразумно?

Гилас. В этом пункте я целиком уступаю. Но если материя не может быть причиной, то что мешает ей быть орудием, обслуживающим верховного деятеля в создании наших идей?

Филонус. Орудие, говоришь ты; сделай милость, каковы же форма, пружины, колеса и движения этого орудия?

Гилас. Я отнюдь не претендую на то, чтобы дать такие определения, так как ни субстанция, ни ее качества мне совершенно не известны.

Филонус. Как! Так ты, значит, того мнения, что это орудие составлено из неведомых частей, что его движения неизвестны и форма неведома?

Гилас. Я не думаю, чтобы оно вообще имело какую-либо форму или движение, так как я уже признал, что чувственные качества не могут существовать в невоспринимающей субстанции.

Филонус. Но как можно образовать какое-либо понятие об орудии, лишенном всех чувственных качеств, даже протяжения?

Гилас. Я не претендую на то, чтобы иметь какое-либо понятие о нем.

Филонус. Какое же основание у тебя думать, что это неведомое, это непостижимое нечто существует? Не воображаешь ли ты, что бог не может действовать с таким же успехом и без него; или что ты путем опыта находишь применение подобной вещи, когда образуешь идеи в собственном уме?

Гилас. Ты всячески насмехаешься надо мной по поводу оснований моей веры. Скажи же, пожалуйста, какие основания у тебя не верить в это?

Филонус. Для меня достаточное основание не верить в существование чего-нибудь, если я не вижу основания верить в это. Но если даже не настаивать на основаниях в пользу веры, ты даже не в состоянии показать мне того, во что я должен поверить, раз ты говоришь, что ты не имеешь ни малейшего понятия об этом. В конце концов позволь мне просить тебя рассудить, подобает ли философу или даже просто человеку со здравым смыслом поверить неизвестно во что и неизвестно почему?

Гилас. Погоди, Филонус. Когда я говорю, что материя есть орудие, я вовсе не имею в виду сказать этим, что она ничто. Верно, что я не знаю специального рода этого орудия; но во всяком случае я имею некоторое понятие об орудии вообще, и этим понятием я пользуюсь здесь.

Филонус. Ну а если бы оказалось, что в самом общем понятии орудия, разумеемом в смысле, отличном от причины, заключается нечто, что делает пользование им несовместимым с божественными атрибутами?

Гилас. Докажи мне это, и я уступлю в этом пункте.

Филонус. Что ты разумеешь под общей природой или понятием орудия?

Гилас. То, что общо всем специальным орудиям, составляет общее понятие.

Филонус. Не то ли общо всем орудиям, что они применяются только, чтобы сделать то, что не может быть выполнено чистым актом нашей воли? Так, например, я никогда не пользуюсь орудием для того, чтобы привести в движение свой палец, потому что это совершается хотением. Но я воспользовался бы каким-нибудь орудием, если бы мне нужно было сдвинуть кусок скалы или вырвать с корнем дерево. Держишься ли ты того же мнения? Или ты можешь привести пример, где орудие применяется для получения эффекта, непосредственно зависящего от воли действующего?

Гилас. Признаюсь, не могу.

Филонус. Как же можешь ты тогда предполагать, что всесовершенный дух, от воли которого все вещи находятся в абсолютной и непосредственной зависимости, может нуждаться для своих действий в орудии или, не нуждаясь в нем, пользоваться им? Таким образом, кажется мне, ты должен признать, что употребление безжизненного недейтельного орудия несовместимо с бесконечным совершенством бога, а это значит, по твоему собственному признанию, устранить этот пункт.

Гилас. Мне трудно сообразить, что я мог бы тебе ответить.

Филонус. Но, думается, ты должен быть готов признать истину, если она добросовестно тебе доказана. Мы, будучи существами с ограниченными силами, действительно вынуждены пользоваться орудиями. И пользование орудием показывает, что действующий связан правилами, которые предписываются кем-то другим, и что он не может достигнуть цели иначе как данным путем и при данных условиях. Отсюда, по-видимому, ясно следует, что высшая неограниченная действующая сила не пользуется ни инструментом, ни вообще каким-либо орудием. Как только воля всемогущего духа выражается, тотчас же и выполняется без применения каких-либо средств. Если эти средства применяются более слабыми агентами, то это происходит не из-за какой-то реальной силы, в них будто бы находящейся, и не из-за будто бы необходимо им присущей способности производить какой-нибудь эффект, но просто в согласии с законами природы или условиями, предписываемыми им первопричиной, которая сама выше всякого ограничения или какого бы то ни было предписания.

Гилас. Я не буду дальше настаивать на том, что материя есть орудие. Тем не менее я не хотел бы, чтобы ты понял меня так, будто я теперь отрицаю ее существование; ибо, невзирая на все сказанное, она может еще быть поводом.

Филонус. Под какими только видами не выступает твоя материя? Или сколько раз нужно еще доказывать, что она не существует, прежде чем ты решишься расстаться с ней? Но не будем больше говорить об этом (хотя по всем правилам спора я имею право поставить тебе в вину столь частую перемену значения основного термина), я хотел бы знать, что ты подразумеваешь, утверждая, что материя есть повод, после того как ты отверг, что она есть причина. А когда ты покажешь, в каком смысле ты понимаешь повод, то будь, пожалуйста, так добр вслед за тем показать мне, какое основание приводит тебя к вере в то, что для наших идей существует такой повод?

Гилас. Что касается первого пункта, то под поводом я разумею недейтельное, немыслящее бытие, при наличии которого бог вызывает идеи в нашей душе.

Филонус. А какова же природа этого недейтельного, немыслящего бытия?

Гилас. Я ничего не знаю о его природе.

Филонус. Переходи тогда ко второму пункту и укажи какое-нибудь основание, в силу которого мы должны были бы допустить существование этой недейтельной, немыслящей, неизвестной вещи.

Гилас. Когда мы видим, что идеи возникают в нашей душе некоторым упорядоченным и постоянным образом, то естественно думать, что они имеют некоторые определенные и планомерные поводы, при наличии которых они вызываются.

Филонус. Ты признаешь, следовательно, что один бог – причина наших идей и что он порождает их при наличии этих поводов?

Гилас. Таково мое мнение.

Филонус. Вещи, которые, как ты говоришь, находятся в присутствии бога, несомненно им воспринимаются?

Гилас. Конечно; иначе они не могли бы служить для него поводом к действию.

Филонус. Не буду теперь настаивать на объяснении тобой этой гипотезы или на ответе на все запутанные вопросы и затруднения, заключающиеся в ней; я только спрашиваю, не объясняется ли порядок и планомерность, наблюдаемые в последовательности наших идей или в естественном течении вещей, в достаточной степени мудростью и могуществом бога, и не умаляются ли эти атрибуты предположением, что на него влияет, что направляет или ему напоминает, что и когда он должен сделать, немыслящая субстанция? И, наконец, в случае если бы я согласился со всеми твоими утверждениями, послужило бы это как-нибудь для твоей цели, ибо нелегко представить себе, как внешнее или абсолютное существование немыслящей субстанции, отличной от ее воспринимаемого бытия, может быть выведено из моего согласия, что существуют известные вещи, воспринимаемые божественным умом, которые являются для него поводом вызывать в нас идеи?

Гилас. Я в полном недоумении; не знаю, что и думать; это понятие повода кажется мне теперь совершенно так же беспочвенным, как и остальные.

Филонус. Не замечаешь ли ты, наконец, что во всех этих различных значениях материи ты только предполагал то, чего ты не знаешь, без всякого основания и без всякой нужды?

Гилас. Я откровенно признаюсь, что менее доволен своими понятиями, после того как они подверглись такому тщательному разбору. Но все же, кажется, у меня есть некоторое смутное чувство, что такая вещь, как материя, существует.

Филонус. Ты воспринимаешь бытие материи или непосредственно или опосредствованно. Если непосредственно, то сообщи мне, пожалуйста, каким чувством ты ее воспринимаешь. Если опосредствованно, то расскажи мне, с помощью каких рассуждений она выводится из того, что ты воспринимаешь непосредственно. Этого достаточно, что касается восприятия. Затем, что касается самой материи, я спрашиваю, есть ли она объект, субстрат, причина, орудие или повод? Ты защищал уже каждое из этих положений, меняя свои понятия и заставляя материю выступать то под одним видом, то под другим. И то, что ты предлагал, отвергалось и отбрасывалось тобой самим. Если у тебя есть еще какое-нибудь новое предложение, то я был бы рад выслушать его.

Гилас. Мне кажется, я уже предложил все, что имел сказать по этим вопросам. Я недоумеваю, чего еще можно требовать.

Филонус. И тем не менее ты не расположен расстаться со своим старым предрассудком. Но чтобы помочь тебе легче с ним расстаться, я хотел бы, чтобы ты, кроме того, что было выдвинуто до сих пор, рассмотрел еще: можешь ли ты при предположении, что материя существует, представить себе, как мог бы ты испытывать ее воздействие? Или, полагая, что она не существует, не считаешь ли ты очевидным, что ты мог бы, невзирая на это, иметь те же идеи, что и теперь, и, следовательно, те же основания верить в их существование, как и теперь?

Гилас. Я признаю возможным, что мы могли бы воспринимать все вещи совершенно так же, как мы воспринимаем их теперь, хотя бы в мире не было никакой материи. Не могу я также представить себе, как, если бы материя существовала, она могла бы породить какую-либо идею в нашей душе. И, далее, я признаю, что ты меня совершенно убедил в невозможности того, чтобы такого рода вещь, как материя, существовала в каком-либо из вышеприведенных значений. Но все-таки я не могу удержаться от предположения, что материя в том или ином смысле существует. В каком, я, конечно, не решаюсь определить.

Филонус. Я не ожидаю от тебя, чтобы ты в точности определил природу этого неведомого бытия. Только будь любезен, скажи мне, субстанция ли она, и если субстанция, то можешь ли ты допустить субстанцию без акциденций; или, в случае если ты допускаешь, что она обладает

акциденциями или качествами, я хотел бы, чтобы ты показал мне, каковы эти качества, по крайней мере, что подразумевается под их материальным носителем?

Гилас. Мы уже разобрали эти пункты. О них мне больше нечего сказать. Но чтобы предупредить дальнейшие вопросы, позволь мне сказать тебе, что теперь я не понимаю под материей ни субстанции, ни акциденции, ни мыслящего или протяженного бытия, ни причины, орудия или повода, но нечто совершенно неизвестное, отличное от всего этого.

Филонус. По-видимому, тогда ты включаешь в свое теперешнее понятие материи не что иное, как общую абстрактную идею сущности.

Гилас. Не что иное, с той только разницей, что я добавляю к этой общей идее отрицание всех единичных вещей, качеств или идей, которые я воспринимаю, воображаю или постигаю как-нибудь иначе.

Филонус. Где же, скажи на милость, предполагаешь ты, существует эта неизвестная материя?

Гилас. О Филонус! Теперь ты думаешь, что поймал меня в ловушку; ибо, если я скажу, что она существует в каком-нибудь месте, тогда ты сделаешь вывод, что место или протяжение существует только в уме. Но я не стыжусь признаться в своем неведении. Я не знаю, где она существует; только я уверен, что она существует не в каком-либо месте. Вот мой отрицательный ответ тебе. И другого не жди на вопросы о материи, которые ты поставишь в дальнейшем.

Филонус. Раз ты не хочешь сказать мне, где она существует, то будь любезен сообщить мне, каким образом она, по твоему предположению, существует или что ты понимаешь под ее существованием?

Гилас. Она не мыслит и не действует, не воспринимает и не воспринимается.

Филонус. Но что же есть положительного в твоём абстрагированном понятии о ее существовании?

Гилас. По тщательном наблюдении я не вижу, чтобы у меня было вообще какое-либо положительное понятие или мнение. Я повторяю тебе, я не стыжусь признаться в своем неведении. Я не знаю, что подразумевается под ее существованием или как она существует.

Филонус. Продолжай, милый Гилас, действовать в том же направлении и скажи мне откровенно, можешь ли ты образовать отчетливую идею о сущности вообще, отделив и выключив всякое мыслящее и телесное бытие, все какие бы то ни было отдельные вещи?

Гилас. Погоди, дай мне немного подумать... Признаюсь, Филонус, я не вижу, чтобы я мог это сделать. На первый взгляд мне показалось, что у меня есть некоторое слабое и легкое понятие о чистой сущности в абстракции; но при более пристальном внимании оно совершенно исчезло из поля моего зрения. Чем больше я о нем думаю, тем более я укрепляюсь в своем благоразумном решении давать только отрицательные ответы и не претендовать ни в малейшей степени на какое бы то ни было положительное знание или концепцию материи, ее где, ее как, ее сущности или чего-либо относящегося к ней.

Филонус. Поэтому, когда ты говоришь о существовании материи, у тебя в уме нет никакого понятия?

Гилас. Ровно никакого.

Филонус. Скажи мне, пожалуйста, не обстоит ли дело следующим образом: сперва, исходя из веры в материальную субстанцию, ты готов был принять, что непосредственные объекты существуют вне разума; затем, что они – прообразы; затем – причины; потом – орудия; затем – поводы; наконец – нечто вообще, что по разъяснении оказывается ничем. Таким образом, материя сводится к ничему. Как ты думаешь, Гилас, не есть ли это подлинный итог всех твоих усилий?

Гилас. Как бы там ни было, я все-таки настаиваю на том, что наша неспособность представить себе какую-либо вещь не есть аргумент против ее существования.

Филонус. Я охотно признаю, что, учитывая причину, действие, работу, симптом или другие обстоятельства, можно прийти к разумному выводу о существовании непосредственно не воспринимаемой вещи и что было бы нелепо, если бы кто-либо стал возражать против существования этой вещи, исходя из того, что у него нет прямого и положительного понятия о ней. Но там, где ничего этого нет, где ни разум, ни откровение не наводят нас на веру в существование вещи, где у нас нет даже относительного понятия о ней, где делается абстракция от воспринимающего и от воспринимаемого бытия, от духа и идеи, – наконец, там, где нет ничего больше, кроме самой неадекватной и бледной идеи, там я не стану, пожалуй, заключать о нереальности какого-либо понятия или против существования чего-нибудь, но я должен сделать

вывод, что ты просто ничего не имел в виду, что ты употребляешь слова без всякой цели, без всякого смысла и значения. И я предоставляю тебе самому решить, как следует относиться к пустому словоизлиянию.

Гилас. Сказать тебе откровенно, Филонус, твои аргументы сами по себе кажутся мне неопровержимыми; но они не оказывают на меня такого большого действия, чтобы вызвать то полное убеждение, то внутреннее успокоение, которыми сопровождается строгое доказательство. Я все время чувствую, что снова впадаю в смутное подозрение о существовании какой-то неведомой материи.

Филонус. Но разве ты не замечаешь, Гилас, что две вещи должны сойтись для устранения всякого сомнения и для достижения полного согласия в душе? Поставь видимый объект в самый ясный свет, и все-таки, если налицо какое-нибудь несовершенство в зрении или если глаза не направлены на него, его нельзя будет рассмотреть отчетливо. И как бы хорошо обосновано и безупречно изложено ни было доказательство, все-таки там, где примешивается предвзятость или односторонняя предвзятость в понимании, можно ли ожидать внезапного появления ясного восприятия истины и четкого ее признания? Нет, для этого нужны время и усилия; внимание должно быть возбуждено и поддерживаться частым повторением одного и того же, освещаемого то с одной, то с другой стороны. Я уже говорил об этом и вижу, что должен все еще повторять и подчеркивать, что ты позволяешь себе безответственную свободу, стремясь защищать, ты сам не знаешь что, не знаешь, на каком основании, не знаешь, с какой целью. Можно ли найти что-либо подобное в каком-нибудь искусстве или науке, в каком-нибудь вероучении или профессии людей? Или мы имеем дело с чем-то до такой степени откровенно лишенным основания и неразумным, что ему место только в самом низкопробном вульгарном разговоре? Но, пожалуй, ты все-таки скажешь, что материя может существовать, хотя ты не знаешь в то же время, что подразумевается под материей или под ее существованием. Это, конечно, удивительно, тем более что это произвольно и возникло в твоей собственной голове, ибо прийти к этому у тебя не было разумного основания. Я требую, чтобы ты показал мне такую вещь в природе, для объяснения которой нужно было бы прибегать к материи.

Гилас. Нельзя утверждать реальности вещей, не допуская существования материи. Не является ли это, по-твоему, достаточным основанием, чтобы ревностно отстаивать ее?

Филонус. Действительность вещей? Каких вещей – чувственных или умопостигаемых?

Гилас. Чувственных вещей.

Филонус. Моей перчатки, например?

Гилас. Ее или какой-либо другой вещи, воспринимаемой чувствами.

Филонус. Но остановимся на какой-нибудь отдельной вещи; не достаточно ли явно для меня существование этой перчатки из того, что я вижу, чувствую и ношу ее? Или, если этого не достаточно, то как я могу убедиться в реальности той вещи, которую в настоящее время вижу на этом месте, – путем предположения, что какая-то неведомая вещь, которой я никогда не видел и не могу видеть, существует неведомым образом, в неведомом месте или даже вовсе ни в каком месте? Как может предполагаемая реальность того, что неосознано, быть доказательством того, что какая-либо осязаемая вещь реально существует? Или того, что неведомо, – того, что существует видимая вещь? Или вообще, как предполагаемая реальность чего-либо невоспринимаемого может быть доказательством того, что воспринимаемое существует? Объясни мне только это, и я не буду думать о тебе ничего плохого.

Гилас. В целом я готов признать существование материи в высшей степени невероятным; но прямая и абсолютная невозможность этого мне не ясна.

Филонус. Но если даже мы признаем возможность существования материи, то на этом только основании она будет иметь не больше права на существование, чем золотая гора или кентавр.

Гилас. С этим я согласен. Все же ты не отрицаешь ее возможности; а то, что возможно, насколько тебе известно, может существовать на самом деле.

Филонус. Я отрицаю эту возможность; и, если не ошибаюсь, я с очевидностью доказал на основании твоих собственных признаний, что ее нет. А не заключает ли слово материя в обычном смысле в себе нечто большее, чем протяженная, плотная, оформленная, подвижная субстанция, существующая вне души? и не признавал ли ты уже много раз, что увидел наглядное основание для отрицания возможности существования такой субстанции?

Гилас. Верно; однако это – только одно значение термина материя.

Филонус. Но не есть ли это единственно собственное, точное, принятое значение? и если невозможность существования материи в таком смысле доказана, то нельзя ли считать его с достаточными основаниями невозможным вообще? Как иначе можно было бы доказать невозможность чего-нибудь? И, в самом деле, какое вообще может существовать доказательство – какого бы то ни было рода – для человека, который допускает для себя свободу отступать от обычного значения слов или менять его?

Гилас. Я думаю, философам можно бы позволить выражаться точнее, чем толпе; да они и не всегда ограничивались обычным значением термина.

Филонус. Но только что упомянутый термин является общепринятым в определенном смысле среди самих философов. Не будем, однако, останавливаться на этом, разве тебе не было позволено употреблять слово «материя» в каком угодно смысле? и разве ты не воспользовался этой привилегией в самом полном объеме, часто совершенно изменяя определение, а в других случаях выпуская из него или вставляя в него все, что в данный момент лучше служило твоей цели, вопреки всем известным правилам разума и логики? и разве этот твой изменчивый, некорректный метод не затянул излишне нашей беседы? Разве не была разносторонне исследована материя и не была ли она, с твоего собственного согласия, отвергнута в каждом из ее значений? Можно ли требовать большего для доказательства абсолютной невозможности чего-нибудь, чем доказательство невозможности материи во всяком смысле, в каком ты или кто-либо иной понимает ее?

Гилас. Но я не так безусловно убежден в том, что ты доказал невозможность материи – в последнем, самом темном» абстрактном и неопределенном смысле.

Филонус. Когда считается доказанной невозможность какой-либо вещи?

Гилас. Когда доказано противоречие между идеями, содержащимися в ее определении.

Филонус. Но там, где нет идей, там не может быть доказано и противоречие между идеями.

Гилас. Согласен с тобой.

Филонус. Теперь в том, что ты называешь темным, неопределенным смыслом слова материя, явно, по твоему собственному признанию, не заключалось ровно никакой идеи, никакого смысла, за исключением неведомого смысла, который есть то же, что ничто. Ты не можешь поэтому ожидать, чтобы я доказывал противоречие между идеями там, где идей нет; или невозможность материи, понимаемой в неизвестном смысле, т.е. вовсе без смысла. Мое дело было только показать, что ты ничего не подразумеваешь; и это ты был вынужден признать. Таким образом, по поводу всех твоих разнообразных смыслов тебе было показано, что ты или вовсе ничего не подразумеваешь под ними, или если что-нибудь и подразумеваешь, то нелепость. Если этого недостаточно для доказательства невозможности какой-либо вещи, то я хотел бы, чтобы ты мне сообщил, что нужно еще.

Гилас. Я согласен: ты доказал, что материя невозможна; и я не вижу также, что еще можно сказать в ее защиту. Но, уступая в этом, я в то же время беру под подозрение все свои другие понятия. Поистине ни одно понятие не могло бы казаться более очевидным, чем мне раньше казалось это понятие; и тем не менее теперь оно кажется мне в такой же степени ложным и нелепым, в какой прежде казалось истинным. Но, я думаю, мы достаточно обсуждали этот вопрос сегодня. Остальную часть дня я хотел бы употребить на то, чтобы продумать про себя различные пункты нашей утренней беседы; завтра я был бы рад встретиться с тобой здесь снова и в это же время.

Филонус. Не премину ждать тебя.

Третий разговор

Филонус. Скажи мне, Гилас, каковы плоды вчерашнего размышления? Укрепило ли оно тебя в том уmonoстроении, с каким ты ушел? Или ты за это время увидел основание изменить свое мнение?

Гилас. Поистине мое мнение заключается в том, что все наши мнения одинаково суетны и недостоверны. То, что мы одобряем сегодня, мы осуждаем завтра. Мы суетимся вокруг знания и жертвуем для достижения его своей жизнью, между тем как, увы! мы никогда ничего не знаем. И я не думаю, чтобы мы могли познать что-либо в этой жизни. Наши способности слишком ограничены, и их слишком мало. Природа, очевидно, не предназначала нас для умозрения.

Филонус. Как, ты говоришь, что мы ничего не можем познать, Гилас?

Гилас. Нет ни одной вещи на свете, относительно которой мы могли бы познать ее действительную природу или то, что такое она сама в себе.

Филонус. Ты хочешь мне сказать, что я в действительности не знаю, что такое огонь или вода?

Гилас. Ты можешь, конечно, знать, что огонь горяч, а вода текуча; но это значит знать не больше, чем какие ощущения вызываются в твоей собственной душе, когда огонь и вода соприкасаются с твоими органами чувств. Что же касается их внутреннего устройства, их истинной и действительной природы, то в этом отношении ты находишься в совершенной тьме.

Филонус. Разве я не знаю, что камень, на котором я стою, – реальный камень и что дерево, которое я вижу перед своими глазами, – реальное дерево?

Гилас. Знаешь? Нет, невозможно, чтобы ты или какой-либо живущий человек мог знать это. Все, что ты знаешь, состоит в том, что у тебя в твоем собственном уме есть известная идея или образ. Но что это по сравнению с действительным деревом или камнем? Я говорю тебе, что цвет, форма и твердость, которые ты воспринимаешь, не есть действительная природа этих вещей или хотя бы подобие ее. То же самое можно было бы сказать обо всех других реальных вещах или телесных субстанциях, составляющих мир. Ни одна из них сама по себе не имеет ничего подобного тем чувственным качествам, которые мы воспринимаем. Мы не должны поэтому претендовать на утверждение или познание чего-нибудь касающегося их собственной природы.

Филонус. Но уверяю тебя, Гилас, я могу отличить золото, например, от железа; а как это было бы возможно, если бы я не знал, что такое на самом деле каждое из них?

Гилас. Поверь мне, Филонус, ты можешь различать только между своими собственными идеями. Эта желтизна, этот вес и другие чувственные качества, – думаешь ли ты, что они действительно присущи золоту? Они таковы только по отношению к твоим чувствам и не имеют абсолютного существования в природе. И, претендуя различать реальные вещи по их образам в нашей душе, не поступаешь ли ты так же мудро, как тот, кто заключил бы, что два человека принадлежат к разным видам, потому что их платья не одного цвета.

Филонус. По-видимому, тогда мы вовсе должны отказаться от внешнего вида вещей, он также ложен. Мясо, которое я ем, и платье, которое я ношу, не заключают в себе ничего подобного тому, что я вижу и чувствую.

Гилас. Именно.

Филонус. Но не странно ли, что весь свет так обманывается и настолько глуп, что верит своим чувствам? Кроме того, я не знаю как, но люди едят, пьют, спят, отправляют все жизненные функции так целесообразно и с такими удобствами, как если бы они действительно знали окружающие их вещи.

Гилас. Это верно; но, как ты знаешь, обыденная практика не требует тонкости спекулятивного познания. Поэтому толпа остается при своих заблуждениях и при всем том ухищряется устраивать свои жизненные делишки. Но философы знают вещи лучше.

Филонус. Ты хочешь сказать, они знают, что ничего не знают.

Гилас. Это и есть вершина и завершение человеческого познания.

Филонус. Но серьезно ли ты все это говоришь, Гилас; и серьезно ли ты убежден, что ты ничего реального в мире не знаешь? Предположим, ты собираешься писать, – не потребуешь ли ты, как и всякий другой, перо, чернила и бумагу? и ты не знаешь, чего ты требуешь?

Гилас. Сколько раз я должен повторять тебе, что я не знаю действительной природы какой бы то ни было вещи во Вселенной? Я могу, конечно, при случае пользоваться пером, чернилами и бумагой. Но какова какая-либо из этих вещей в ее собственной истинной природе, об этом решительно заявляю: я не знаю. И то же самое верно по отношению ко всякой другой телесной вещи. Более того, мы не только не знаем истинной и реальной природы вещей, но не знаем даже об их существовании. Нельзя отрицать, что мы воспринимаем известные образы или идеи, но отсюда нельзя заключать, что тела действительно существуют. Еще больше: размышляя об этом, я должен, в согласии с моими заявлениями, добавить, что невозможно, чтобы какая-либо реальная телесная вещь существовала в природе.

Филонус. Ты изумляешь меня. Существовало ли когда-нибудь что-либо более дикое и экстравагантное, чем понятия, которые ты теперь защищаешь; и не очевидно ли, что ты приведен ко всем этим экстравагантностям верой в материальную субстанцию? Она заставляет тебя грезить о неведомой природе всякой вещи. Это она является причиной того, что ты различаешь между действительностью и чувственными явлениями вещей. Это ей ты обязан неведением, что

знает с полным совершенством всякий другой. И это – не все; ты не только не знаешь истинной природы отдельной вещи, но ты не знаешь, существует ли действительно какая-нибудь вещь или существует ли вообще какая-нибудь истинная природа. Поскольку ты приписываешь своим материальным вещам абсолютное или внешнее существование, в чем, по-твоему, состоит их реальность? и так как ты вынужден в конце концов признать, что такое существование означает либо прямое противоречие, либо вообще ничего не обозначает, то из этого следует, что ты обязан отвергнуть свою собственную гипотезу материальной субстанции и решительно отрицать реальное существование какой бы то ни было части Вселенной. И таким образом ты погружаешься в самый глубокий и наиболее достойный сожаления скептицизм, какой когда-либо существовал. Скажи мне, Гилас, не так ли обстоит дело, как я говорю?

Гилас. Я согласен с тобой. Материальная субстанция была не более как гипотеза, и притом гипотеза ложная и неосновательная. Я не буду дальше тратить усилий на ее защиту. Но какую гипотезу ты бы ни предложил или какую систему вещей ты бы ни ввел на ее место, я не сомневаюсь, что они всякому покажутся во всех отношениях ложными: позволь мне только задавать тебе вопросы, т.е. дай мне отплатить тебе твоей же монетой, и я ручаюсь, что это приведет тебя через такие же многочисленные затруднения и противоречия к совершенно такому же состоянию скептицизма, в котором нахожусь в настоящее время я.

Филонус. Уверяю тебя, Гилас, я вовсе не собираюсь строить никакой гипотезы. Я – человек обыкновенного склада, достаточно простой, доверяю своим чувствам и принимаю вещи такими, как я их нахожу. Чтобы быть ясным: мое мнение состоит в том, что реальные вещи – это те самые вещи, которые я вижу, осязаю и воспринимаю своими чувствами. Их я знаю, и так как я нахожу, что они отвечают всем потребностям и целям жизни, то у меня нет основания домогаться каких-либо других неизвестных вещей. Кусок чувственного хлеба, например, подкрепит мой желудок лучше, чем в десять тысяч раз больший кусок нечувственного, непостижимого, нереального хлеба, о котором ты говоришь. Равным образом, по моему мнению, цвета и другие чувственные качества принадлежат объектам. Хоть убей – я не могу перестать думать, что снег – белый, а огонь – горячий. Ты, конечно, подразумевая под снегом и огнем некоторые внешние, невосприимчивые и невоспринимающие субстанции, вправе отрицать, что белизна и теплота – свойства, присущие им. Но я, понимая под этими словами вещи, которые вижу и ощущаю, обязан мыслить, как и все другие люди. И подобно тому как я не являюсь скептиком по отношению к природе вещей, так я – но скептик и в том, что касается их существования. Что вещь может быть реально воспринята моими чувствами и в то же время реально не существовать, это для меня явное противоречие, так как я не могу отделить или абстрагировать, даже мысленно, существование чувственной вещи от того, как она воспринимается. Дерево, камни, огонь, вода, тело, железо и подобные вещи, которые я называю и о которых я говорю, суть вещи, которые я знаю. И я не мог их познать иначе как только через восприятие своими чувствами, а вещи, воспринимаемые чувствами, воспринимаются непосредственно; вещи, непосредственно воспринимаемые, суть идеи, а идеи не могут существовать вне ума; их существование поэтому состоит в том, что они воспринимаются; когда поэтому они на самом деле воспринимаются, не может быть сомнения в их существовании. Прочь же весь этот скептицизм, все эти смехотворные философские сомнения! Что за шутка со стороны философа ставить под вопрос существование чувственных вещей, пока оно ему не доказано из откровения божьего,⁴² или настаивать на том, что нашему знанию в этом пункте недостает интуиции или доказательства!⁴³ Я мог бы с таким же успехом сомневаться в своем собственном бытии, как в бытии тех вещей, которые я на самом деле вижу и чувствую.

Гилас. Не торопись, Филонус; ты говоришь, что не можешь представить себе, как чувственные вещи могли бы существовать вне ума. Не так ли?

Филонус. Да.

Гилас. Допустим, что ты исчез с лица земли, разве ты не можешь представить себе, что вещи, которые могут быть чувственно восприняты, будут все-таки продолжать существовать?

Филонус. Могу, но тогда это должно быть в чем-нибудь другом уме. Когда я отрицаю существование чувственных вещей вне ума, я имею в виду не свой ум, в частности, а все умы. Ясно, что эти вещи имеют существование, внешнее по отношению к моей душе, раз я нахожу их в опыте независимыми от нее. Поэтому есть какая-то другая душа, в которой они существуют в

⁴² Здесь Беркли, очевидно, критикует Декарта.

⁴³ Критика в адрес Локка.

промежутки между моментами моего восприятия их, как равным образом они существовали до моего рождения и будут существовать после моего предполагаемого исчезновения с лица земли. И так как то же самое верно по отношению ко всем другим конечным сотворенным духам, то из этого необходимо следует, что есть вездесущий вечный дух, который познает и объемлет все вещи и который показывает их нашему взору таким образом и сообразно таким правилам, какие он сам установил и какие определяются нами как законы природы.

Гилас. Отвечай мне, Филонус, являются ли все наши идеи совершенно инертными? Или в них заключается некоторая деятельная сила?

Филонус. Они всецело пассивны и инертны.

Гилас. Но ведь бог является деятельной силой, чистым активным бытием?

Филонус. Это я признаю.

Гилас. Никакая идея поэтому не может быть подобной ему и не может воспроизводить природу бога?

Филонус. Не может.

Гилас. Раз, таким образом, у тебя нет идеи об уме бога, то как можешь ты допускать существование у него в уме вещей? Или, если ты можешь постигнуть божественный ум, не имея идеи о нем, то почему же мне не может быть позволено постигнуть существование материи, несмотря на то что у меня нет идеи о ней?

Филонус. Что касается твоего первого вопроса, то я соглашусь, что у меня собственно нет идеи – бога ли или какого-нибудь другого духа, так как, будучи активны, они не могут быть представлены вещами совершенно инертными, какими являются наши идеи. Тем не менее я знаю так же достоверно, что я в качестве духа или мыслящей субстанции существую, как я знаю, что существуют мои идеи. Далее, я знаю, что я подразумеваю под словами я и я сам; и я знаю это непосредственно или интуитивно, хотя я и не воспринимаю этого, как воспринимаю треугольник, цвет или звук. Ум, душа или дух есть нечто неделимое и непротяженное, что мыслит, действует и воспринимает. Я говорю неделимое потому, что непротяженное, и непротяженное потому, что вещи протяженные, имеющие формы, подвижны суть идеи, а то, что воспринимает идеи, что мыслит и хочет, само собой ясно, не есть идея и не похоже на идею. Идеи суть вещи неактивные и воспринимаемые. Духи же являют некоторого рода бытие, совершенно от них отличное. Я не говорю поэтому, что моя душа есть идея или подобна идее. Во всяком случае если употреблять слово идея в широком смысле, можно сказать, что моя душа доставляет мне одну идею, а именно образ или подобие бога, хотя, конечно, в высшей степени неадекватно. Ибо понятие о боге, какое я могу себе составить, получается путем размышления над моей собственной душой, когда я преувеличиваю ее силы и не считаюсь с ее несовершенствами. У меня, таким образом, не пассивная идея, а некоторого рода активный умственный образ божества, возникающий во мне самом. И хотя я воспринимаю его не посредством чувства, тем не менее у меня есть понятие о боге, я познаю его с помощью размышления и рассуждения. О своей собственной душе и о своих собственных идеях я знаю непосредственно; а с их помощью я опосредствованно постигаю возможность существования других духов и идей. Далее, из собственного бытия и из взаимозависимости, которая существует между мной самим и моими идеями, я с помощью акта умозаключения с необходимостью вывожу существование бога и существование всех сотворенных вещей в божественной душе. Все это относится к твоему первому вопросу. Что касается второго, то я полагаю, ты теперь сам можешь ответить на него. Ты не воспринимаешь материю объективно, как воспринимаешь недейтельное бытие или идею, не познаешь ее, как познаешь самого себя при посредстве акта рефлексии; не усваиваешь опосредствованно – по сходству с одним или другим; наконец, не выводешь ее путем умозаключения из того, что ты знаешь непосредственно. Всё это делает вопрос о материи весьма отличным от вопроса о божестве.

Гилас. Ты говоришь, что твоя собственная душа доставляет тебе некоторого рода идею, или образ, бога. Но в то же время ты признаешь, что у тебя нет, собственно говоря, идеи о своей собственной душе. Ты даже утверждаешь, что духи суть некоторого рода бытие, совершенно отличное от идеи. Следовательно, идея не может быть подобна духу. У нас нет поэтому идеи ни о каком духе. Тем не менее ты допускаешь, что существует духовная субстанция, хотя у тебя нет идеи о ней; и в то же время ты отрицаешь, что может быть нечто такое, как материальная субстанция, потому, что у тебя нет понятия или идеи о ней. Правильно ли ты поступаешь? Чтобы быть последовательным, ты должен или допустить существование материи, или отвергнуть существование духа. Что ты скажешь на это?

Филонус. Я скажу прежде всего, что я отрицаю существование материальной субстанции не потому просто, что у меня нет понятия о ней, а потому, что понятие о ней – противоречиво; другими словами, было бы непоследовательно, если бы понятие о ней существовало. Может существовать, насколько мне известно, немало вещей, о которых ни я, ни кто-либо иной не имеет и не может иметь никакой идеи или понятия. Но эти вещи должны быть возможны, т.е. в их определении не должно заключаться никакого противоречия. Во-вторых, я скажу, что, хотя мы верим, что существуют вещи, которых мы не воспринимаем, тем не менее мы не можем поверить, чтобы существовала какая-либо особая вещь, без какого-либо разумного основания для такой веры. У меня нет разумного основания верить в существование материи. У меня нет непосредственной интуиции ее; и не могу я непосредственно, на основании своих ощущений, идей, понятий, действий и страстей, заключать о существовании немыслящей, невоспринимающей, недеятельной субстанции – ни с помощью правильной дедукции, ни с помощью обязательного заключения. Между тем свое собственное бытие, свое собственное душевное существо, душу, ум или мыслящее начало я, очевидно, познаю с помощью рефлексии. Прости, если я повторяю одни и те же вещи в ответ на одни и те же возражения. В самом понятии или определении материальной субстанции заключается очевидная непоследовательность или противоречие. Но того же нельзя сказать о понятии духа. Что идеи существуют в том, что не воспринимает, или порождаются тем, что не действует, – это противоречиво. Но нет никакого противоречия, если мы скажем, что воспринимающая вещь является субъектом идей или деятельная вещь – причиной их. Можно признать, что у нас ней ни непосредственной очевидности, ни доказательного знания о существовании других конечных духов. Но отсюда не следует, что к таким духам относится то же, что относится к материальным субстанциям: если последнее допущение противоречиво, то того же нельзя сказать о первом; если второе не может быть доказано никакими аргументами, то относительно первого существует вероятность; если мы видим симптомы и аффекты, отчетливо указывающие на конечные действующие силы, подобные нам самим, то мы не видим ни признака, ни симптома, которые приводили бы к разумной вере в материю. Наконец, я скажу, что у меня есть понятие о духе, хотя у меня нет, строго говоря, идеи о нем. Я не воспринимаю его как идею или посредством идеи, но знаю его посредством рефлексии.

Гилас. Несмотря на всё, что ты сказал, мне кажется, что, согласно твоей собственной манере мыслить и на основании твоих собственных принципов, следует заключить, что ты сам – только система текущих идей, без какой-либо субстанции, поддерживающей их. Словами нельзя пользоваться без смысла. И так как в духовной субстанции не больше смысла, чем в материальной субстанции, то одна должна быть отвергнута совершенно так же, как и другая.

Филонус. Сколько раз мне повторять, что я знаю или сознаю свое собственное бытие и что я сам – не мои идеи, а нечто иное, некоторое мыслящее, деятельное начало, которое воспринимает, познает, испытывает желание и оперирует над идеями. Я знаю, что я один и тот же, воспринимаю и цвета, и звуки; что цвет не может воспринимать звук и звук – цвет; что я поэтому единое индивидуальное начало, отличное от цвета и звука и на том же основании – от всех других чувственных вещей и инертных идей. Но я не сознаю подобным же образом ни существования, ни сущности материи. Напротив, я знаю, что ничто противоречивое не может существовать, а существование материи включает в себе противоречие. Далее, я знаю, что я подразумеваю, утверждая, что существует духовная субстанция, или носитель идей, т.е. что дух познает и воспринимает идеи. Но я не знаю, что подразумевается, когда говорят, что невоспринимающей субстанции присущи идеи или прообразы идей и она оказывается их носителем. Поэтому в целом нет никакой аналогии между духом и материей.

Гилас. Я признаю себя убежденным в этом пункте. Но всерьез ли ты думаешь, что реальное существование чувственных вещей сливается с их фактически воспринимаемым бытием? Если дело обстоит так, то как объяснить, что все люди различают их? Спроси первого встречного, и он тебе скажет, что быть воспринимаемым – одно, а существовать – другое.

Филонус. Я доволен, Гилас, что ты обращаешься к здравому смыслу всего мира для проверки достоверности моего положения. Спроси садовника, почему он думает, что вон то вишневое дерево существует в саду, и он тебе скажет: потому, что он его видит и осязает, – словом, потому, что он его воспринимает своими чувствами. Спроси его, почему он думает, что здесь нет апельсинового дерева, и он тебе скажет: потому, что он не воспринимает его. Что он воспринимает чувством, то он определяет как реальное бытие и говорит, что оно есть или существует; но о том, что невоспринимаемо, он говорит, что оно не имеет бытия.

Гилас. Да, Филонус, я согласен, что существование чувственной вещи состоит в воспринимаемом бытии, но не в бытии, воспринимаемом в данный момент.

Филонус. А что такое воспринимаемое, если не идея? и может ли идея существовать, не будучи воспринимаемой в данный момент? Ведь в этих пунктах мы давно пришли к соглашению.

Гилас. Но как бы правильно ни было твое мнение, тем не менее ты, конечно, не будешь отрицать, что оно шокирует и противно здравому человеческому смыслу. Спроси кого угодно, имеет ли вон то дерево существование вне его разума; какой ответ, думаешь ты, он даст?

Филонус. Тот же, какой я дал бы сам, а именно что оно существует вне его разума. При этом христианина не может, конечно, смущать, если я скажу, что действительное дерево, существующее вне его разума, истинно познается и охватывается бесконечным разумом бога (т.е. существует в нем). Вероятно, он не мог бы с первого взгляда усмотреть прямого и непосредственного доказательства того, что дело обстоит именно так, поскольку бытие дерева или какой-нибудь другой чувственной вещи предполагает разум, в котором они находятся. Но самого факта он не может отрицать. Спорный пункт между материалистами и мною не в том, имеют ли вещи действительное существование вне ума того или иного лица, а в том, имеют ли они абсолютное существование, отличное от того, что они воспринимаются богом, и внешнее по отношению ко всякому уму. Правда, это утверждали некоторые язычники и философы, но тот, кто придерживается понятий о божестве, согласных со Священным писанием, будет другого мнения.

Гилас. Но, согласно твоим понятиям, какая же разница между реальными вещами и химерами, образованными воображением, или сновидениями, раз они все одинаково находятся в уме?

Филонус. Идеи, образованные воображением, слабы и неотчетливы; кроме того, они находятся в полной зависимости от воли. А идеи, воспринимаемые чувством, т.е. реальные вещи, живы и ясны; и так как они запечатлеваются в нашем уме неким духом, отличным от нас, то они не находятся в подобной зависимости от нашей воли. Поэтому нет никакой опасности смешивать их с первыми; так же мало опасности смешивать их со сновидениями, которые всегда бывают тусклы, беспорядочны и спутанны. И даже если бы случилось, что они живы и естественны, как на самом деле они никогда не бывают, то благодаря их несвязанности и несогласованности с предшествовавшими и последующими событиями нашей жизни их легко было бы отличить от действительности. Словом, каким бы способом ты в своем построении ни отличал вещи от химер, то же самое, очевидно, будет иметь место и в моем. Ибо это должно происходить, как я предполагаю, на основании некоторой воспринимаемой разницы; а я не собираюсь отнимать у тебя что бы то ни было, что ты воспринимаешь.

Гилас. Но все же, Филонус, ты считаешь, что в мире нет ничего, кроме духов и идей. А это, ты неизбежно должен признать, звучит весьма странно.

Филонус. Я согласен, что слово идея, так как в смысле вещи оно обычно не употребляется, звучит несколько непривычно. Для меня основание такого его употребления заключается в том, что этот термин обязательно включает отношение к душе; к тому же он теперь обыкновенно употребляется философами для обозначения непосредственных объектов наших рассуждений. Но как бы странно это положение ни звучало на словах, оно все же не включает в себе ничего особенно странного или поразительного, что касается его смысла, который фактически ограничивается только утверждением, что существуют лишь вещи воспринимающие и вещи воспринимаемые или что всякое немыслящее бытие необходимо, в силу самой природы своего существования, и воспринимается некоторым разумом, если не конечным сотворенным разумом, то во всяком случае бесконечным разумом бога, в котором «мы живем, движемся и существуем». Так ли это странно, как говорить, что чувственные качества не присущи объектам, или что мы не можем быть уверены в существовании вещей, или не знаем ничего об их действительной природе, хотя мы и видим, и ощущаем их, и воспринимаем их всеми нашими чувствами?

Гилас. А не должны ли мы вследствие этого думать, что таких вещей, как физические или телесные причины, не существует и что дух есть непосредственная причина всех феноменов природы? Может ли быть что-нибудь экстравагантнее этого?

Филонус. Да, бесконечно экстравагантнее сказать: вещь инертная воздействует на душу, вещь невоспринимающая является причиной наших восприятий, не считаясь ни с существом вопроса, ни с давно известной аксиомой, что ничто не может дать другому того, чего у него самого нет. Кроме того, то, что тебе — не знаю на каком основании — кажется столь экстравагантным, не больше, чем то, что утверждает Священное писание в сотне мест. В них бог

представляется как единый и непосредственный создатель всех тех эффектов, которые некоторые язычники и философы обыкновенно приписывали природе, материи, судьбе или подобным немыслящим началам. Это до такой степени общеизвестно, что нет надобности подтверждать это цитатами из Священного писания.

Гилас. Ты не замечаешь, Филонус, что, делая бога непосредственным инициатором всех движений в природе, тем самым делаешь его виновником убийств, святотатства, прелюбодеяния и других ужасных грехов.

Филонус. В ответ на это я замечу, во-первых, что вопрос об ответственности не изменяется в зависимости от того, совершает ли данное лицо какое-нибудь действие с помощью орудия или без него. Поэтому, если ты предполагаешь, что бог действует, прибегая к орудию, или поводу, называемому материей, ты точно так же делаешь его виновником греха, как и я, считая его непосредственно совершающим все действия, приписываемые обычно природе. Далее, я говорю, что грех или моральная испорченность состоит не во внешнем физическом действии или движении, но во внутреннем отклонении воли от законов разума и религии. Ведь убийство врага в сражении или приведение в исполнение смертного приговора над преступником, согласно закону, не считаются греховными, хотя внешнее действие здесь то же, что в случае убийства. Если, таким образом, грех состоит не в физическом действии, то делать бога непосредственной причиной всех таких действий не значит делать его творцом греха. Наконец, я никогда не говорил, что бог есть единственный фактор, вызывающий все движения в телах. Верно, что я отрицал, что есть какие-либо другие действующие силы помимо духов; но это вполне согласуется с представлением о том, что разумно мыслящие существа, производя движения, пользуясь ограниченными силами, в конечном счете, разумеется, зависят от бога, но непосредственно руководятся своей собственной волей, а этого достаточно, чтобы считать их ответственными за свои действия.

Гилас. Но отрицание материи, Филонус, или телесной субстанции, – вот в чем вопрос. Ты никогда не убедишь меня в том, что это не противоречит общему здравому смыслу человечества. Если бы наш спор решался большинством голосов, я уверен, что ты уступил бы в этом пункте, не собрав голосов.

Филонус. Я желал бы, чтобы наши мнения были беспристрастно изложены и предложены суждению людей, обладающих ясным здравым смыслом, свободных от предрассудков привитой учености. Я хотел бы выступить в качестве лица, доверяющего своим чувствам, думающего, что он знает вещи, которые он видит и осязает, и не допускающего никакого сомнения в их существовании; а ты со своей стороны честно высказал бы все свои сомнения, свои парадоксы и рассказал бы о своем скептицизме. Я охотно подчиняюсь решению любого незаинтересованного человека. Что, кроме духа, нет субстанции, в которой могли бы существовать идеи, – это для меня очевидно. Что непосредственно воспринимаемые объекты суть идеи, находит согласие со всех сторон. А что чувственные качества суть объекты, непосредственно воспринимаемые, никто не может отрицать. Совершенно очевидно, что не может быть никакого субстрата этих качеств, кроме духа; в нем они существуют не как модификация или свойство, но как вещь, воспринимаемая в том, что ее воспринимает. Я отрицаю поэтому, что существует какой-либо немыслящий субстрат чувственных объектов, и отрицаю в этом смысле существование какой-либо материальной субстанции. Но если под материальной субстанцией подразумевается только чувственное тело, которое можно видеть и ощущать (а нефилософская часть мира, смею думать, ничего больше и не подразумевает), тогда для меня существование материи более достоверно, чем ты или какой-либо другой философ могут на это претендовать. Если есть что-нибудь, что заставляет большинство людей отвергать понятия, которые я поддерживаю, то это проистекает из недоразумения, приписывающего мне отрицание реальности чувственных вещей; но так как в этом повинен ты, а не я, то из этого следует, что восстают против твоих понятий, а не моих. Я утверждаю, что я так же, как в своем собственном существовании, уверен, что существуют тела и телесные субстанции (подразумеваю вещи, которые я воспринимаю чувствами) и что, признавая это, большая часть людей несколько этим не озабочена и не считает себя заинтересованной судьбой тех неведомых природ и философских сущностей, к которым некоторые люди относятся с такой нежностью.

Гилас. Что ты скажешь на следующее? Раз, по-твоему, люди судят о реальности вещей с помощью своих чувств, то как возможны ошибки вроде тех, когда человек считает луну гладкой светящейся поверхностью, около фута в диаметре, или четырехугольную башню, видимую на расстоянии, круглой, или весло, конец которого в воде, сломанным?

Филонус. Он не заблуждается, что касается идей, которые он на самом деле воспринимает, но ошибается в выводах, которые он делает из своих наличных восприятий. Так, в случае с веслом он непосредственно воспринимает зрением его как сломанное, и он прав. Но если он из этого заключает, что, вынув весло из воды, он снова воспримет его сломанным или что оно на его осязание произведет такое впечатление, какое обыкновенно производят сломанные вещи, то в этом он заблуждается. Подобным же образом, если из того, что он воспринимает в одном месте, он заключает, что, когда приблизится к луне или башне, он будет воспринимать те же идеи, то он ошибается. Но его ошибка заключается не в том, что он воспринимает непосредственно и в данный момент (было бы очевидным противоречием предполагать, что он заблуждается в этом отношении), а в неправильном суждении, составляемом им об идеях, которые, по его предположению, связаны с непосредственно воспринимаемыми, или об идеях, которые, как он воображает, исходя из того, что воспринимает в данный момент, будут восприняты при других обстоятельствах. Это – то же самое, что имеет место по отношению к коперниканской системе. Мы здесь не воспринимаем никакого движения Земли, но было бы ошибочно из этого заключать, что мы не воспринимали бы ее движения, если бы находились на столь же большом расстоянии от Земли, на каком мы теперь находимся от других планет.

Гилас. Я понимаю тебя и вынужден признать, что ты говоришь вещи довольно правдоподобные; но позволь мне напомнить тебе об этом. Скажи, пожалуйста, Филонус, не считал ли ты прежде столь же решительно, что материя существует, как теперь ты считаешь, что она не существует?

Филонус. Считал. Но в характере решительности есть разница. Прежде она основывалась без всякой проверки на предрассудке; теперь же, после исследования, – на очевидности.

Гилас. В конце концов у нас спор, по-видимому, скорее о словах, чем о вещах. Мы согласны относительно вещи и расходимся в ее названии. Что идеи вызываются у нас извне, очевидно; и не менее очевидно, что должны быть – я не хочу сказать архетипы, а – силы вне души, соответствующие этим идеям. А так как эти силы не могут поддерживаться сами собой, то необходимо допустить существование некоторого субъекта их, который я называю материей, а ты – духом. В этом вся разница.

Филонус. Скажи, Гилас, является ли это могущественное бытие, или субъект сил, протяженным?

Гилас. Оно не имеет протяжения; но оно обладает силой вызвать в тебе идею протяжения.

Филонус. Само оно поэтому непротяженно?

Гилас. Это я признаю.

Филонус. Не является ли оно также деятельным?

Гилас. Без сомнения; иначе как мы могли бы ему приписывать силу?

Филонус. Теперь позволь мне задать тебе два вопроса: во-первых, соответствует ли это обыкновению философов или кого-либо другого – давать название материи непротяженному деятельному бытию? И, во-вторых, не является ли смешной нелепостью употреблять названия вопреки общепринятым в языке?

Гилас. Прекрасно, пусть, если тебе угодно, это называется не материей, а каким-нибудь третьим качеством, отличным от материи и духа. Но на каком основании ты называешь это духом? Не предполагает ли понятие духа, что последний мыслит – точно так же, как и то, что он деятелен и непротяжен?

Филонус. Мое основание состоит в следующем: я хотел бы вложить определенное понятие в то, о чем я говорю; но у меня нет понятия действия, отдельного от акта воли, а акт воли я не могу себе представить коренящимся где-либо в ином месте, кроме духа; поэтому, когда я говорю о деятельном бытии, я обязан подразумевать дух. К тому же что может быть яснее того, что вещь, которая не имеет идей в себе самой, не может сообщить их мне; если же у нее есть идеи, то она несомненно должна быть духом. Постараюсь, чтобы ты понял этот пункт яснее, если это возможно; я утверждаю, как и ты, раз мы испытываем воздействие извне, мы должны допустить силы извне – в бытии, отличном от нашего. В этих пределах мы сходимся. Но затем мы расходимся – относительно рода этого могучего бытия. Я считаю его духом, ты – материей или – я не знаю каким (я мог бы также добавить, ты не знаешь, каким) – третьим качеством. Итак, я доказываю, что это бытие есть дух. На основании видимых результатов я заключаю, что существуют действия. Раз есть действия, то должен быть и акт воли; а раз существует акт воли, то есть и воля. Далее, вещи, которые я воспринимаю, должны иметь существование – они сами или их прообразы – вне моей души; но так как они суть идеи, то ни они сами, ни их прообразы не

могут существовать иначе как в уме; следовательно, существует и ум. Но воля и ум составляют в теснейшем смысле души или дух. Таким образом, могучая причина моих идей в строгом значении слова есть дух.

Гилас. И теперь, я ручаюсь, ты думаешь, что сделал этот пункт совершенно ясным, едва ли подозревая, что твой вывод ведет прямо к противоречию. Не было ли бы нелепостью предполагать у бога какое-либо несовершенство?

Филонус. Без сомнения.

Гилас. А испытывать страдание – несовершенство?

Филонус. Несовершенство.

Гилас. Не испытываем ли мы иногда страдание и горе из-за некоего другого бытия?

Филонус. Испытываем.

Гилас. А не говорил ли ты, что это бытие есть дух, и не есть ли этот дух бог?

Филонус. Согласен.

Гилас. Но ты утверждал, что все идеи, которые мы воспринимаем извне, исходят от духа, который воздействует на нас. Следовательно, идеи страдания и горя находятся в боге – другими словами, бог испытывает страдание; а это значит сказать, что в божественной природе есть несовершенство, что, как ты признаешь, нелепо. Таким образом, ты попал в явное противоречие.

Филонус. Что бог знает и понимает все и что он знает, между прочим, что такое страдание и даже любое болезненное ощущение, а также что значит для его созданий испытывать страдание, об этом не может быть вопроса. Но чтобы бог, хотя он знает и иногда причиняет нам болезненные ощущения, сам мог испытывать страдание, это я решительно отрицаю. Мы, будучи ограниченными и зависимыми духами, подвержены чувственным впечатлениям, воздействиям со стороны внешнего агента, которые, будучи произведены вопреки нашей воле, оказываются иногда болезненными и тяжелыми. Но бог, на которого не может воздействовать никакое внешнее бытие, который ничего не воспринимает чувствами, как это делаем мы, чья воля абсолютна и независима, будучи причиной всех вещей, не доступен никаким помехам, никакому сопротивлению и, очевидно, не может страдать и испытывать воздействия какого-либо неприятного ощущения или какого-либо ощущения вообще. Мы прикованы к телу, т.е. наши восприятия связаны с телесными движениями. По закону нашей природы на нас оказывает воздействие всякое изменение в нервных частях нашего чувственного тела, и это чувственное тело при правильном понимании есть только комплекс таких качеств или идей, которые не имеют существования, отдельного от восприятия их умом, так что связь ощущений с телесными движениями означает только соответствие, согласно порядку природы, между двумя рядами идей или вещей, непосредственно воспринимаемых. Но бог есть чистый дух, свободный от всякого такого соответствия или от естественных связей. Никакие телесные движения не сопровождаются ощущениями страдания или удовлетворения в его душе. Знать все познаваемое, – конечно, совершенство; но теперь или страдать, или ощущать что-нибудь чувственно – несовершенство. Первое, говорю я, свойственно богу, второе – нет. Бог знает, что такое идеи, или имеет их; но идеи не сообщаются ему чувством, как наши. Так как ты не различаешь там, где различие столь очевидно, то ты заставляешь свою фантазию видеть нелепость там, где ее нет.

Гилас. Но ты все это время не принимал во внимание того, что количество материи, как это наглядно доказано, пропорционально силе тяжести тел. Л что может противостоять наглядному доказательству?

Филонус. Позволь мне посмотреть, как ты доказываешь это.

Гилас. Я устанавливаю в качестве принципа, что моменты или количества движения в телах находятся в прямом отношении к произведению из скорости и количества содержащейся в них материи. Отсюда следует, что там, где скорости равны, моменты относятся прямо, как количества материи в каждом теле. Но опытным путем найдено, что все тела (оставляя в стороне небольшие различия, возникающие вследствие сопротивления воздуха) падают с одинаковой скоростью; таким образом, движение падающих тел и, следовательно, их тяжесть, являющаяся причиной или принципом этого движения, пропорциональна количеству материи, что и требовалось доказать.

Филонус. Ты устанавливаешь в качестве самоочевидного принципа, что количество движения в теле пропорционально произведению из скорости и материи; и это применяется для доказательства положения, из которого выводится существование материи. Скажи, пожалуйста, не является ли такое доказательство порочным кругом?

Гилас. В посылке я разумею только то, что движение пропорционально произведению из скорости, протяжения и плотности.

Филонус. Допустим, что это верно, но из этого все-таки не следует, что тяжесть пропорциональна материи в твоём философском смысле слова; разве только ты примешь, что неведомый субстрат – или как бы ты еще ни называл его – пропорционален названным качествам; но это предположение явно содержит *petitio principii*. Что существуют величина и плотность или сопротивление, воспринимаемые чувствами, я охотно признаю; как равным образом не буду спорить против того, что тяжесть может быть пропорциональна этим качествам. Но что либо эти качества, как они воспринимаются нами, либо силы, порождающие их, существуют в материальном субстрате, это я отрицаю, а ты утверждаешь, однако, несмотря на твое наглядное доказательство, еще не доказал.

Гилас. Не буду дольше настаивать на этом пункте. Но не думаешь ли ты убедить меня в том, что натурфилософы до сих пор только грезил? Скажи, пожалуйста, что станется со всеми их гипотезами и объяснениями феноменов, которые предполагают существование материи?

Филонус. Что ты разумеешь, Гилас, под феноменами?

Гилас. Я разумею явления, воспринимаемые мной с помощью чувств.

Филонус. А разве явления, воспринимаемые чувствами, не те же идеи?

Гилас. Сто раз я говорил об этом.

Филонус. Таким образом, объяснить феномены – значит показать, как происходит, что мы получаем идеи способом и порядком, которыми они запечатлеваются в наших чувствах. Не так ли?

Гилас. Так.

Филонус. Теперь, если ты можешь доказать, что какой-нибудь философ объяснил возникновение хотя бы одной идеи в нашей душе с помощью материи, я успокоюсь навсегда и буду считать уничтоженным все, что было сказано против этого; но если не можешь, то напрасно ты ссылаешься на объяснение феноменов. Легко понять, что бытие, наделенное знанием и волей, может порождать или вызывать идеи. Но что бытие, которое совершенно лишено этих способностей, в состоянии создавать идеи или вообще каким-либо образом воздействовать на интеллект, этого я никогда не пойму. Я утверждаю, что если бы даже у нас было какое-нибудь положительное понятие материи, если бы мы знали ее свойства и могли понять ее существование, то это все же было бы постольку же далеко от объяснения вещей, поскольку она сама – наименее объяснимая вещь в мире. И все же, невзирая на это, отсюда не следует, что философы ничего не сделали, так как благодаря наблюдениям и рассуждениям о связи идей они раскрывают законы и методы природы, что составляет полезную и интересную часть знания.

Гилас. Можно ли, наконец, допустить, что бог вводил в заблуждение весь человеческий род? Представляешь ли ты, что он сообщил бы всему миру веру в бытие материи, если бы ничего подобного не было?

Филонус. Я надеюсь, что ты не станешь утверждать, что всякое повально распространенное мнение, истекающее из предрассудка, страсти или недомыслия, может быть приписано богу как творцу его. Источником какого бы мнения мы его ни сделали, оно должно образоваться или вследствие того, что он раскрыл его нам в сверхъестественном откровении, или вследствие того, что оно столь очевидно для наших естественных способностей, которые созданы и дарованы нам богом, что нам невозможно не согласиться с этим мнением. Но где же откровение? Или, где очевидность, которая делает необходимой веру в материю? Больше того, откуда явствует, что все человечество мыслит материю существующей, понимая ее как нечто отличное от того, что мы воспринимаем нашими чувствами, или, вернее, человечество, за исключением немногих философов, которые не знают, чего они собственно хотят? Твой вопрос предполагает, что эти пункты ясны; если бы ты объяснил их, я счел бы себя обязанным дать тебе другой ответ. Тем временем довольствуйся тем, что я говорю; я не допускаю, чтобы бог каким бы то ни было образом вводил человеческий род в заблуждение.

Гилас. Но новизна, Филонус, новизна! Вот где опасность. Новые понятия всегда вызывают недовольство; они нарушают спокойствие человеческих душ, и никто не знает, куда они ведут.

Филонус. Я никак не могу взять в толк, почему понятие, не имеющее основания ни в чувстве, ни в разуме, ни в божественном авторитете, следует считать подрывающим веру в такие мнения, которые основаны на всех них или на одном из них. Я охотно соглашаюсь, что новшества в правлении и в религии опасны и им должно противодействовать. Но есть ли подобные же основания к тому, чтобы отбивать охоту к ним в философии? Познание чего-

нибудь, что прежде было неизвестно, есть новшество в знании; хороши были бы успехи в искусствах и науках, если бы все такие нововведения были запрещены. Но не мое дело – защищать новшества и парадоксы. Что качества, которые мы воспринимаем, не присущи объектам; что мы не должны доверять нашим чувствам; что мы ничего не знаем о действительной природе вещей и никогда не можем быть уверены даже в их существовании; что действительные цвета и звуки суть только некоторые непознаваемые формы и движения; что тела имеют лишь абсолютное протяжение без какой бы то ни было частной величины или формы; что вещь тупая, немыслящая и неактивная воздействует на дух; что мельчайшая частица тела содержит бесчисленные протяженные части, – таковы те новшества, таковы те странные понятия, которые отталкивают подлинное, неизвращенное суждение всего человеческого рода и которые, будучи раз допущены, вовлекают ум в бесконечные сомнения и затруднения. Как раз против этих и им подобных новшеств я стараюсь реабилитировать здравый смысл. Правда, поступая так, я могу быть вынужден пользоваться некоторыми обходными и не свойственными обычной речи путями. Но если мои понятия однажды и до конца усвоены, то только одно в них действительно может быть признано исключительным, а именно то, что абсолютно невозможно, и было бы явным противоречием допустить, что существует какое-либо немыслящее бытие, будучи недоступно восприятию умом. Но если это понятие оказывается исключительным, то позор, что это так – в наше время и в христианской стране.

Гилас. Что касается затруднений, которые могут возникнуть в связи с другими мнениями, то они лежат за пределами нашей дискуссии. Твое дело – защищать свое собственное мнение. Может ли быть что-нибудь яснее того, что ты отстаиваешь превращение всех вещей в идеи? Ты, говорю я, который не стыдишься вменить мне в вину скептицизм. Это так ясно, что этого нельзя отрицать.

Филонус. Ты не понимаешь меня. Я не за превращение вещей в идеи, а скорее – идей в вещи; те непосредственные объекты восприятия, которые, по-твоему, являются только отображениями вещей, я считаю самими реальными вещами.

Гилас. Вещами! Ты можешь претендовать на что тебе угодно, но несомненно, что ты не оставляешь нам ничего, кроме пустых форм вещей, лишь внешнюю сторону, которая воздействует на чувства.

Филонус. То, что ты называешь пустыми формами и внешней стороной вещей, кажется мне самими вещами. Они отнюдь не пусты и не несовершенны, если не соглашаться с твоим предположением, что материя составляет существенную часть всех телесных вещей. Мы оба, таким образом, сходимся на том, что воспринимаем только чувственные формы: но мы различаемся тем, что ты хочешь, чтобы они были пустыми отображениями, а я – чтобы они были реальными вещами. Словом, ты не доверяешь своим чувствам, а я доверяю.

Гилас. Ты говоришь, что веришь своим чувствам и, по-видимому, одобряешь себя за то, что в этом сходишься с толпой. По-твоему, следовательно, истинная природа вещи раскрывается посредством чувств. Но если так, откуда получается это разногласие? Разве одна и та же форма и другие чувственные качества не воспринимаются всеми способами? и зачем нам пользоваться микроскопом для того, чтобы лучше раскрыть истинную природу тела, если она раскрывается невооруженному глазу?

Филонус. Строго говоря, Гилас, мы видим не тот самый объект, который мы осязаем; и не один и тот же объект воспринимается через микроскоп и невооруженным глазом. Но если бы всякое отклонение считалось достаточным для образования нового вида или индивидуума, то бесконечное количество названий или их спутанность сделали бы самый язык непригодным для пользования. Поэтому, чтобы избежать этого, как и других неудобств, понятных при некотором размышлении, люди комбинируют несколько идей, которые получаются либо с помощью разных чувств, либо с помощью одного чувства в разное время или в разной обстановке и относительно которых замечено, что они имеют некоторую природную связь в смысле существования или в смысле последовательности; все это люди подводят под одно название и рассматривают как одну вещь. Из этого вытекает, что, когда я исследую, пользуясь помощью других чувств, вещь, которую я видел, я это делаю не для того, чтобы понять лучше тот же объект, который я воспринимал зрением, ибо объект одного чувства не воспринимается другими чувствами. И когда я смотрю в микроскоп, это не значит, что я могу воспринять яснее то, что я уже воспринимал невооруженным глазом, ибо объект, воспринимаемый через стекло, совершенно отличен от прежнего. В обоих случаях моя цель состоит только в том, чтобы узнать, какие идеи связаны друг с другом; а чем больше человек знает о связи между идеями, тем больше о нем

говорят, что он знает природу вещей. Что же такого, если наши идеи переменчивы? Какое значение имеет то, что наши чувства не при всех обстоятельствах испытывают воздействие одних и тех же явлений? Отсюда не следует, что им нельзя доверять или что они не соответствуют ни самим себе, ни чему-либо другому, за исключением разве твоего предвзятого понятия о какой-то (не знаю, какой) единой, неизменной, невоспринимаемой, реальной субстанции, обозначаемой то одним, то другим именем; этот предрассудок проистекает, по-видимому, из неправильного употребления обыденного языка людьми, которые говорят о различных идеях, соединяя их в уме в одну вещь. Вот это-то и заставляет подозревать, что некоторые ошибочные мнения философов проистекают из одного и того же первоначального источника: философы строят свои схемы не столько на основании понятий, сколько на базе слов, которые были образованы массой единственно для удобства и быстроты в повседневных житейских делах, без всякого отношения к умозрению.

Гилас. Думается мне, я схватываю то, что ты имеешь в виду.

Филонус. Твое мнение состоит в том, что идеи, которые мы воспринимаем чувствами, не суть действительные вещи, а их образы или копии. Наше познание поэтому действительно лишь постольку, поскольку наши идеи верно воспроизводят эти оригиналы. Но так как эти предполагаемые оригиналы сами по себе непознаваемы, то невозможно знать, насколько наши идеи сходны с ними и сходны ли они с ними вообще. Мы не можем, следовательно, быть уверены, что у нас есть какое-нибудь действительное познание. Далее, так как наши идеи постоянно изменяются, в то время как предполагаемые действительные вещи не подвержены никакому изменению, то из этого необходимо следует, что они вовсе не могут быть верными копиями их; или если они являются таковыми, а другие – нет, то первые невозможно отличить от последних. И это еще глубже погружает нас в неизвестность. С другой стороны, вникая в этот вопрос, мы не можем понять, как идея или что-либо подобное идее может иметь абсолютное существование вне ума; и, следовательно, по-твоему, как может существовать какая-либо реальная вещь в природе. Результатом всего этого является то, что мы впадаем в самый безнадежный и отъявленный скептицизм. Теперь позволь мне спросить тебя, во-первых: твое отнесение идей к некоторым абсолютно существующим невосприимчивым субстанциям как их оригиналам не является ли источником всего этого скептицизма? Во-вторых: осведомлен ли ты с помощью чувства или разума в существовании этих непознаваемых оригиналов? и если нет, то не является ли нелепостью допускать их существование? В-третьих: находишь ли ты, исследовав этот вопрос, что существует что-либо отчетливо представляемое или подразумеваемое под абсолютным или внешним существованием невоспринимающих субстанций? Наконец, после того как рассмотрены предпосылки, не самый ли мудрый путь – следовать природе, доверять своим чувствам и, оставляя в стороне все заботы о непознаваемой природе или субстанциях, признать вместе с массой действительными те вещи, которые воспринимаются чувствами?

Гилас. В настоящий момент у меня нет охоты брать на себя роль отвечающего. Я предпочел бы посмотреть, как ты преодолеешь следующее. Скажи, объекты, чувственно воспринимаемые одним, не воспринимаются ли подобным же образом другими присутствующими? Если бы здесь было на сто человек больше, разве все они не видели бы сад, деревья и цветы, как вижу их я? Но они не испытали бы такого же воздействия со стороны идей, которые я образую своим воображением. Не создается ли этим разница между первым видом объектов и вторым?

Филонус. Конечно, создается. И я никогда не отрицал разницу между объектами чувства и объектами воображения. Но какой вывод ты сделаешь из этого? Не можешь же ты утверждать, что чувственные объекты существуют невоспринятыми, потому что они воспринимаются многими.

Гилас. Согласен: я ничего не могу поделать с этим возражением; но оно навело меня на другое. Не думаешь ли ты, что с помощью наших чувств мы воспринимаем только идеи, существующие в нашем уме?

Филонус. Думаю.

Гилас. Но идея, которая находится в моем уме, не может быть в таком же виде в твоем или в каком-либо ином уме. Не вытекает ли поэтому из твоих предпосылок, что двое не могут видеть ту же самую вещь? и не является ли это в высшей степени абсурдным?

Филонус. Если термин «то же самое» брать в обыденном значении, то, конечно (и это вовсе не противоречит устанавливаемым мной принципам), разные лица могут воспринимать одну и ту же вещь, т.е. одна и та же вещь или идея существует в различных умах. Употребление слов произвольно; все привыкли термин «то же самое» применять там, где не воспринимается ни

отличие, ни разнообразие; и я отнюдь не претендую на то, чтобы менять их восприятия. Следовательно, как прежде говорилось, что разные люди видят одно и то же, так и впредь при сходных обстоятельствах можно пользоваться тем же оборотом речи, что не составит уклонения ни от правил языка, ни от истины вещей. Но если термин «то же самое» употреблять, как его употребляют философы, имея в виду абстрактное понятие тождества, тогда, согласно различным философским определениям этого понятия (ибо до сих пор не достигнуто согласие относительно того, в чем состоит это философское тождество), восприятие одной и той же вещи для разных лиц оказывается то возможным, то невозможным. Но найдут ли философы подходящим называть вещь той же самой или нет, это, по-моему, не имеет большого значения. Представим себе вместе несколько человек, одаренных одинаковыми способностями и, следовательно, испытывающих однородное воздействие со стороны своих чувств, которые, однако, никогда не знали употребления языка; без сомнения, их восприятия будут сходны. Научившись пользоваться речью, одни, имея в виду однообразие воспринимаемого, могут называть его одним и тем же; другие, в особенности вследствие несходства лиц воспринимающих, могут предпочесть говорить о различном. Но кто же не видит, что весь этот спор ведется из-за слова, а именно можно ли к тому, что воспринимается разными лицами, прилагать тем не менее термин «то же самое». Представим себе дом, стены или внешний каркас которого остаются неизменными, тогда как все комнаты сломаны и на их месте построены новые; и вот ты сказал бы, что это тот же самый, а я – что это не тот же самый дом; разве мы не были бы тем не менее совершенно согласны в наших мыслях об этом доме, рассматриваемом сам в себе? и не состояла бы вся разница в одном звуке? Если бы ты сказал, что наши понятия различны, так как ты к своей идее дома прибавил простую абстрактную идею тождества, тогда как я этого не сделал, то я ответил бы тебе, что не знаю, что ты подразумеваешь под абстрактной идеей тождества, и что хотел бы, чтобы ты заглянул в свои собственные мысли и удостоверился, что понимаешь самого себя. Почему ты так молчалив, Гилас? Ты все еще не веришь, что люди могут спорить о тождествен различии, при отсутствии какой бы то ни было действительной разницы в их мыслях и мнениях, если не говорить о словах? Прими во внимание еще и то обстоятельство, что, будем ли мы считать материю существующей или нет, для настоящего случая это совершенно безразлично. Ибо материалисты сами признают, что то, что мы непосредственно воспринимаем нашими чувствами, – наши собственные идеи. Поэтому твое возражение, заключающееся в том, что два человека не видят того же самого, относится одинаково и к материалистам, и ко мне.

Гилас. Да, Филонус, но они допускают внешний архетип; так как свои различные идеи они относят к нему, то поистине можно говорить, что они воспринимают одну и ту же вещь.

Филонус. Точно так же (не говоря о том, что ты отбросил эти архетипы) ты можешь допустить внешний архетип и при моих предпосылках – внешний, я подразумеваю, по отношению к твоему собственному уму; хотя, конечно, нужно предполагать, что он существует в том уме, который объемлет все вещи; но тогда это служит всем целям тождества точно так же, как если бы этот прообраз существовал вне ума. Я уверен, ты сам не скажешь, что это менее постижимо.

Гилас. Ты в самом деле ясно показал мне, что, существуют ли причины для затруднений в этом пункте или нет, это относится одинаково к обоим мнениям.

Филонус. Но то, что одинаково направлено против двух противоположных мнений, не может быть доказательством ни против одного, ни против другого.

Гилас. Я согласен с этим. Но в конце концов, Филонус, когда я размышляю о сути всего того, что ты выдвигаешь против скептицизма, то это ограничивается только следующим: мы уверены, что мы действительно видим, слышим, осязаем, – словом, что мы испытываем чувственные впечатления.

Филонус. А какое нам дело до всего другого? Я вижу эту вишню, я осязаю ее, я пробую ее; и я убежден, что ничто нельзя ни видеть, ни чувствовать, ни пробовать; следовательно, она реальна. Устрани ощущение мягкости, влажности, красноты, терпкости, и ты уничтожишь вишню. Так как она не есть бытие, отличное от ощущений, то вишня, я утверждаю, есть не что иное, как соединение чувственных впечатлений или идей, воспринимаемых разными чувствами; эти идеи объединяются в одну вещь (или имеют одно данное им имя) умом, ибо каждое из них наблюдается в сопровождении другого. Так, когда не́бо испытывает данный особый вкус, зрение воспринимает красный цвет, осязание – округлость, мягкость и т.д. Отсюда следует, что, когда я вижу, осязаю, испытываю вкус различного рода способами, я убежден, что вишня существует или является реальной; ее реальность, по моему мнению, не есть нечто отвлеченное от этих

ощущений. Но если под словом «вишня» ты подразумеваешь непознаваемую природу, отличную от ее воспринимаемого бытия, тогда, конечно, я признаю, что ни ты, ни я, ни кто-либо иной не может быть уверен, что она существует.

Гилас. Но что скажешь ты, Филонус, если я приведу те же самые основания против существования чувственных вещей в разуме, которые ты выставляешь против их существования в материальном субстрате?

Филонус. Когда я узнаю твои основания, ты услышишь, что я могу сказать против них.

Гилас. Душа протяженна или непротяженна?

Филонус. Непротяженна, без сомнения.

Гилас. Ты говоришь, что вещи, которые мы воспринимаем, находятся в твоём разуме?

Филонус. Да.

Гилас. Далее, не слышал ли я, как ты говорил о чувственных впечатлениях?

Филонус. Верю, что слышал.

Гилас. Объясни в таком случае, Филонус, как возможно, чтобы у тебя в душе нашлось место, где могли бы существовать все эти деревья и дома. Могут ли протяженные вещи содержаться в том, что непротяженно? Или можем ли мы вообразить, чтобы впечатления производились на какую-либо вещь, лишенную плотности? Ты не можешь сказать, что объекты находятся у тебя в душе, как книги у тебя в кабинете, или что вещи отпечатываются на ней, как рисунок печати на воске. В каком смысле поэтому мы должны понимать эти выражения? Объясни мне :то, если можешь, и тогда я буду в состоянии ответить на все те вопросы, которые ты прежде всего задавал мне о моем субстрате.

Филонус. Видишь ли, Гилас, когда я говорю об объектах, существующих в разуме или запечатленных в чувствах, я не хотел бы, чтобы меня понимали в грубом, буквальном смысле, как когда говорят, что тела существуют в каком-нибудь месте или что печать оставляет отпечаток на воске. Я разумею только то, что ум объемлет или воспринимает их и что разум испытывает воздействие извне или от некоторого бытия, отличного от него самого. Таково мое объяснение твоего затруднения, и я хотел бы знать, как оно может послужить к тому, чтобы сделать понятным твое положение о невоспринимающем материальном субстрате.

Гилас. Ну если это все, признаюсь, я не вижу, какую пользу можно было бы извлечь отсюда. Но не повинен ли ты здесь в некотором злоупотреблении языком?

Филонус. Нисколько. Это лишь то, что узаконивается общей привычкой, которая, как ты знаешь, управляет языком, ибо нет ничего для философов более обычного, чем говорить о непосредственных объектах ума как о вещах, существующих в разуме. И в этом нет ничего, что не находило бы аналогии в языке, ибо большая часть умственных операций обозначается словами, заимствованными от чувственных вещей, как это явствует из терминов comprehend (понимать), reflect (размышлять), discourse (рассуждать) и т.п., которые в применении к уму нельзя понимать в их грубом первоначальном смысле.

Гилас. Признаюсь, ты меня убедил в этом пункте. Но остается еще одно большое затруднение, которое я не знаю, как ты преодолеешь. В самом деле, оно так важно, что, если бы ты разрешил все остальные, но был бы не в состоянии найти решение для этого, ты не мог бы надеяться сделать меня прозелитом твоих принципов.

Филонус. Позволь мне узнать это чрезвычайное затруднение.

Гилас. Сказание Священного писания о творении кажется мне совершенно несовместимым с твоими понятиями. Моисей говорит нам о творении... чего? Идей? Конечно, нет, но о творении вещей, плотных телесных субстанций. Согласуй с этим твои принципы, и я, может быть, соглашусь с тобой.

Филонус. Моисей упоминает Солнце, Луну и звезды, землю и море, растения и животных. Я не сомневаюсь, что все это действительно существует и было изначально сотворено богом. Если ты разумеешь под идеями фикции и фантазии ума, то это – не идеи. Если же под идеями ты разумеешь непосредственные объекты ума или чувственные вещи, которые не могут существовать невоспринятыми или вне ума, то такие вещи являются идеями. Но назовешь ты или не назовешь их идеями – это имеет мало значения. Разница – только в названии. И будет ли это название удержано или отвергнуто, смысл, истина и реальность вещей останутся непоколебимыми. На обычном языке объекты наших чувств именуются не идеями, а вещами. Называй их всегда так, подразумевая, что ты не приписываешь им абсолютного внешнего существования, – я не стану спорить с тобой из-за слова. Таким образом, я признаю, что творение было творением вещей, реальных вещей. И это меньше всего несогласуемо с моими принципами, как это

очевидно из того, что я только что сказал, и было бы тебе очевидно и без этого, если бы ты не забывал того, о чем так часто говорилось раньше. А что касается плотных, телесных субстанций, я желал бы, чтобы ты мне показал, где Моисей упоминает о них; и если бы они были упомянуты им или каким-либо другим вдохновенным автором, все же на твоей обязанности лежало бы показать, что эти слова употребляются не в обычном значении, применительно к вещам, принадлежащим нашим чувствам, а в философском значении – применительно к материи как неизвестной сущности с абсолютным существованием. Как ты докажешь эти положения, тогда (но не раньше) ты можешь вовлекать авторитет Моисея в наш спор.

Гилас. Излишне спорить о столь ясном положении. Я довольствуюсь тем, что отсылаю тебя к твоей собственной совести. Разве ты не видишь, что между Моисеевым сказанием о творении и твоими понятиями есть некоторое особенное противоречие?

Филонус. Если любой смысл, который может быть вложен в первую главу книги Бытия, можно считать согласным с моими принципами, то она не состоит с ними ни в каком особом противоречии. Но нет такого смысла, которого ты не мог бы легко постигнуть, если бы ты разделял мои убеждения. Ибо, кроме духов, все, что ты постигаешь, – идеи; а существования их я не отрицаю. Да и ты не утверждаешь, что они существуют вне ума.

Гилас. Скажи мне, пожалуйста, в каком смысле ты понимаешь эту главу?

Филонус. Я представляю себе, что если бы я присутствовал при творении, то я увидел бы вещи, создаваемые к бытию, – т.е. которые становятся воспринимаемыми – в порядке, установленном священной историей. Я всегда верил в Моисеево сказание о творении, да и теперь не изменил своей вере. Когда о вещах говорят, что они начинают или прекращают свое существование, мы разумеем это не по отношению к богу, а по отношению к его творениям. Все вещи извечно познаны богом, или, что то же, имеют извечное существование в его душе; но, когда вещи, прежде недоступные восприятию творений, по велению божью становятся для них воспринимаемыми, тогда о них говорят, что они начинают относительное существование, а именно в связи с сотворенными душами. Поэтому, читая Моисеево описание творения, я понимаю его в том смысле, что различные части мира постепенно становились доступны конечным духам, одаренным соответствующими способностями; так что, кто бы ни был в их присутствии, он действительно воспринимается ими. Таков буквальный, ясный смысл, подсказываемый мне словами Священного писания; здесь нет никакого упоминания или мысли о субстрате, орудии, поводе или абсолютном существовании. И, исследовав это, я не сомневаюсь, можно было бы найти, что большинство прямых, искренних людей, верящих в творение, не думает об этих вещах ничего, кроме того, что думаю я. Какой метафизический смысл ты можешь вкладывать в это, об этом можешь сказать только ты.

Гилас. Но, Филонус, ты, кажется, не замечаешь, что признаешь сотворенные вещи вначале только относительным и, следовательно, гипотетическим бытием, т.е. утверждаемым при предположении, что есть люди, которые воспринимают их, а без этого сотворенные вещи лишены той актуальности абсолютного существования, где бы могло завершаться творение. Не оказывается ли, по-твоему, явно невозможным, чтобы сотворение каких-либо неодушевленных созданий предшествовало сотворению человека? и не прямо ли это противоположно Моисееву сказанию?

Филонус. В ответ на это скажу, во-первых, что сотворенные бытия могут начать существовать в душе каких-либо других сотворенных и одаренных интеллектом существ, кроме людей. И ты не в состоянии доказать, что между Моисеевыми и моими понятиями существует противоречие, если ты не покажешь, что до человека не было сотворено никаких конечных духов. Я утверждаю, далее, что если мы представляем себе творение так, как и мы могли бы теперь представить множество разного рода растений, порождаемых невидимой силой в пустыне, где никого нет, то этот способ объяснения или понимания согласуется с моими принципами, так как они не отнимают у тебя ничего – ни чувственного, ни воображаемого. Я утверждаю, что это в точности соответствует обычным, естественным и неизвращенным понятиям человечества; что это обнаруживает зависимость всех вещей от бога и, следовательно, включает в себе все то благотворное действие или влияние, какое эта важная часть нашей веры может иметь, делая людей смиренными, благодарными и покорными их великому творцу. Я утверждаю, кроме того, что в этом чистом понимании вещей, свободном от слов, нельзя найти ничего похожего на то, что ты называешь актуальностью абсолютного существования. Ты можешь, конечно, поднять пыль вокруг этих слов и бесцельно затянуть наш спор. Но я прошу тебя спокойно заглянуть в свои

собственные мысли и тогда сказать мне, не относятся ли эти слова к бесполезному и непонятному жаргону?

Гилас. Признаюсь, я не связывал с ними никакого ясного понятия. Но что скажешь ты на следующее: разве ты не считаешь, что существование чувственных вещей состоит в их бытии в душе? Но не находятся ли все вещи вечно в душе бога? Следовательно, они существовали вечно, как ты думаешь? А как может быть сотворено во времени то, что вечно? Может ли быть что-нибудь яснее этого или последовательнее?

Филонус. А разве ты не держишься того мнения, что бог знал все вещи извечно?

Гилас. Держусь.

Филонус. Следовательно, они всегда имели бытие в божественном уме.

Гилас. Это я признаю.

Филонус. Поэтому, согласно твоему собственному признанию, ничто не ново или не начинает быть новым по отношению к божественной душе. Таким образом, в этом пункте мы сходимся.

Гилас. Что же мы должны понимать под творением?

Филонус. Разве мы не можем понимать его как то, что относится всецело к конечным духам; так что вещи для нас, можно сказать, в собственном смысле начинают свое существование или создаются, когда бог повелевает, чтобы они стали доступны восприятию разумных тварей, в том порядке и тем способом, какие он тогда устанавливает и которые мы называем законами природы? Ты можешь это называть относительным или гипотетическим существованием, если тебе угодно. Но пока это дает нам самый естественный, ясный и буквальный смысл Моисеевой истории творения; пока это отвечает всем религиозным целям этого великого догмата; словом, до тех пор пока ты не можешь указать никакого другого смысла или толкования вместо этого, на каком основании мы могли бы отвергнуть его? Чтобы сообразоваться со смешной скептической склонностью из всего делать бессмыслицу и непонятное? Я уверен, ты скажешь, что это служить во славу божью. Ибо если допустить возможность и постижимость того, что телесный мир имеет абсолютное существование вне божественной души точно так же, как вне душ всех сотворенных духов, то как могли бы быть объяснены безмерность или всеведение божества или необходимая и непосредственная зависимость от него всех вещей? Нет, не выглядит ли это скорее как уничтожение названных атрибутов?

Гилас. Хорошо, но что ты скажешь, Филонус, относительно веления божия, чтобы вещи сделались доступны восприятию; не ясно ли, что бог или выразил это веление извечно, или в некоторое определенное время начал хотеть того, чего раньше в действительности не хотел, а только предполагал хотеть? В первом случае не могло бы быть никакого творения или начала существования в конечных вещах. Во втором случае мы должны признать, что с божеством произошло нечто новое, а всякая перемена доказывает несовершенство.

Филонус. Сообрази, пожалуйста, что ты делаешь. Не очевидно ли, что это возражение одинаково направлено против творения в любом смысле; больше того, против всякого другого акта божества, раскрываемого в свете природы? Ни одного из них мы не можем постигнуть иначе как преображенным во времени и имеющим начало. Бог есть бытие трансцендентных и неограниченных совершенств: его природа непостижима для конечных духов. Поэтому нельзя ожидать, чтобы кто-нибудь – будь он материалист или имматериалист – имел совершенно точные понятия о божестве, его атрибутах и способах действия. Если же ты хочешь сделать мне какое-либо возражение, то твое затруднение проистекает не из неадекватности наших понятий о божественной природе, что неизбежно во всякой системе, а из отрицания материи, о которой нет ни одного слова, прямо или косвенно, в твоих теперешних возражениях.

Гилас. Я должен констатировать, что ты интересуешься выяснением только таких затруднений, которые свойственны этому понятию. В этих пределах ты прав. Но я никак не могу заставить себя думать, что нет особенного противоречия между творением и твоим мнением: правда, я отчетливо не знаю, в чем оно заключается.

Филонус. Чего же ты хочешь? Разве я не признаю двоякого состояния вещей: одно – эмпирное, или естественное, другое – архетипное и вечное? Первое было сотворено во времени; второе существовало извечно в божественном уме. Разве это не сходится с обычными понятиями богословов? Или кроме этого нужно еще что-нибудь, чтобы постигнуть творение? Но ты подозреваешь какое-то особенное противоречие, хотя и не знаешь, в чем оно заключается. Чтобы устранить всякую возможность колебаний в этом случае, рассмотри хотя бы только следующее.

Или ты не в состоянии постигнуть творение, какова бы ни была гипотеза его, и если это так, то нет основания для недовольства или сетования по отношению к какому-либо частному мнению на этот счет. Или же ты способен постигнуть это, и если так, то почему отказываешься от моих принципов, раз ими ничто постижимое не возбраняется? Все время твои чувства, воображение и рассуждения не подвергались никаким ограничениям. Поэтому все, что ты мог усвоить прежде, непосредственно или косвенно, с помощью своих чувств или с помощью умозаключений на основании своих чувств; все, что ты мог воспринять, вообразить или понять, остается при тебе. Таким образом, если твое понятие о творении ясно тебе на основании других принципов, то ведь оно остается у тебя и при допущении моих; если же оно непонятно, то я не считаю его понятием вовсе; таким образом, с ним ничего не теряется. И, действительно, мне кажется вполне ясным, что допущение материи, т.е. вещи совершенно неизвестной и непознаваемой, не может помочь нам постигнуть что бы то ни было. Надеюсь, мне нет надобности доказывать тебе, что если существование материи не объясняет творения, то непостижимость его без материи не может быть аргументом в пользу ее существования.

Гилас. Признаюсь, Филонус, ты почти убедил меня в вопросе о творении.

Филонус. Я хотел бы знать, почему ты убежден не вполне. Ты толкуешь мне о противоречии между Моисеевой историей и имматериализмом, но ты не знаешь, в чем оно заключается. Разумно ли это, Гилас? Можешь ли ты ожидать, что я разрешу затруднение, не зная, в чем оно заключается? Но, оставляя все это в стороне, не напрашивается ли мысль, что ты уверен в отсутствии противоречия между принятыми понятиями материалистов и Священным писанием?

Гилас. Я уверен в этом.

Филонус. Следует ли понимать историческую часть Писания в прямом и ясном смысле или в смысле не прямом и метафизическом?

Гилас. Без сомнения, в прямом.

Филонус. Когда Моисей говорит о сотворенных богом травах, земле, воде и т.п., не думаешь ли ты, что всякому читателю – не философу – приходят на ум чувственные вещи, обычно обозначаемые этими словами?

Гилас. Не могу думать иначе.

Филонус. Но разве учение материалистов не отрицает реального существования всех идей или чувственно воспринимаемых вещей?

Гилас. Это я уже признал.

Филонус. Таким образом, по их учению, творение не было творением чувственных вещей, имеющих только относительное бытие, но творением некоторых непознаваемых веществ, имеющих абсолютное бытие, в котором могло бы завершиться творение?

Гилас. Верно.

Филонус. Не очевидно ли поэтому, что защитники материи нарушают прямой и ясный смысл Моисея, с которым их понятия совершенно несогласуемы, и вместо него навязывают нам я не знаю что, но что-то одинаково непонятное и им самим, и мне?

Гилас. Не могу возражать тебе.

Филонус. Моисей рассказывает нам о творении. О творении чего? Непознаваемых сущностей, поводов или субстратов? Нет, конечно, но о вещах, понятных для чувств. Ты должен сперва примирить это со своими понятиями, если хочешь, чтобы я с ними примирился.

Гилас. Я вижу, ты хочешь побить меня моим собственным оружием.

Филонус. Теперь, что касается абсолютного существования; было ли ведомо когда-нибудь понятие более бессодержательное, чем это? Оно есть нечто столь абстрактное и непонятное, что ты искренне признал свою неспособность постичь его и тем менее объяснить что-нибудь с его помощью. Но допустим: материя существует, и понятие абсолютного существования так ясно, как день; тем не менее можно ли признать, что это способствовало вере в творение? Напротив, не давало ли это атеистам и неверующим всех времен самых ходячих аргументов против творения? Что телесная субстанция, имеющая абсолютное существование вне умов духов, создается из ничего, только волей какого-либо духа, – это рассматривалось как нечто до такой степени противоречащее рассудку, до такой степени невозможное и абсурдное, что не только самые знаменитые из древних философов, но даже некоторые современные христианские философы считали материю совечной божеству. Сопоставь это все и тогда суди, располагает ли материализм к вере в творение вещей.

Гилас. Признаться, Филонус, я этого не думаю. Эта мысль о творении – последнее возражение, которое могло прийти мне в голову; и я не могу не признать, что на него был дан столь же удовлетворительный ответ, как и на остальное. Теперь остается только преодолеть некоторого рода необъяснимое нерасположение, которое я испытываю по отношению к твоим понятиям.

Филонус. Когда кто-нибудь колеблется, не зная почему, относительно одной из сторон вопроса, не думаешь ли ты, что это может быть только результатом предрассудка, который всегда сопутствует старым и укоренившимся понятиям? И, конечно, в этом отношении – я не могу этого отрицать – вера в материю имеет очень большое преимущество перед противоположным мнением у людей, получивших научное воспитание.

Гилас. Признаюсь, мне кажется, дело обстоит так, как ты говоришь.

Филонус. Поэтому в противовес такому предрассудку давай положим на чашу весов те большие преимущества, которые проистекают из принятия имматериализма как в отношении религии, так и с точки зрения человеческой эрудиции. Бытие божие и неразрушимость души, эти величайшие догматы религии, – разве они не доказаны с самой ясной и непосредственной очевидностью? Когда я говорю о бытии бога, я подразумеваю не темную общую причину вещей, о которой мы не имеем идеи, а бога, в строгом и собственном смысле слова; бытие, чья духовность, вездесущность, предвидение, всеведение, бесконечное могущество и благодать так же явны, как существование чувственных вещей, в котором (несмотря на ложные претензии и притворные сомнения скептиков) нет основания сомневаться более, чем в нашем собственном бытии. Затем, что касается человеческих знаний: к какой путанице, к какой темноте, к каким противоречиям привела людей вера натурфилософии в материю! Не говоря уже о бесчисленных спорах об ее протяжении, непрерывности, однородности, тяжести, делимости и т.д., не претендуют ли материалисты на то, чтобы объяснить все вещи действием тел друг на друга, согласно законам движения? и вместе с тем в состоянии ли они понять, как одно тело может привести в движение другое? Более того, допуская, что нетрудно согласовать понятие инертного бытия с причиной или понять, как какое-нибудь изменение может перейти от одного тела к другому, – все-таки, при всем напряжении их мысли и при всей экстравагантности их предположений, были ли они в состоянии механически произвести хоть одно какое-нибудь животное или растительное тело? Могут ли они объяснить законами движения звуки, вкусы, запахи, цвета или регулярное течение вещей? Объяснили ли они на основании физических принципов свойства и строение хотя бы самых незначительных частей Вселенной? Но откажемся от материи и телесных причин и допустим только действительность всесовершенной души: не становятся ли все явления природы ясны и понятны? Если феномены не что иное, как идеи, то бог есть дух, а материя – неразумное, невоспринимающее бытие. Если они демонстрируют неограниченную мощь причины своего бытия, то бог – деятелен и всемогущ, а материя – инертная масса. Если их порядок, регулярность и целесообразность не могут вызвать достаточного восхищения, то бог бесконечно мудр и предусмотрителен, а материя лишена всякой упорядоченности и плана. Вот, явно, великие преимущества [идей] в физике! Не говоря уже о том, что представление об удаленности божества естественно предрасполагает людей к небрежности в своих моральных поступках, в которых они были бы осторожнее, если бы думали, что божество непосредственно присутствует и действует в их душах, без посредства материи или немых вторичных причин. Затем, в метафизике: каких затруднений относительно абстрактной сущности, субстанциальных форм, гилархических начал, пластических веществ, субстанций и акциденций, принципа индивидуализации, способности материи к мышлению, происхождения идей, способа, каким две независимые субстанции, столь различные, как дух и материя, могут действовать друг на друга, – каких затруднений, говорю я, и бесконечных изысканий относительно этих и неисчислимого количества других подобных же вопросов избегаем мы, допустив только духов и идеи? Даже сама математика, если мы устраним абсолютное существование протяженных вещей, становится гораздо яснее и легче; самые поразительные парадоксы и запутанные спекуляции в этой науке зависят от бесконечной делимости конечного протяжения, которое покоится на названном предположении. К чему, однако, останавливаться здесь на специальных науках? Разве этот протест против всякой науки, этот бред древних и современных скептиков не возникает на том же основании? Или ты можешь привести хотя бы один аргумент против реальности телесных вещей и в пользу того открыто признаваемого крайне невежественного взгляда на их природу, который предполагает, что их реальность состоит в вечном абсолютном существовании? При этом предположении, конечно,

возражения, исходящие из переменчивости цветов на шейке голубя или из обманчивого излома весла в воде, должны быть признаны имеющими вес. Но эти и подобные возражения исчезают, если мы не защищаем бытия абсолютных внешних прообразов, а принимаем, что реальность вещей коренится в идеях, текущих, конечно, и переменчивых, но всё же меняющихся не как попало, а сообразно твердо установленному порядку природы. Ибо в этом состоит то постоянство и та истинность вещей, которые обеспечивают все жизненные отношения и отличают то, что реально, от беспорядочных видений фантазии.

Гилас. Я согласен со всем, что ты теперь сказал, и должен признаться, что ничто так не склоняет меня к принятию твоего мнения, как преимущества, которые, как я вижу, связаны с ним. Я по природе ленив, а это могло бы сильно сократить путь познания. Каких сомнений, каких гипотез, какого лабиринта словесной игры, какого поприща споров, какого океана ложной учености можно избежать благодаря одному этому понятию имматериализма.

Филонус. В конце концов, что нам остается делать дальше? Помнишь, ты обещал принять ту точку зрения, которая по испытании окажется наиболее согласной со здравым смыслом и наиболее далекой от скептицизма. Это, по твоему собственному признанию, точка зрения, отрицающая материю или абсолютное существование телесных вещей. Но это не все; это понятие испытано различными способами, рассмотрено с разных точек зрения, выводы из него прослежены, и все возражения против него выяснены. Может ли быть более очевидна его истинность? Возможно ли, чтобы оно обладало всеми признаками истинности и было тем не менее ложно?

Гилас. В настоящей момент я признаю себя совершенно убежденным во всех отношениях. Но где для меня ручательство, что я и впредь буду находиться в том же полном согласии с тобой и что с течением времени не появятся непредвиденные возражения и затруднения?

Филонус. Скажи, пожалуйста, Гилас, как в других случаях: раз какое-нибудь положение тебе ясно доказано, воздерживаешься ли ты от признания только потому, что оно может дать повод к возражениям или затруднениям? Разве затруднения, с которыми встречается учение о несоизмеримых величинах, об угле касания, об асимптотах кривых или тому подобные, достаточны, чтобы заставить тебя быть сдержанным по отношению к математическому доказательству? Или ты не доверяешь провидению божию, потому что, может быть, есть некоторые частности, которых ты не умеешь согласовать с ним? Если и есть трудности, связанные с имматериализмом, то в то же время существуют прямые и очевидные доказательства в его пользу. Но в пользу существования материи нет ни одного доказательства, а против нее могут быть выдвинуты гораздо более многочисленные и непреодолимые возражения. Но где же те чрезвычайные затруднения, на которых ты настаиваешь? Увы! Ты не знаешь, где они и в чем они заключаются; может быть, что-нибудь встретится потом. Если это достаточный предлог для тебя, чтобы воздерживаться от полного согласия, то ты никогда не согласишься ни с одним положением, как бы оно ни было свободно от возражений, как бы ясно и основательно оно ни было доказано.

Гилас. Ты убедил меня, Филонус.

Филонус. Но чтобы вооружиться против всех будущих возражений, прими во внимание следующее: то, что одинаково направлено против двух противоречивых мнений, не может быть доказательством ни против одного из них. Поэтому, как только встретишься с каким-нибудь затруднением, попробуй, не сумеешь ли ты найти его разрешение с точки зрения гипотезы материалистов. Не поддавайся, однако, обману слов и прислушивайся к своим собственным мыслям. Если ты будешь не в состоянии постигнуть это с легкостью при помощи материализма, то ясно, что это не может быть возражением против имматериализма. Если ты все время будешь следовать этому правилу, ты, вероятно, убережешь себя от множества хлопот, связанных с возражениями; ведь я приглашал тебя из всех затруднений показать хоть одно, которое разъяснялось бы с помощью материи; больше того – которое не было бы более непонятно при этом предложении, чем без него, и, следовательно, не было бы скорее аргументом против, чем за. Ты должен рассмотреть во всех подробностях, действительно ли затруднение проистекает из несуществования материи. Если этого нет, то ты с таким же успехом мог бы заключить из бесконечной делимости протяжения против божественного предвидения, как из такого затруднения – против имматериализма. И тем не менее, если ты обратишься к своей памяти, ты, я думаю, найдешь, что это имело место часто, если не всегда. Равным образом ты должен остерегаться строить свои доказательства на *petitio principii*. Если кто-нибудь склонен утверждать, что непознаваемые субстанции скорее должны считаться реальными вещами, чем

идеи в нашем уме, то что же ему говорить еще, как не то, что немыслящая внешняя субстанция может выступить как причина или орудие при создании наших идей? Но не значит ли это исходить из предпосылки, что такие внешние субстанции существуют? А предполагать это – разве не значит предполагать голословно? Но больше всего ты должен остерегаться поддаваться влиянию того грубого софизма, который называется *ignoratio elenchi*. Ты не раз говорил так, как если бы думал, что я отстаиваю несуществование чувственных вещей, тогда как на деле никто не может быть тверже убежден в их существовании, чем я, хоть ты и сомневаешься или даже решительно отрицаешь это. Все, что можно видеть, чувствовать, слышать или вообще каким-либо образом воспринять чувствами, есть реальное бытие – по принципам, которые принимаю я, а не по твоим. Припомни, что материя, которую ты отстаиваешь, есть нечто непознаваемое (если, конечно, по отношению к ней может быть применимо название «нечто»), что совершенно лишено всяких чувственных качеств и не может быть ни воспринято чувством, ни усвоено умом. Припомни, говорю я, что это не есть объект, который тверд либо мягок, горяч либо холоден, синь или бел, кругл или четырехуголен и т.д.; все эти вещи, я утверждаю, существуют, хотя я и отрицаю, что их существование отлично от воспринимаемого или что они существуют вне всякого ума. Поразмысли над этими пунктами; рассмотри их внимательно и всегда имей их в виду. Иначе ты никогда не поймешь, как обстоит дело; а без этого твои возражения всегда будут далеки от цели и, вместо того чтобы служить аргументом против моих понятий, могут быть направлены (как это не раз было) против твоих собственных.

Гилас. Я должен признать, Филонус, что ничто, по-видимому, не удерживало меня от согласия с тобой больше, чем как раз неправильное понимание постановки вопроса. Слыша об отрицании материи, я по первому впечатлению был склонен вообразить, что ты отрицаешь вещи, которые мы видим и ощущаем; но, поразмыслив, я не нахожу никакого основания для этого. А что ты думаешь о сохранении названия материя и о применении его к чувственным вещам? Это можно было бы сделать, нисколько не меняя твоих мнений; и, поверь мне, это было бы средством примирить с ними некоторых лиц, которых может скорее оттолкнуть новизна слов, чем мнения.

Филонус. В высшей степени охотно; удержи слово материя и применяй его к чувственным объектам, если тебе угодно, с условием, что ты не припишешь им никакого самостоятельного существования, отличного от их воспринимаемого бытия. Я никогда не пану спорить с тобой из-за выражения. Материя или материальная субстанция – термины, введенные философами; и в том смысле, как они употребляют их, они предполагают некоторого рода независимость и существование, отличное от бытия, воспринимаемого умом; но они не употребляются в обыденной жизни; а если иногда и употребляются, то лишь для обозначения непосредственных чувственных объектов. Можно думать поэтому, что, пока сохраняются названия всех отдельных вещей, а также термины чувственный, субстанция, тело, вещество и подобные, слово материя никогда не войдет в обиходную речь. И в философских дискуссиях, по-видимому, лучше всего было бы совсем забыть о нем, так как, пожалуй, ничто не благоприятствовало и не содействовало больше развитию извращенной склонности души к атеизму, чем употребление этого общего неясного термина. **Гилас.** Но все-таки, Филонус, раз я согласен отказаться от понятия немыслящей субстанции вне духа, я думаю, ты не откажешь мне в привилегии пользоваться словом материя, когда я пожелаю, и прибавить ее к совокупности чувственных качеств, существующих только в уме. Я искренне признаю, что нет иной субстанции, в строгом смысле, кроме духа. Но я так давно свыкся с термином материя, что не знаю, как расстаться с ним. Меня до сих пор шокирует, если говорят, что в мире нет материи. Материи нет, если под этим термином подразумевать немыслящую субстанцию, существующую вне разума, но, если под материей подразумевается нечто чувственное, существование чего состоит в воспринимаемом бытии, тогда материя есть; это различие дает всему совершенно иной оборот; и все придут к твоим понятиям с меньшим затруднением, когда эти понятия будут предложены таким способом. Ибо в конце концов спор о материи в строгом значении ее совершенно разделяет тебя и философов, чьи принципы я признаю и чьи принципы не так естественны и согласны со здравым человеческим смыслом и Священным писанием, как твои. Мы желаем или избегаем только того, что участвует или от чего мы ждем участия в нашем счастье или несчастье. Но что общего между счастьем и несчастьем, радостью или горем, удовольствием или страданием и абсолютным существованием или непознаваемыми сущностями, абстрагированными от всего, что имеет отношение к нам? Очевидно, вещи касаются нас лишь постольку, поскольку они нам доставляют удовольствие или неудовольствие; а они могут доставлять или не доставлять удовольствие лишь постольку, поскольку они воспринимаются. Дальше поэтому мы ими не интересуемся. До сих

пор ты оставляешь все в таком виде, в каком нашел. Тем не менее в этой доктрине есть кое-что новое. Ясно, что я не мыслю теперь вместе с философами, но и не мыслю вместе с толпой. Я хотел бы знать, как обстоит дело в этом отношении; точнее: что ты добавил к моим прежним понятиям или что ты изменил в них?

Филонус. Я не претендую на изобретение новых понятий. Мои усилия направлены лишь на то, чтобы воссоединить и показать в более ясном свете ту истину, которую до сих пор делили между собой толпа и философы: толпа – поскольку она держалась того мнения, что те вещи, которые мы непосредственно воспринимаем, суть реальные вещи; а философы – что вещи, непосредственно воспринимаемые, суть идеи, которые существуют только в уме. Эти два понятия вместе составляют действительно сущность того, что я предлагаю.

Гилас. Я долго не доверял своим чувствам: мне думается, я видел вещи в тусклом свете и сквозь обманчивые стекла. Теперь стекла удалены, и новый свет проникает в мой разум. Я твердо убежден, что вижу вещи в их чистых формах, и меня больше не занимает вопрос об их непознаваемой природе или об их абсолютном существовании. В таком положении я вижу себя в настоящий момент; хотя, конечно, путь, который привел меня к этому, я не охватываю еще вполне. Ты исходишь из тех же начал, из каких обычно исходят академики, картезианцы и тому подобные направления, и долго это имело такой вид, как будто ты защищаешь их философский скептицизм, но в результате твои заключения прямо противоположны их выводам.

Филонус. Ты видишь, Гилас, как вода вот этого источника поднимается круглым столбом – до известной высоты, на которой она разбивается и ниспадает обратно в бассейн, из которого поднималась; ее подъем, как и ее падение, совершаются в силу одного и того же единообразного закона или принципа тяготения. Совершенно так же одни и те же начала, ведущие на первый взгляд к скептицизму, будучи доведены до определенного пункта, приводят человека обратно к здравому смыслу.

Джордж Беркли. Опыт новой теории зрения

An essay⁴⁴ towards a new theory of vision⁴⁵

Посвящение

Глубокоуважаемому сэру Джону Персивалю бар-ту,⁴⁶
члену высокопочтенного тайного совета Ее Величества в Королевстве Ирландии

Сэр!

Настоящий случай публично засвидетельствовать то сильное и глубокое уважение, которое я питаю к Вам, я не мог бы пропустить, не сделав над собой насилия. Внешние преимущества положения и ранние почести, коими Вы украшены, вместе с общеизвестным высоким мнением о Вас лучших и замечательнейших людей, достаточно сильны, чтобы внушить тем, кто смотрит на Вас с расстояния, почтение и уважение к Вам. Но не они – главные мотивы, воодушевляющие меня на уважение, которое я приношу Вам. Более близкое знакомство открыло мне в Вашей особе нечто бесконечно превосходящее внешний блеск почета и положения. Я имею в виду внутренний капитал добродетели и здравого смысла, искреннюю преданность религии и бескорыстную любовь к родине, соединенные с редкими познаниями в лучших и полезнейших областях науки и с выдающейся добротой натуры (последнее качество в моих глазах особенно ценное). Всё это я вывел на основании своего собственного опыта, а не из ненадежных рассказов людской молвы. В течение тех немногих месяцев, которые я имею честь быть знакомым с Вами, много полных прелести часов я провел в Вашем приятном и облагораживающем обществе, и они доставили мне случай открыть в Вас много прекрасных качеств, наполняющих меня одновременно и удивлением, и уважением. Чтобы кто-либо в такие годы, находясь в таких условиях богатства и власти, непоколебимо противостоял очарованиям роскоши и преступным удовольствиям, столь модным и распространенным в нашем веке; чтобы он сохранял ласковое и скромное поведение, свободное от той заносчивости и надменности, которые столь свойственны лицам, поставленным выше обычного положения; чтобы он управлял громадными богатствами с таким благоразумием и осторожностью, и в то же время тратил их с таким благородством и великодушием, показывая себя одинаково далеким как от низкой скупости, так и от чрезмерной безрассудной расточительности вверенных ему благ, – это, конечно, было бы удивительным и

⁴⁴ **МОИ 2016-04-16:** Английский оригинал см. в [Berkeley_Vision.pdf](https://yadi.sk/i/XLqoSu0bqzo6C) <https://yadi.sk/i/XLqoSu0bqzo6C> и в [Berkeley_Vision2.pdf](https://yadi.sk/i/RUJC4N3Lqzo7b) <https://yadi.sk/i/RUJC4N3Lqzo7b>. Впервые эта работа была напечатана, когда Джорджу Беркли было 24 года, и он был М.А. (магистром искусств) в Дублинском колледже Святой троицы, преподавал там греческий язык и был тьютором (наставником молодых студентов).

⁴⁵ Работа представляет собой первую большую публикацию Беркли. Она вышла в свет в Дублине в 1709 г. с посвящением Джону Персивалю. Во втором, также дублинском, издании (январь 1710 г.) кроме небольших изменений в тексте было добавлено «Приложение» (Appendix) – ответ на возражения, последовавшие на это сочинение от дублинского архиепископа. К 1732 г. относятся третье и четвертое издания, но уже без «Посвящения» и «Приложения». Разночтения изданий нами указаны здесь, как и в других сочинениях Беркли, только в существенных случаях (из вариантов, как правило, избирался более полный). Доктрина Беркли вырисовывается в данной работе довольно отчетливо, хотя целиком еще не сложилась. При написании он опирался на факты, содержащиеся в «Лекциях по оптике» (1669) Барроу, «Оптике» (1704) Ньютона и «Диоптрике» (1692) Молине, а также на сочинение Мальбранша «О разыскании истины» (1675) – особенно на гл. 6 и 9 кн. I. Отметим, что Вольтер подверг критике «Опыт новой теории зрения» в своей работе «Elements de la Philosophie de Newton» (1738). В настоящем издании дан текст русского перевода «Опыта новой теории зрения», выполненный А.О. Маковельским (Казань, 1912). Текст сверен А.Ф. Грязновым по изданию («The Works of George Berkeley...» (vol. 1. London, 1948, p. 161–239).

⁴⁶ Персиваль Джон (Percival John, 1683–1748), баронет, впоследствии герцог Эгмонтский. См. также преамбулу примечаний к «Избранным письмам...».

достойным похвалы. Но чтобы, сверх того, то же самое лицо путем беспристрастного упражнения своего разума и постоянного чтения Священного писания стремилось достигнуть правильного понимания принципов естественной и откровенной религии; чтобы оно с ревностью истинного патриота душевно интересовалось бы общественными делами и не пропускало бы представляющихся случаев изучить, что может быть вредно или полезно родине, для того чтобы первому препятствовать, а второе поощрять; наконец, чтобы путем постоянного прилежания по отношению к самым трудным и полезным наукам, путем строгого соблюдения правил чести и добродетели, путем частых и серьезных размышлений об ошибочных оценках света и об истинной цели и счастии человечества он приготовил бы себя во всех отношениях к честной деятельности на назначенном ему поприще, сделался бы достойным репутации великого и доброго в этой жизни и заслужил бы вечное блаженство в будущей, – это было бы изумительным и едва правдоподобным. И, однако, всё это и даже более, сэр, я мог бы справедливо высказать по Вашему адресу, если бы это позволяла Ваша скромность или если бы в этом нуждался Ваш характер. Я знаю, что если бы я стал воображать, будто что-либо, исходящее от столь неизвестной руки, как моя, может увеличить блеск Вашего имени, то это справедливо могло бы быть сочтено за тщеславие. Но вместе с тем я сознаю, как сильно я способствую своим собственным интересам, пользуясь настоящим случаем, чтобы стало известным, что я был допущен в сравнительно близкие отношения к особе Вашего тонкого ума. Имея это в виду, я осмелился выступить с подобного рода обращением к Вам, и Ваша доброта, которую я постоянно испытывал, дает мне основание надеяться на благосклонный прием. Однако, признаюсь, мне следует просить у Вас извинения, ибо я касаюсь того, что может тем или иным способом задеть добродетель, которая Вами владеет в наивысшей степени. Извините меня, сэр, если оказалось свыше моих сил, упомянув имя сэра Джона Персиваля, не заплатить некоторой дани тем необыкновенным и удивительным достоинствам, о которых я имею столь ясное и трогательное представление, которое, я уверен, не поддается исчерпывающему изображению для сообщения его другим. Недавно я имел удовольствие заниматься рассмотрением самого благородного, приятного и обширного из всех чувств. Плодом указанного (назову ли я это трудом?) развлечения является то, что я теперь Вам предлагаю, в надежде доставить приятное занятие тем, кто среди дел и грубых наслаждений сохраняет вкус к более тонким удовольствиям мысли и рефлексии. Мои размышления относительно зрения привели меня к некоторым понятиям, настолько далеким от обычных, что было бы неуместным посвящать их какому-либо узкому и ограниченному дарованию. Но Вы, сэр, обладая широким и свободным умом, возвышающимся над силой тех предрассудков, которые поработают большую часть человечества, справедливо можете считаться подходящим покровителем для такого рода опыта. Тем более что насколько Вы умеете распознавать истинные качества предмета, настолько же Вы снисходительны, какие бы недостатки ни встречались в нем. Я убежден, что Вы обладаете всем, что необходимо для образования совершенного суждения о самых абстрактных и трудных вещах, Вам недостает только уверенности в Ваших собственных дарованиях. В одном этом случае – да будет мне позволено сказать – Вы обнаруживаете явную слабость суждения. Что касается нижеследующего «Опыта», то я только прибавлю, что прошу у Вас извинения за то, что такой безделицей отнимаю у Вас время, между тем как Вы заняты важными государственными делами.

Примите уверение в моем искреннем уважении к Вам, сэр.

Ваш вернейший и нижайший слуга

Джордж Беркли

Опыт новой теории зрения

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

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

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

4. Но что касается случая, когда объект помещен на столь близком расстоянии, что промежуток между глазами по сравнению с ним имеет заметную величину, то мнение людей науки таково, что две оптические оси (тем самым отвергается мнение, будто мы видим только одним глазом), сходясь на объекте, образуют там угол, через посредство которого, соответственно тому, больше он или меньше, объект воспринимается как отстоящий ближе или дальше.⁴⁷

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

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

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

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

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

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

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

12. Но те линии и углы, при помощи которых некоторые хотят объяснить восприятие расстояния, сами по себе отнюдь не воспринимаются; они в действительности никогда не бывают

⁴⁷ См., что об этом писал Декарт и др. – *Прим. автора.*

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

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

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

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

16. Так как мы уже показали, что расстояние внушается⁴⁸ духу через посредство некоторой другой идеи, которая сама воспринимается в акте зрения, то нам остается исследовать, какие идеи или ощущения сопровождают зрение, с которыми, как мы могли бы предположить, связаны идеи расстояния и через посредство которых они вводятся в дух. Во-первых, из опыта известно, что когда мы смотрим на близкий объект обоими глазами, то соответственно тому, насколько он приближается или удаляется от нас, мы изменяем расположение наших глаз путем уменьшения или увеличения расстояния между зрачками. Это расположение или поворот глаз сопровождается ощущением, которое, как мне кажется, как раз в данном случае и приносит в дух идею большего или меньшего расстояния.

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

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

19. Я знаю, что, по общепринятому мнению, вследствие изменения расположения глаз дух воспринимает, увеличивается ли или уменьшается угол зрительных осей и как изменяются в связи с этим боковые углы, заключенные между промежуток глаз и зрительными осями, и что соответственно этому путем некоторого рода естественной геометрии он образует суждение о том, ближе или дальше находится точка их пересечения. Но на своем собственном опыте я убеждаюсь, что это неверно; ведь я не сознаю, чтобы я подобным образом пользовался

⁴⁸ Термином «внушение» (suggestion) Беркли пользуется также в «Трактате о принципах человеческого знания...». По Беркли, возможны три способа, которыми познание объектов, непосредственно воспринимаемых зрением, приводит к познанию предметов, непосредственно не воспринимаемых: 1) инстинкт, 2) привычка и 3) суждение, выводимое из непосредственных данных (прежде всего посредством репрезентативных понятий-представлений). «Внушение» Беркли соответствует второму способу.

восприятием, которое я имею от поворота моих глаз. И мне кажется совершенным абсурдом полагать, чтобы я составлял такие суждения и выводил из них такие заключения, не сознавая, что я это делаю.

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

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

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

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

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

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

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

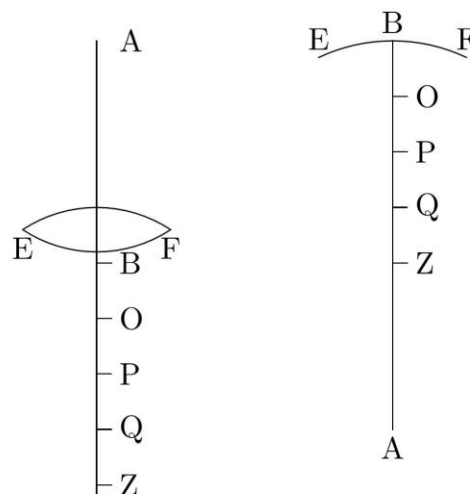
27. В-третьих, если объект помещен на расстоянии, определенном выше, и придвигается ближе к глазу, мы тем не менее можем, по крайней мере на некоторое время, помешать возрастанию неясности его вида напряжением глаза. В этом случае указанное ощущение заступает место неясного видения в содействии духу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

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

29. Теперь, на основании этих принципов, я перехожу к объяснению явления, которое до сих пор приводило в сильное смущение писателей по оптике и которое настолько не поддается объяснению ни одной из их теорий зрения, что, по их собственному признанию, совершенно несовместимо с ними; и следовательно, даже если бы нельзя было сделать никакого другого возражения, то одного этого было бы достаточно, чтобы подвергнуть их сомнению. Всю трудность я изложу вам словами ученого д-ра Барроу,⁴⁹ которыми он заканчивает свои лекции по оптике:

«Haec sunt, quae circa partem opticae praecipue mathematicam dicenda mihi suggessit meditatio. Circa reliquas (quae φυσικώτεραι sunt, adeoque saepiuscule pro certis principiis plausibiles conjecturas venditare necesse habent) nihil fere quicquam admodum verisimile succurrit, a pervulgatis (ab iis, inquam, quae Keplerus, Scheincrus, Cartesius, et post illos alii tradiderunt) alienum aut diversum. Atqui tacere malo, quam toties oblatam cramben reponere. Proinde receptui cano; nee ita tamen ut prorsus discedam anteaquam improbam quandam difficultatem (pro sinceritate quam et vobis et veritati debeo minime dissimulandam) in medium protulero, quae doctrinae nostrae hactenus inculcatae, se objicit adversam, ab ea saltern nullam admittit solutionem. Illa, breviter, talis est: Lenivel speculo cavo EBF exponatur punctum visibile A, ita distans ut radii ex A manantes ex inflexione versus axem AB cogantur. Sitque radiationis limes (seu puncti

A imago, qualem supra passim statuimus) punctum Z. Inter hoc autem et inflectentis verticem B uspiam positus concipiatur oculus. Quaeri jam potest ubi loci debeat punctum A apparere? Retrorsum ad punctum Z videri non fert natura (cum omnis impressio sensum afficiens proveniat a partibus A) ac experientia reclamatur. Nostris autem e placitis consequi videtur, ipsum ad partes anticas apparens ab intervallo longissime dissito (quod et maximum sensibile quodvis intervallum quodammodo exsuperet) apparere. Cum enim quo radiis minus divergentibus attingitur objectum, eo (seclusis utique praenotionibus et praejudiciis) longius abesse sentiatur; et quod parallelus ad oculum radios projicit, remotissime positum aestimetur. Exigere ratio videtur, ut quod convergentibus radiis apprehenditur, adhuc magis, si fieri posset, quoad apparentiam elongetur. Quin et circa casum hunc generatim inquiri possit, quidnam omnino sit, quod apparentem puncti A locum determinet faciatque quod constanti ratione nunc proprius, nunc remotius appareat? Cui itidem dubio, nihil quicquam ex hactenus dictorum analogia, responderi posse videtur, nisi debere punctum A perpetuo longissime semotum videri. Verum experientia secus attestatur, illud pro diverso oculi inter puncta B, Z, positione varie distans; nunquam fere (si unquam) longinquius ipso A libere spectato, subinde vero multo propinquius adparere; quinimo, quo oculum appellentes radii magis convergunt eo speciem objecti propius accedere. Nempe, si puncto B admoveatur oculus, suo (ad lentem) fere nativo in loco conspicitur punctum A (vel aeque distans, ad speculum); ad O reductus oculus ejusce speciem appropinquantem cernit; ad P adhuc vicinior ipsum existimat; ac ita sensim, donec alicubi tandem, velut ad Q constituto oculo objectum summe propinquum apparens, in meram confusionem incipiat evanescere. Quae sane cuncta rationibus atque decretis nostris repugnare videntur, aut cum iis saltern parum amice conspirant. Neque nostram tantum sententiam pulsatur hoc experimentum; at ex aequo caeteras quas norim omnes, veterem imprimis ac vulgatam nostrae prae reliquis affinem ita convellere videtur, ut ejus vi coactus doctissimus A. Tacquetus isti principio (cui pene soli totam inaequidificaverat Catoptricam suam) ceu infido ac inconstanti renunciavit, adeoque suam ipse doctrinam labefecit; id tamen, opinor, minime



⁴⁹ Барроу Исаак (Barrow Isaac, 1630–1677), профессор математики в Кембридже. МОИ 2016-04-07: учитель Исаака Ньютона: см. МОИ № 40, напр., стр. 61.

factus, si rem totam inspexisset penitius, atque difficultatis fundum attigisset. Apud me vero non ita pollet haec, nee cousque praepollebit ulla difficultas, ut ab iis, quae manifeste rationi consentanea video, discedam; prae sertim quum ut hic accidit, ejusmodi difficultas in singularis cujuspiam casus disparitate fundetur. Nimirum in prae sente casu peculiare quiddam, naturae subtilitati involutum, delitescit, aegre fortassis, nisi perfectius explorato videndi modo, detegendum. Circa quod nil, fateor, hactenus excogitare potui, quod adblandiretur animo meo, nedum plane satisfaceret. Vobis itaque nodum hunc, utinam felicior conatu, resolvendum committo».

«Я здесь изложил результаты моего размышления в той части оптики, которая является собственно математической. Что же касается остальных частей этой науки (которые, будучи скорее физическими, вследствие этого изобилуют правдоподобными предположениями вместо верных принципов), то мне не приходит в голову почти ничего нового по сравнению с тем, что уже было сказано Кеплером, Шейнером,⁵⁰ Декартом и др. И я предпочитаю не говорить ничего, чем повторять то, что столько раз излагали другие. Итак, я полагаю, пора распрощаться с нашим предметом. Но прежде, чем сделать это, честный и откровенный образ действия по отношению к вам и истине обязывает меня познакомить вас с известной досадной трудностью, которая, по-видимому, прямо противоречит доктрине, до сих пор развиваемой нами, – по крайней мере не допускает вовсе решения на основании ее. Вкратце она такова. Пусть перед двояковыпуклым стеклом или вогнутым зеркалом EBF будет помещена точка А на таком расстоянии, чтобы лучи, исходящие из А, после преломления или отражения соединились где-нибудь на оси АВ. Допустим, что точка соединения лучей (т.е. изображение точки А, которое мы уже установили) есть Z. Вообразим теперь, что между ней и В, вершиной преломляющего стекла или зеркала, помещен где-нибудь глаз. Спрашивается, где должна явиться точка А. Опыт свидетельствует, что она не появляется позади в точке Z; да и было бы неестественно, если бы было так; ведь все действие на чувство идет в направлении от А. Из принятых же нами положений, казалось бы, следует, что она должна явиться впереди глаза на громадном расстоянии, столь значительном, что оно в некотором роде превосходило бы какое угодно ощутимое расстояние. В самом деле, отбросив все предубеждения и предрассудки, получим: чем менее расходятся лучи, посылаемые каким-либо объектом в глаз, тем дальше он является; и если объект посылает в глаз параллельные лучи, то он будет считаться в высшей степени удаленным; естественно, разум заставил бы каждого думать, что объект, который он видит при помощи сходящихся лучей, является на еще большем расстоянии. Сверх того, по поводу этого случая может быть задан и общий вопрос: что определяет видимое место точки А и заставляет ее неизменным образом являться то ближе, то дальше? На это сомнение я не нахожу возможным дать иной ответ, согласный с представленными нами принципами, кроме такого: точка А должна всегда являться крайне отдаленной. Однако, напротив, путем опыта мы убеждаемся, что точка А является различно отстоящей, соответственно различным положениям глаза между точками В и Z. И почти никогда не кажется (если и не вовсе никогда), чтобы она отстояла дальше, чем было бы, если бы ее видели невооруженным глазом; но, наоборот, иногда она является гораздо ближе. Более того, известно даже, что, чем более сходятся лучи, падающие в глаз, тем более приближающимся кажется объект. Ибо если глаз помещается близ точки В, то объект А является почти на своем настоящем месте, если точка В взята на стекле, или совершенно на том же самом расстоянии, если она взята на зеркале. Если глаз поместить в точке О, то объект покажется более близким, и если глаз поместить в Р, то объект покажется еще ближе; и т.д. – последовательно объект будет казаться все более и более близким, пока наконец глаз не займет место где-нибудь, например, в Q, и объект, являясь крайне близко, не начнет расплываться в полной неясности. Все это, по-видимому, противоречит нашим принципам или по крайней мере не вполне согласуется с ними. Этот опыт наносит удар не только принятому нами положению, но в равной мере и всем другим, какие только мне известны. В особенности, как кажется, опровергается им древнее положение (самое общепринятое и наиболее близкое к моему) настолько, что ученейший Таквет⁵¹ был вынужден в силу этого отбросить как ложный и недостоверный тот принцип, на котором одним он построил почти всю свою катоптрику, и таким образом сам, отбросив основание, разрушил воздвигнутое на нем здание. Тем не менее я уверен, что он этого не сделал бы, если бы обдумал весь вопрос более основательно и исследовал бы трудность до конца. Что же касается меня, то ни эта и никакая иная трудность не в состоянии оказать столь большого влияния, чтобы заставить отказаться от того, что, на мой взгляд, явно согласуется с разумом, особенно когда, как в данном случае, трудность коренится в специальной природе некоторого необычного и частного явления. Ибо в настоящем случае скрыта некая особенная загадка природы, которая едва ли будет разгадана до тех пор, пока процесс зрения не будет познан более совершенно. Относительно этого, признаюсь, до сих пор я не мог найти ничего, чтобы по крайней мере казалось правдоподобным, не говоря уже о достоверности.. Поэтому я

⁵⁰ Шейнер Христофор (Scheiner Christopher, 1575–1650) – немецкий астроном, противник системы Коперника.

⁵¹ Таквет Андреас (Tasquet Andreas, род. в Антверпене в 1611 г.), математик, член ордена иезуитов.

предоставляю вам распутать этот узел и желаю вам в этом большего успеха, чем тот, что выпал на мою долю».

30. Древний и общепринятый принцип, который д-р Барроу здесь упоминает как главное основание катоптрики Таквета, заключается в том, что каждая видимая точка, по отражении от зеркала, будет видима в пересечении отраженного луча и перпендикуляра падения. Так как в настоящем случае это пересечение происходит позади глаза, то это сильно подрывает авторитет приведенного принципа, на котором вышеупомянутый автор воздвигает всю свою катоптрику (а именно определяя на основании его видимое место объектов по отражении их от зеркал всякого рода).

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

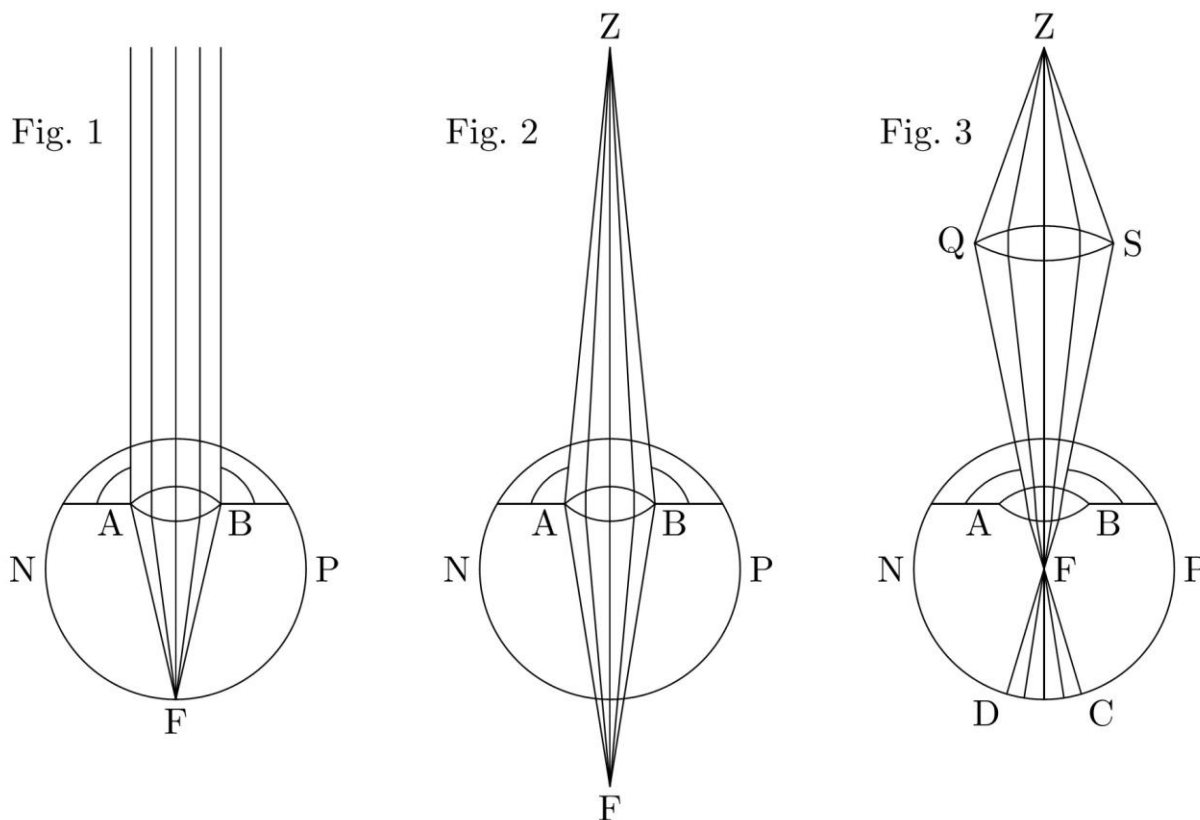
32. Этот случай может быть пояснен следующим сравнением. Предположим, что англичанин встречает иностранца, который употребляет те же самые слова, что и англичане, но в прямо противоположном значении. Англичанин не преминул бы составить ошибочное суждение об идеях, связанных с этими звуками, в душе того,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

33. Насколько это явление совершенно разрушает мнение тех, которые принимают, что мы судим о расстоянии при помощи линий и углов (при таком предположении оно совершенно необъяснимо), настолько оно кажется мне немалым подтверждением истинности того принципа, который будет в состоянии его объяснить. Но чтобы полнее объяснить этот пункт и показать, в какой мере в деле определения видимого места объекта приложима гипотеза о том, что дух образует суждения о расстоянии при посредстве различной степени расхождения лучей, необходимо предпослать некоторые положения, хорошо известные тем, кто хоть немного знаком с диоптрикой.

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

35. Во-вторых, предположим, что в прилагаемых рисунках NP представляет глаз, надлежащим образом устроенный и сохраняющий свою естественную форму. На рисунке лучи, падающие в глаз почти параллельно, преломляются хрусталиком АВ, так что их фокус, или точка соединения F, падает как раз на сетчатку. Но если лучи, падающие в глаз, заметно расходятся, как на рисунке 2, тогда их фокус будет падать по ту сторону сетчатки; или если лучи под действием линзы QS сходятся раньше, чем достигнуть глаза, как на рисунке 3, то их фокус будет перед сетчаткой. В двух последних случаях, как видно из предыдущего параграфа, вид точки Z будет неясным. И чем больше сходятся или расходятся лучи, попадающие в зрачок, тем дальше будет отстоять точка их соединения от сетчатки (причем она может лежать как впереди, так и позади ее), и, следовательно, точка Z будет казаться тем более неясной. И это, кстати сказать, может показать нам различие между неясным и слабым видением. Неясное видение бывает в тех случаях, когда лучи, исходящие из каждой отдельной точки объекта, не вполне вновь собираются в одной соответствующей точке на сетчатке, но занимают на ней некоторое пространство, так что лучи, исходящие из разных точек, смешиваются и тем образуют неясности. Оно противоположно отчетливому видению и сопровождает близкие объекты. Слабое же видение бывает в тех

случаях, когда по причине расстояния объекта или густоты промежуточной среды из объекта в глаз попадает немного лучей. Оно противоположно сильному или яркому видению и сопровождает отдаленные объекты. Но вернемся к нашему предмету.



36. Глаз, или (если выразаться правильно) дух, только воспринимает неясность саму по себе, не рассматривая каждый раз причины, от которой она происходит, и постоянно соединяет расстояние одной и той же величины с одной и той же степенью неясности. Производится ли эта неясность схождением или расхождением лучей, это не имеет значения. Отсюда следует, что глаз, смотря на объект Z через стекло QS (которое вследствие преломления заставляет лучи ZQ, ZS и пр. сходиться), должен судить, будто последний находится на таком расстоянии, на каком будучи помещен он испускал бы в глаз лучи, расходящиеся как раз настолько, чтобы производить ту же самую неясность, которая теперь произведена сходящимися лучами, т.е. чтобы лучами покрывалась часть сетчатки, равная DC (см. рисунок 3). Но это должно быть понято (выражаясь словами д-ра Барроу) *seclusis praenotionibus et praejudiciis*,⁵² т.е. мы должны в данном случае отвлечься от всех других обстоятельств зрения, как-то: от формы видимых объектов, их величины, слабости или яркости и пр., от всего того, что обычно участвует в образовании нашей идеи расстояния, ибо дух воспринимает путем частого опыта, что разные роды или степени этих обстоятельств связаны с различными расстояниями.

37. Из сказанного само собой следует, что особа, совершенно близорукая (т.е. которая может видеть объект отчетливо лишь в том случае, если он поставлен возле ее глаза), не сделает такого ложного суждения, какое остальные делают в этом случае. Так как близорукому большие неясности постоянно внушают большие расстояния, то, по мере того как он удаляется от стекла и объект становится более неясным, он должен относить объект на более далекое расстояние, в противоположность тем, кто воспринимал увеличивающуюся неясность объектов в связи с идеей приближения.

38. Отсюда также видно, что вычисление при помощи линий и углов может прекрасно применяться в оптике, но не потому, что дух судит о расстоянии непосредственно по ним, а вследствие того, что для образования этих суждений ему служит нечто, связанное с ними, и вот определению этого-то нечто они в свою очередь могут служить. Таким образом, из того, что дух судит о расстоянии объекта через посредство неясности его вида (а эта неясность для

⁵² Без всяких предубеждений и предрассудков (лат.)

невооруженного глаза является большей или меньшей в зависимости от большей или меньшей степени расхождения лучей, идущих от объекта), следует, что человек может пользоваться расхождением лучей при вычислении видимого расстояния, хотя эта возможность дается не расхождением лучей самим по себе, а связью его с неясностью вида. Однако математики совершенно не обращали внимания на неясность вида саму по себе, как будто бы она не имела такого необходимого отношения к расстоянию, какое, по их мнению, имеет большая или меньшая величина углов расхождения. И исключительно на последний факт (особенно потому, что он подлежит математическому вычислению) обращали внимание при определении видимых мест объектов, как будто бы это было единственной и непосредственной причиной суждений, которые дух образует о расстоянии. А между тем в действительности величина углов расхождения должна бы рассматриваться исключительно только в качестве причины неясного видения.

39. То, что не рассматривали это, было основной ошибкой, приводившей к затруднениям. Чтобы доказать это, нам достаточно разбираемого здесь случая. Наблюдалось, что наиболее расходящиеся лучи приносят в дух идею самого близкого расстояния и что расстояние увеличивается в той степени, в какой расхождение лучей уменьшается. При этом полагали, что связь между различными степенями расхождения лучей и расстоянием непосредственна. Вследствие этого естественно приходили к заключению, по плохо обоснованной аналогии, что в случае сходящихся лучей объект непременно будет являться на неизмеримом расстоянии и что когда степень схождения увеличивается, то и расстояние (если это возможно) увеличивается подобным же образом. Что такова была причина ошибки д-ра Барроу, очевидно из его собственных слов, которые мы процитировали. Ученый-доктор сделал наблюдение, что расходящиеся и сходящиеся лучи, как ни кажутся они противоположными, тем не менее сходятся в том, что производят одно и то же действие, а именно неясность видения, большие степени каковой возникают безразлично как при возрастании расхождения, так и при возрастании схождения лучей. Это происходит благодаря указанному действию, которое в обоих случаях одно и то же, как тогда, когда глазом воспринимается расхождение лучей, так и тогда, когда воспринимается схождение их. Таким образом, если бы только он принял это в соображение, то, наверное, составил бы совершенно противоположное суждение и вывел бы правильное заключение, что благодаря тем лучам, которые падают в глаз с большими степенями схождения, объект, из которого они исходят, должен казаться более близким. Но, очевидно, достигнуть правильного понятия об этом предмете было невозможно, пока обращали внимание только на линии и углы и не постигали истинной природы зрения и того, насколько она не поддается математическому рассмотрению.

40. Прежде чем проститься с этой темой, уместно будет сделать замечание по поводу одного относящегося сюда вопроса, который был предложен остроумным г. Молине⁵³ в его «Трактате по диоптрике» (ч. I, предл. 31, § 9). Там относительно разъясняемой нами трудности говорится следующее:

«Он (т.е. д-р Барроу) предоставляет другим решить эту трудность, и я, следуя столь великому образцу, поступлю так же: не последую за этим знаменитым автором только в его решимости не покидать очевидной теории, выше нами изложенной для определения *locus objecti*, из-за одной трудности, кажущейся необъяснимой, пока не будет достигнуто более глубокое познание зрительной способности. А тем временем я предлагаю обсуждению остроумного читателя, не находится ли *locus apparens* объекта, помещенного так, как указано в нашем § 9, настолько же впереди глаза, насколько полоса отчетливого видения позади глаза?»

На этот вопрос мы можем отважиться дать отрицательный ответ, ибо в настоящем случае для определения расстояния полосы отчетливого видения, или соответствующего фокуса, от стекла правило следующее: как разность между расстоянием объекта и фокуса относится к фокусу, или фокусной длине, так расстояние объекта от стекла относится к расстоянию соответствующего фокуса, или полосы отчетливого видения, от стекла (Молине. Диоптрика, ч. I, предл. 5). Теперь предположим, что объект помещен на расстоянии полуторной фокусной длины и что глаз находится возле стекла. Отсюда, по правилу, будет следовать, что расстояние полосы отчетливого видения позади глаза есть удвоенное истинное расстояние объекта впереди глаза.

⁵³ Молине Уильям (Molyneux William, 1656–1697), ирландский ученый, автор книги «Новая диоптрика» (*Dioptrica Nova*) (Лондон, 1692). Сын У. Молине Сэмюэль Молине (1689–1728) был учеником и другом Беркли.

Итак, если бы догадка г. Молине была правильной, то выходило бы, что глаз видел бы объект на расстоянии, равном удвоенному реальному расстоянию его, а в других случаях видимое расстояние равнялось бы утроенному или учетверенному и т.д. истинному расстоянию. Но это явно противоречит опыту, так как объект никогда не является далее своего подлинного расстояния. Следовательно, всё, что построено на этом предположении (vid. Corol. I, Prop. 57, ibid.)⁵⁴, падает вместе с ним.

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

42. Правда, совершенно иначе представляет дело общепринятое предположение, гласящее, что люди судят о расстоянии при посредстве угла зрительных осей, совершенно так же, как судил бы слепой или каждый из нас в потемках при помощи угла, образуемого двумя палками, из которых по одной он держал бы в каждой руке. Ибо если бы это было справедливо, то отсюда вытекало бы, что если бы какой-нибудь слепорожденный прозрел, то он не нуждался бы в новом опыте для восприятия расстояния при посредстве зрения. Но, полагаю, было в достаточной мере доказано, что это неверно.

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

44. Но для того, чтобы всесторонне разъяснить этот пункт и показать, что непосредственные объекты зрения не помещаются на расстоянии, хотя бы идеи или образы вещей и находились на расстоянии, нужно, чтобы мы всмотрелись ближе в предмет и внимательно проследили, что в обыденном разговоре значит, когда кто-либо говорит, что то, что он видит, находится на расстоянии от него. Предположим, что, глядя на Луну, я сказал, что она отстоит от меня на 50 или 60 земных радиусов. Посмотрим, о какой Луне здесь идет речь. Очевидно, что это не есть видимая Луна, или что-нибудь вроде видимой Луны, или вообще то, что я вижу, ибо я вижу только круглую светлую плоскость, имеющую около тридцати видимых точек в диаметре. В самом деле, если бы я стал двигаться прямо по направлению к Луне от места, где я стою, то, очевидно, объект изменялся бы, пока я приближался; и когда я подвинулся бы вперед на 50 или 60 земных радиусов, то я вовсе не очутился бы вблизи малой круглой светлой плоскости и не воспринимал бы ничего подобного ей. Последний объект давно уже исчез, и если бы я пожелал снова найти его, то для этого мне следовало бы вернуться назад на Землю на то место, откуда я начал двигаться. Сделаем еще другое предположение: допустим, я воспринимаю зрением слабую и темную идею какой-то вещи и сомневаюсь, человек ли это, дерево или башня, но думаю, что этот предмет находится на расстоянии приблизительно мили. Очевидно, я не могу думать, чтобы на расстоянии мили находилось именно то, что я вижу, или чтобы последнее имело подобие или сходство с чем-то, находящимся на расстоянии мили; ведь с каждым моим шагом по направлению к нему внешний вид его меняется и из темного, малого и слабого становится ярким,

⁵⁴ См. Корол[ларий], I, предл. 57; там же (лат.).

большим и сильным. И когда я пройду всю милю, тогда то, что я вначале видел, совершенно исчезнет, и я не найду ничего похожего на него.

45. В этих и подобных им примерах истина, по моему мнению, заключается в следующем. В течение долгого времени познавая опытным путем, что некоторые идеи, воспринимаемые осязанием, как-то: расстояние, осязаемая форма и твердость, связаны с известными зрительными идеями, я, воспринимая эти зрительные идеи, немедленно заключаю, что вследствие привычной законосообразности природы, вероятно, должны последовать эти идеи осязания. Когда я смотрю на объект, я воспринимаю определенную видимую форму и цвет, а также некоторую слабость вида и другие обстоятельства, и они-то вследствие моих прежних наблюдений заставляют меня думать, что если я подвинусь вперед на столько-то шагов, миль и пр., то получу такие-то и такие-то идеи осязания. Таким образом, в истинном и строгом значении слова я не вижу расстояния самого по себе, и ничто из того, что я воспринимаю, не находится на расстоянии. О расстоянии и вещах, находящихся на расстоянии, я утверждаю, что ни они сами, ни их идеи в действительности не воспринимаются зрением. Что касается меня самого, то я убежден в этом. И я уверен, что всякий, кто проанализирует как следует свое сознание и исследует, что он понимает, когда говорит, что видит ту или иную вещь на расстоянии, согласится со мной, что то, что он видит, только внушает его уму следующее заключение: пройдя определенное расстояние, измеряемое движением его тела, которое воспринимается осязанием, он станет воспринимать такие-то и такие-то идеи осязания, которые были обычно связаны с такими-то и такими-то идеями зрения. Впрочем, чтобы убедиться, что эти внушения чувства могут обманывать каждого и что нет необходимой связи между идеями зрения и внушаемыми ими идеями осязания, достаточно того доказательства, которое дает первое попавшееся зеркало или картина. Заметьте, что, когда я говорю об идеях осязания, я беру слово «идея» для обозначения любого непосредственного объекта чувства или ума (в этом широком значении оно вообще употребляется современными писателями).

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

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

48. Одна из причин этого, как кажется, заключается в следующем. Считают величайшим абсурдом воображать, чтобы одна и та же вещь могла иметь более чем одно протяжение и одну форму. Но так как протяжение и форма тела входят в дух двумя разными путями – как через зрение, так и через осязание, то, думают, следует, что мы видим то же самое протяжение и ту же самую форму, которые мы осязаем.

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

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

51. Лишь только мы услышали слова привычного нам языка, произнесенные перед нашими ушами, как уже идеи, соответствующие им, сами появляются в наших душах: в один и тот же момент в разум входят звук и значение; так тесно они связаны, что не в нашей власти устранить одно, допуская другое: мы можем удалить их только вместе. Мы даже поступаем во всех отношениях так, как если бы слышали те же самые мысли непосредственно. Подобным же образом вторичные объекты, или те, которые только внушаются зрением, часто производят на нас более сильное впечатление и обращают на себя большее внимание, чем собственные объекты этого чувства; вместе с последними они вступают в дух и имеют с ними гораздо более строгую связь, чем та, которую идеи имеют со словами. Поэтому-то нам столь трудно отличать непосредственные и опосредствованные объекты зрения, и поэтому-то мы столь склонны приписывать первым то, что относится только к последним. Они, так сказать, в высшей степени переплетены, смешаны и соединены вместе. И вследствие продолжительного времени употребления языка и недостаточного размышления предубеждение в наших мыслях утверждается и укрепляется. Во всяком случае я не сомневаюсь, что всякий, кто внимательно обдумает то, что мы уже сказали, и выскажется по поводу того предмета, о котором высказались выше (особенно если он проследит его в своем собственном сознании), будет в состоянии освободиться от этого предрассудка. Я уверен, что этот вопрос заслуживает некоторого внимания со стороны всякого, желающего постигнуть истинную природу зрения.

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

53. Хорошо известно, что одним и тем же протяжением стягивается на близком расстоянии больший угол, а на дальнем – меньший. И, согласно предложенному нам принципу, дух оценивает величину объекта, сравнивая угол, под которым тот виден, с расстоянием его и отсюда выводя заключение о величине его. Что побуждает людей к этой ошибке (помимо склонности думать, будто всякий видит по геометрии), так это тот факт, что величину внушают те же самые восприятия или идеи, которые внушают расстояние. Но если мы исследуем это, то найдем, что они внушают величину столь же непосредственно, как и расстояние. Я говорю, что не сперва они внушают расстояние, а затем предоставляют суждению пользоваться им в качестве посредствующего члена для выведения заключения о величине; но что они имеют тесную и непосредственную связь как с величиной, так и с расстоянием и величину внушают так же независимо от расстояния, как расстояние внушают независимо от величины. Всё это станет очевидным каждому, кто обдумает то, что уже было сказано и что будет сказано дальше.

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

Minimum visibile,⁵⁵ за пределами которых чувство не может воспринимать. Это каждый человек знает из своего опыта.

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

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

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

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

59. Большая или малая видимая величина не имеет никакого необходимого отношения к большой или малой осязаемой величине, так что одна не может быть определена и безошибочно выведена из другой. Но прежде чем доказывать это, мы, кстати, рассмотрим различие, существующее между теми протяжением и формой, которые представляют собой собственный объект осязания, и теми, которые называются видимыми; рассмотрим также, каким образом в то время, когда мы смотрим на какой-либо объект, преимущественное внимание обращается, хотя и не непосредственно, на первые. Об этом мы упоминали уже раньше, теперь же исследуем причину такого явления. Мы обращаем свое внимание на окружающие нас объекты в той мере, в какой они способны приносить пользу или вред нашим телам и поскольку этим они вызывают в наших душах ощущения удовольствия или боли. А так как тела действуют на наши органы путем непосредственного приложения и как вред, так и польза, возникающие от этого, зависят всецело от осязаемых качеств объекта, а отнюдь не от видимых, то очевидно, почему мы должны были обращать на них гораздо больше внимания, чем на те. И, по-видимому, для этой цели преимущественно и было дано животным чувством зрения, т.е. для того, чтобы посредством восприятия идей зрения (которые сами по себе не способны воздействовать на наши тела, или каким-нибудь образом изменить форму их) животные могли бы предвидеть (исходя из прежнего

⁵⁵ Осязательный минимум; зрительный минимум (лат.).

⁵⁶ При прочих равных условиях (лат.).

опыта, что определенные идеи осязания связаны с такими-то и такими-то идеями зрения) вред или пользу, которые, вероятно, последуют от соприкосновения их тел с тем или иным телом, находящимся на расстоянии. Насколько такое предвидение необходимо для самосохранения животного, каждый может знать по собственному опыту. Отсюда вытекает, что когда мы смотрим на объект, то преимущественное внимание обращаем на осязаемую форму и осязаемое протяжение его; между тем видимой форме и видимой величине уделяется мало внимания, так как хотя они воспринимаются более непосредственно, но нас они менее затрагивают и не способны произвести никакого изменения в наших телах.

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

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

62. А отсюда ясно, что нет необходимой связи между этими двумя отдельными протяжениями, ибо наши глаза могли бы быть устроены и таким образом, что видели бы только то, что меньше, чем *minimum tangibile*. В этом случае весьма вероятно, что все непосредственные объекты зрения мы воспринимали бы совершенно такими же, как и теперь; но с ними не были бы соединены те же самые различные осязаемые величины, которые связаны с ними теперь. Это доказывает, что суждения, которые мы образуем о величине вещей на расстоянии на основании различной величины непосредственных объектов зрения, не возникают из какой-либо существенной или необходимой связи, но вытекают только из той привычной связи, которую мы наблюдали между ними.

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

64. Отсюда, а также из § 57 и 58 явствует, что подобно тому, как зрением мы не воспринимаем непосредственно величины объектов, так не воспринимаем мы ее и через

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

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

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

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

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

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

70. Что мы здесь дали правильное объяснение явлений Луны на горизонте, это, я полагаю, станет очевидным каждому из следующих соображений. Во-первых, ясно, что то, что в данном случае внушает идею большей величины, само должно быть чем-то воспринимаемым по себе, ибо то, что не воспринимается само по себе, не может внушить нашему восприятию ничего другого. Во-вторых, оно должно быть чем-то таким, что не остается всегда одним и тем же, но подвержено некоторому изменению или варьируется, так как внешний вид Луны на горизонте

изменяется, будучи в одно время больше, в другое меньше. В-третьих, среди окружающих или промежуточных объектов не должно находиться таких вещей, как горы, дома, поля и пр., ибо когда все эти объекты исключены из зрения, то внешний вид имеет обычную величину.⁵⁷ И еще, в-третьих, оно не может быть видимой формой или величиной, ибо последняя остается одной и той же или становится тем меньшей, чем ближе Луна к горизонту. Итак, остается заключить, что истинной причиной является то видоизменение или перемена видимого внешнего вида, которая вытекает из уменьшения количества лучей, падающих в глаз, и которую я называю слабостью внешнего вида; тогда как это восприятие соответствует всем вышеприведенным условиям, я не знаю никакого другого восприятия, которое бы им соответствовало.

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

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

73. Слабость внешнего вида, точно так же как и все остальные идеи или восприятия, которые внушают величину или расстояние, делает это тем же самым способом, каким слова внушают понятия, связанные с ними. Известно же, что слово, произнесенное при известных обстоятельствах или в определенном контексте с другими словами, не всегда имеет ту же самую силу и значение, которые ему присущи, когда оно произносится при некоторых других обстоятельствах или в ином контексте. Один и тот же внешний вид (как по степени слабости, так и во всех других отношениях), будучи видим с одинакового расстояния, тем не менее будет внушать различную величину в случае, если он помещен вверх, и в случае, если он находится на одном уровне с высотой глаза. Причина этого та, что обычно нам редко приходится видеть объекты на большой высоте; наши дела касаются вещей, лежащих скорее перед нами, чем над нами; и соответственно этому наши глаза помещены не вверх на наших головах, но в таком месте, которое для нас наиболее удобно, чтобы видеть на расстоянии объекты, стоящие на нашем пути. И так как такое положение глаз есть обстоятельство, которое обыкновенно сопровождает видение находящихся на расстоянии объектов, то отсюда мы можем объяснить обычно наблюдаемое явление, что объект на вершине колокольни, например на высоте 100 футов, кажется человеку, стоящему внизу, имеющим иную величину, даже в отношении ширины, чем каким он казался бы, если бы был помещен на том же расстоянии 100 футов, но на одном уровне с высотой глаза. Дело в том, что, как было показано, суждение, которое мы составляем о величине вещи, зависит не только от внешнего вида, но также и от различных других условий.

⁵⁷ Эта фраза отсутствует в 4-м издании.

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

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

75. Учеными было сделано много попыток объяснить кажущийся вид Луны. Гассенди, Декарт, Гоббс и многие другие размышляли об этом. Но насколько безрезультатны и

неудовлетворительны были их усилия, в достаточной мере выяснено⁵⁸ в «Философских трудах»⁵⁹, где вы можете увидеть, как разные их мнения развиваются и опровергаются, причем выражается удивление по поводу тех больших ошибок, в которые были вовлечены остроумные люди вследствие стремления примирить кажущийся вид Луны с общепринятыми принципами оптики. Затем в «[Философских] трудах» (№ 187, с. 323) была опубликована другая статья, относящаяся к тому же самому вопросу, в которой известный д-р Уоллес⁶⁰ пытается объяснить указанное явление. Хотя эта статья, как кажется, не включает в себе ничего нового, не высказанного раньше другими, тем не менее я здесь рассмотрю ее.

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

77. По поводу этого мнения, чтобы не повторять того, что уже было сказано относительно расстояния, я сделаю только следующие замечания: во-первых, если вид промежуточных объектов есть то, что внушает идею далекого расстояния, а эта идея далекого расстояния есть причина, приносящая в дух идею большой величины, то отсюда вытекало бы, что если бы кто-нибудь смотрел на горизонтальную Луну из-за стены, то она не казалась бы большей, чем обыкновенно. Ибо в этом случае стена, лежащая между глазом и луной, отрезает от него весь этот вид моря, земли и проч. – вид, который в противном случае увеличивал бы видимое расстояние, а вместе с тем и видимую величину Луны. Сказать, что даже и в таком случае всё это протяжение земли и всего прочего, что лежит в пределах горизонта, внушается памятью и что это внушение порождает мгновенное суждение, будто Луна отстоит дальше и имеет большую величину, чем обыкновенно, – значит не сказать ничего. В самом деле: спросите любого человека, который, видя горизонтальную Луну с указанного места считает ее большей, чем обыкновенно, имеет ли он в это время в своем духе какую-либо идею промежуточных объектов или длинной полосы земли, лежащей между его глазом и крайним концом горизонта? И эта ли идея есть причина того, что он составляет вышеупомянутое суждение? Без сомнения, на этот вопрос всякий даст отрицательный ответ и скажет, что горизонтальная Луна кажется ему большей, чем меридиональная, хотя он никогда не думает ни о всех, ни о какой-либо из тех вещей, которые лежат между ним и Луной. А что касается той нелепости, будто какая-либо идея может вводить в дух другую идею, между тем как она сама не воспринимается, то это уже было нами рассмотрено, да притом эта нелепость слишком очевидна, чтобы нужно было еще распространяться о ней. Во-вторых, получается невозможным объяснить по этой гипотезе, почему кажущийся вид Луны в одном и том же месте иногда больше, иногда меньше; а последнее явление, как было доказано, вполне согласуется с нашими принципами и объясняется ими весьма легко и естественно. Для дальнейшего выяснения этого следует заметить, что непосредственно и в собственном смысле слова мы видим только свет и цвета в различных сочетаниях и оттенках, разных степеней слабости и ясности, смутности и отчетливости. Все эти видимые объекты находятся только в духе; что-либо внешнее духу, будь то расстояние или величина, они внушают только вследствие привычной связи, подобно тому, как слова внушают вещи. Таким образом, мы должны отметить, что кроме напряжения глаз, а также яркости и слабости, отчетливости и смутности внешнего вида (которые, так как они имеют некоторое соответствие с линиями и углами, были подставлены на место их в предшествовавшей части

⁵⁸ Гассенди рассматривал эту проблему в сочинении «Четыре письма о кажущейся величине Солнца на горизонте и в меридиане» (Opera, vol. III, p. 420–477). Декарт обсуждает ее в VI гл. своей «Диоптрики» (см. Декарт Р. Рассуждение о методе. С приложениями: Диоптрика, Метеоры, Геометрия. М., 1953, с. 121). Беркли имеет в виду статью У. Молине.

⁵⁹ «Фил[ософские] Труд[ы]», № 187, с. 314. – *Прим. автора.*

⁶⁰ Уоллес (Валлис) Джон (Wallis John, 1616–1703), английский математик, один из основателей Лондонского королевского общества (1663), профессор Оксфордского университета с 1649 г.

этого трактата) существуют еще другие средства, которые внушают как расстояние, так и величину. Таковым в особенности является место видимых точек или объектов, например более высокое или более низкое положение их; первое внушает более далекое расстояние и большую величину, последнее – более близкое расстояние и меньшую величину: всё это есть всецело результат привычки и опыта, между тем как на самом деле нет никакой разницы между этими линиями расстояния, так как и самый высокий, и самый низкий объект отстоят от глаза на равном расстоянии или, вернее, вовсе не находятся на расстоянии от него. Таким образом, в высшем или низшем положении нет ничего, что бы в силу необходимой связи внушало большую или меньшую величину. А раз так, то эти обычные опытные средства внушения расстояния внушают также и величину, причем и ее столь же непосредственно, как и расстояние. Я утверждаю, что они не внушают раньше расстояние (vide § 53) и не предоставляют затем духу выводить оттуда заключение или вычислять величину, но внушают величину столь же непосредственно и сразу, как и расстояние.

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

79. Из сказанного мы можем вывести следствие, что прозревший слепорожденный при первом открытии его глаз составлял бы совершенно иное суждение о величине вводимых через посредство глаз объектов, чем то, которое образуют другие. Он не рассматривал бы идеи зрения в их отношении к идеям осязания или в какой-либо связи с последними. Так как рассмотрение их ограничивалось бы у него исключительно ими самими, то он считал бы их большими или малыми исключительно в зависимости от того, заключают ли они в себе большее или меньшее число видимых точек. А так как, несомненно, каждая видимая точка может покрывать собой или исключать из зрения только одну другую видимую точку, то, следовательно, всякий объект, исключая из поля зрения другой объект, имеет равное с ним число видимых точек; и, стало быть, прозревший слепорожденный будет мыслить, что оба этих объекта имеют одну и ту же величину. Отсюда очевидно, что человек в таких условиях полагал бы, что его большой палец, которым он может скрыть башню, т.е. помешать, чтобы ее можно было видеть, имеет одинаковую величину с этой башней; или что его рука, известное положение которой может скрыть из его поля зрения небесную твердь, равна по величине последней, как бы ни казалось нам велико неравенство между этими двумя вещами вследствие той привычной и тесной связи, которая выросла в наших душах между объектами зрения и осязания, благодаря чему самые различные и несходные идеи этих двух чувств столь смешиваются и соединяются, что ошибочно принимаются за одну и ту же вещь, и от этого предрассудка нам нелегко освободиться.

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

81. Может быть, возразят, что *minimum visibile* человека есть реальная величина и заключает в себе части, вследствие чего оно и больше, чем *minimum visibile* клеща, хотя части его и не воспринимаются человеком. На это я отвечаю, что так как, согласно доказанному,

minimum visibile (как и все другие собственные и непосредственные объекты зрения) не имеет никакого существования вне духа того, кто видит его, то, следовательно, не может быть никакой части его, которая не воспринимается в действительности и потому не является видимой. А чтобы один объект заключал в себе много отдельных видимых частей и в то же время был бы *minimum visibile*, это – явное противоречие.

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

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

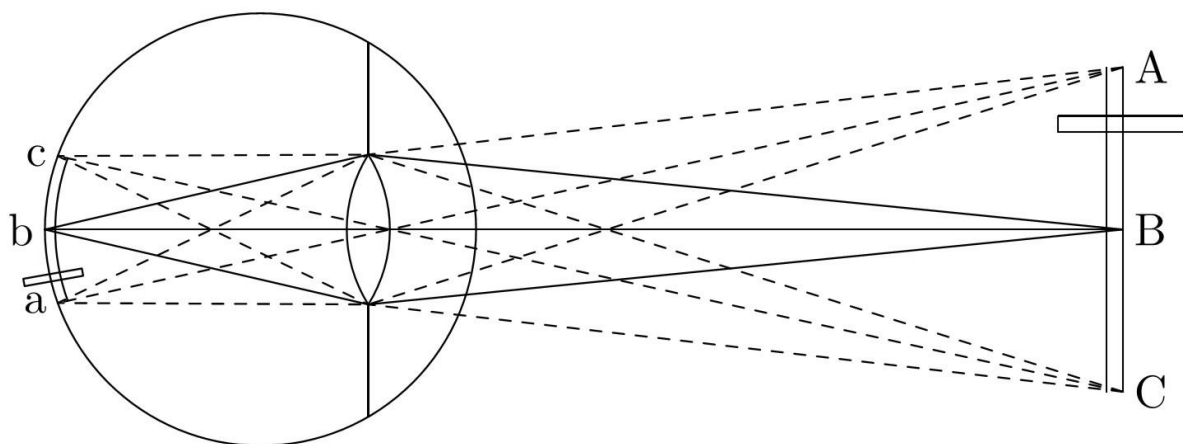
84. Соответственно этим двум недостаткам зрения мы можем вообразить столько же совершенств, а именно: 1) способность охватывать в одном взгляде большее число видимых точек; 2) способность видеть их все сразу с одинаковой наивысшей ясностью и отчетливостью. Но обладают ли в действительности этими совершенствами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

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

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

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

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



89. В ответ на эту трудность мы слышим, что дух, воспринимая воздействие луча света на верхнюю часть глаза, рассматривает этот луч как идущий по прямой линии от нижней части объекта; подобным же образом, замечая луч, ударяющий в нижнюю часть глаза, дух устремляется к верхней части объекта. Так, в прилагаемом рисунке *C*, нижняя точка объекта *ABC*, проектируется в *c*, верхнюю часть глаза. Подобным же образом самая высшая точка *A* проектируется в *a*, самую низшую часть глаза; и это делает изображение *cba* обратным. Но дух рассматривает воздействие в *c* как идущее по прямой линии *Cc* от нижнего конца объекта; и удар или толчок в *a*, как приходящий по линии *Aa* от верхнего конца объекта, и вследствие этого образует правильное суждение о положении объекта *ABC*, несмотря на то, что изображение его дается в обратном виде. Кроме того, это иллюстрируют воображаемым примером слепого человека, который, держа в руках две палки, перекрещивающиеся между собой, осязает при помощи их крайние концы объекта, помещенного в перпендикулярном положении. Конечно, этот человек будет думать, что верхняя часть объекта – та, которую он осязает палкой, находящейся в руке, расположенной ниже, и что нижняя часть объекта – та, которую он осязает палкой, находящейся в руке, расположенной выше. Таково обычное объяснение прямого внешнего вида объектов, и оно обыкновенно допускается и принимается, будучи, как говорит Молине («Диоптр[ика]», ч. 2, гл. 7, с. 289), «признаваемо всеми удовлетворительным».

90. Но это объяснение, по моему мнению, не включает в себе ни малейшей доли истины. Если бы я воспринимал эти точки перекрещивания и направления лучей света таким образом, как указывалось, тогда в самом деле это объяснение на первый взгляд не было бы лишено вероятности. И тогда мог бы быть некоторый повод для проведения сравнения со слепым человеком и его перекрещивающимися палками. Но в данном случае дело обстоит совершенно иначе. Я знаю весьма хорошо, что я не воспринимаю ничего подобного. И, следовательно, я не могу через посредство этого судить о положении объектов. Сверх того, я обращаюсь к опыту

любого человека и спрашиваю, сознает ли он, поскольку это касается его самого, чтобы он думал о пересечении пучков лучей света или следил за толчками, которые они дают по прямым линиям, всякий раз как он посредством зрения воспринимает положение какого-либо объекта? Мне кажется очевидным, что пересечение лучей, прослеживание их и пр. никогда не мыслится детьми, идиотами, да, правду говоря, и вообще никем, за исключением тех, кто занимался оптикой. Но чтобы дух судил о положении объектов при посредстве этих вещей, которых он не воспринимает, или чтобы он воспринимал их, не сознавая этого, – какое бы вы из этих двух предположений ни взяли, – это совершенно выходит за пределы моего понимания. Прибавьте к этому, что объяснение способа видения примером перекрещивающихся палок и отыскивание объекта по осям пучков лучей света предполагают, что собственные объекты зрения воспринимаются на расстоянии от нас, что противоположно тому, что мы доказали. Поэтому мы осмеливаемся сказать, что это мнение о способе, коим дух воспринимает прямой внешний вид объектов, одного рода с теми другими положениями писателей по оптике, которые мы имели случай испытать и опровергнуть в предыдущих частях нашего трактата.

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

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

93. Известно, что слепой от рождения человек имел бы идеи верха и низа через посредство чувства осязания. Посредством движения своей руки он может различать положение всякого осязаемого объекта, помещенного на расстоянии, равном ей. Ту часть, на которую он чувствовал бы себя опирающимся или в направлении которой он воспринимал бы тяжесть своего тела, он называл бы нижней, а противоположную ей – верхней; подобным же образом он называл бы все объекты, какие только ни случалось ему осязать.

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

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

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

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

97. Впоследствии, когда он заметит, что при поворачивании головы или глаз вверх и вниз, направо и налево видимые объекты изменяются, а также узнает, что они называются теми же самыми именами, как и объекты, воспринимаемые осязанием, и что они связаны с последними, тогда действительно он станет говорить о них и о положении их в тех же самых терминах, которые он обыкновенно прилагал к осязаемым вещам: и те объекты, которые он воспринимает при поворачивании своих глаз вверх, он будет называть находящимися вверх, а те, которые он воспринимает при поворачивании своих глаз вниз, он будет называть находящимися вниз.

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

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

100. Я знаю, что мы весьма склонны думать, будто при первом опыте зрения мы судим о положении видимых вещей так, как это мы делаем теперь. Точно так же мы склонны думать, что

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

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

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

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

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

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

106. Сопоставив всё это и обдумав как следует, мы с очевидностью можем вывести следующее заключение: при первом акте зрения ни одна идея, вводимая при посредстве глаз, не имела бы никакой сознаваемой связи с теми идеями, с которыми соединены в уме слепорожденного названия: земля, человек, голова, нога и проч. Таким образом, новые идеи никоим

образом не вводили бы в его дух вышеупомянутые идеи и не склоняли бы его называть их теми же самыми именами и считать их одними и теми же вещами, как это сделают они впоследствии.

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

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

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

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

111. Из всего сказанного видно, что объекты зрения и осязания образуют, так сказать, два ряда идей, весьма различных друг от друга. Объектам того и другого рода мы одинаково

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

112. Или скорее, по правде говоря, собственные объекты зрения не находятся ни на каком расстоянии, ни близком, ни далеком, от осязаемой вещи. Ибо если мы вникнем как следует в исследуемый предмет, то найдем, что объекты чувства могут сравниваться только с расстоянием, которое существует тем же самым способом, т.е. принадлежит тому же самому чувству. Ибо под расстоянием между двумя какими-либо точками не мыслится ничего иного, кроме числа промежуточных точек. Если данные точки – видимые, то расстояние между ними отмечается числом промежуточных видимых точек; если они – осязаемые, то расстояние между ними есть линия, составленная из осязаемых точек. Но если одна данная точка – осязаемая, а другая – видимая, то расстояние между ними не состоит ни из точек, воспринимаемых зрением, ни из точек, воспринимаемых осязанием, т.е. оно совершенно «понятно».⁶¹ Может быть, эта истина не легко найдет себе признание в уме всех людей. Во всяком случае относительно того, верно ли это, я охотно узнал бы мнение каждого, кто потрудился бы поразмыслить немного и испытать истинность сказанного на своем собственном сознании.

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

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

115. Но, скажете вы, внешний вид человека прямой, а изображение его обратное. Я отвечаю вопросом: что подразумеваете вы под изображением человека, или, что то же самое, что высказываете вы, говоря, что видимый человек является в обратном виде? Вы скажете мне, что он – в обратном виде, так как его пятки занимают самое высокое положение, а голова – самое низкое. Будьте добры, объясните мне то, что вы сказали. Говоря, что голова находится ниже всего, вы разумеете, что она наиболиже к земле; и говоря, что пятки выше всего, вы мыслите, что они наидальше от земли. Снова я вас спрашиваю: какую землю вы имеете в виду? Вы не можете иметь в виду ту землю, которая изображена в глазу, т.е. видимую землю, ибо изображение

⁶¹ МОИ 2016-04-10: Должно быть «непостижимо»; в оригинале – *inconceivable*.

головы находится дальше всего от изображения земли, а изображение ног ближе всего к изображению земли; и соответственно этому видимая голова отстоит дальше всего от видимой земли, а видимые ноги – ближе всего к ней. Поэтому остается допустить, что вы имеете в виду осязаемую землю; и таким образом вы определяете место видимых вещей относительно осязаемых вещей, т.е. попадаете в противоречие с тем, что было доказано в § 111 и 112. Две различные области зрения и осязания должны рассматриваться отдельно так, как будто бы их объекты не имели ровно никакого сообщения между собой и никакого отношения друг к другу, поскольку это касается расстояния или положения.

116. Ошибки, делаемые нами в этом вопросе, также зависят в значительной степени от того, что, когда мы думаем об изображениях на дне глаза, мы представляем себе дело так, как будто мы сами смотрим на дно глаза другого человека или кто-нибудь другой смотрит на дно нашего глаза и видит изображения на нем. Предположим два глаза А и В. Глаз А, смотрящий с некоторого расстояния на изображения в В, видит их в обратном виде и по этой причине заключает, что они находятся в В в обратном виде. Но это заключение ошибочно. На дно глаза А проектируются в миниатюре изображения изображений, например человека, земли и пр., находящихся в В. И, кроме них, проектируются на А в большом размере сам глаз В и объекты, окружающие его, вместе с другой землей. Глазом А эти большие изображения считаются истинными объектами, а меньшие изображения считаются им только изображениями в миниатюре. Вот по отношению к тем большим изображениям и определяется положение меньших изображений; так что, сравнивая маленького человека с большой землей, А образует суждение, что этот человечек в обратном виде, т.е. что его ноги отстоят дальше всего от большой земли, а голова находится ближе всего к ней. Между тем если А сравнит маленького человека с маленькой землей, то он покажется в прямом виде, т.е. его голова будет казаться отстоящей далее всего от маленькой земли, а ноги ближе всего к ней. Но мы должны учесть то, что В видит не две земли, как А. Он видит только то, что представлено маленькими изображениями в А, и, следовательно, он будет считать человека находящимся в прямом положении. Ибо на самом деле в В человек является не в обратном виде, так как здесь ноги его находятся возле земли; но в А он изображен в обратном виде, так как здесь голова изображения изображения⁶² человека в В находится возле земли, а ноги далее всего от нее, если иметь в виду не ту землю, которая является в изображении изображения в В. Ибо если вы возьмете маленькие изображения изображения в В и рассмотрите их сами по себе, только в их взаимном отношении друг к другу, то все они окажутся в прямом виде и в своем естественном положении.

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

118. На это мой ответ будет таков. В вышеприведенном примере глаз А считает, что маленькие изображения, заключающиеся в изображении глаза В, суть рисунки или копии, архетипы которых суть не внешние вещи, но большие рисунки, проектированные на его собственное дно; последние же не считаются глазом А изображениями, но признаются оригиналами или самыми настоящими вещами. Хотя, если мы предположим, что третий глаз С с надлежащего расстояния смотрит на дно глаза А, тогда в самом деле вещи, проектированные на него, будут глазу С казаться изображениями или рисунками, в том же самом смысле, в каком те вещи, проектированные на В, кажутся изображениями глаза А.

⁶² **МОИ 2016-04-10:** Вообще эта работа Беркли переведена на русский язык очень плохо. В оригинале нет таких «изяществ стиля» как «голова изображения изображения». Данное предложение там звучит так: «For, in truth, the Man in B is not inverted, for there the Feet are next the Earth; but it is the Representation of it in A which is inverted, for there the Head of the Representation of the Picture of the Man in B is next the Earth, and the Feet farthest from the Earth, meaning the Earth which is without the Representation of the Pictures in B».

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

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

121. Мы показали, каким образом дух при посредстве видимых идей воспринимает или схватывает расстояние, величину и положение осязаемых объектов. Теперь я подвергну более детальному исследованию различие между идеями зрения и идеями осязания, которые называются одними и теми же именами, и посмотрю, есть ли какая-либо идея, общая обоим этим чувствам. Из того, что мы вообще установили и доказали в предыдущих частях нашего трактата, видно, что нет никакой одной и той же числовой величины, которая бы воспринималась одинаково как зрением, так и осязанием; но как бы ни называли одними и теми же именами и ни считали одними и теми же вещами частные формы и протяжения, воспринимаемые зрением, и вещи, воспринимаемые осязанием, тем не менее они различны и существуют совершенно обособленно и отдельно друг от друга. Таким образом, теперь вопрос идет не о вышеупомянутых идеях числа, но о том, есть ли хоть какой-либо род или вид идей, которые бы равно воспринимались обоими чувствами? Или, другими словами, не отличны ли по существу протяжение, форма и движение, воспринимаемые зрением, от протяжения, формы и движения, воспринимаемых осязанием?

122. Но прежде чем подвергнуть этот предмет более специальному рассмотрению, я нахожу уместным разобрать абстрактное протяжение. Ибо о нем говорят много; и я склонен думать, что когда говорят о протяжении как об идее, общей двум чувствам, то при этом тайно предполагается, что мы можем абстрагировать протяжение от всех других осязаемых и видимых качеств и образовывать о нем абстрактную идею, которая будет общей как для зрения, так и для осязания. Поэтому мы должны при помощи абстрактного протяжения понять идею протяжения, например, линию или поверхность, совершенно лишенную всех других осязаемых качеств и взятую вне тех условий, которые определяют ее в каждом частном случае; она ни черна, ни бела, ни красна, вообще не имеет никакого цвета и никакого осязаемого качества и, следовательно, не имеет конечной определенной величины, ибо то, что ограничивает, определяет одно протяжение от другого, есть некоторое качество или обстоятельство, в котором они разнятся.⁶³

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

124. Обыкновенно говорят, что объектом геометрии является абстрактное протяжение. Но геометрия рассматривает фигуры, а фигура есть следствие величины; мы же показали, что абстрактное протяжение не имеет конечной определенной величины; отсюда с очевидностью

⁶³ Это один из мотивов критики абстрактных идей, который был впоследствии развит Беркли в «Трактате о принципах человеческого знания...»

следует, что оно не может иметь никакой фигуры и, следовательно, не есть объект геометрии. В самом деле, как новые, так и древние философы полагают, что все общие истины относятся к универсальным абстрактным идеям, без которых (говорят они нам) не может быть никакого знания, не может быть доказано в геометрии никакое общее предложение. Но было бы не трудно, если бы я считал это нужным для моей настоящей цели, доказать, что предложения и доказательства в геометрии могут быть универсальными, хотя те, которые их образуют, никогда не имеют в мыслях абстрактных общих идей треугольников или кругов.

125. После неоднократных попыток постигнуть общую идею треугольника, я нашел, что она совершенно непонятна. И, конечно, если бы кто-нибудь был бы в состоянии ввести эту идею в мой дух, то это должен был бы сделать автор «Опыта о человеческом разуме», так как он столь сильно выделяется среди большинства писателей ясностью и силой выражения своих мыслей. Итак, посмотрим, как этот знаменитый автор описывает общую, или абстрактную, идею треугольника:

«...Она не должна быть идеей ни косоугольного, ни прямоугольного, ни равностороннего, ни равнобедренного, ни неравностороннего треугольников; она должна быть всем и ничем в одно и то же время. На деле она есть нечто несовершенное, что не может существовать, идея, в которой соединены части нескольких различных и несовместимых друг с другом идей» («Опыт о чел[овеческом] разум[е]», кн. IV, гл. 7, § 9)⁶⁴.

Такова идея, которую он считает необходимой для расширения нашего знания, которая служит предметом математического доказательства и без которой мы не могли бы никогда достигнуть познания какого-либо общего предложения относительно треугольников. Я уверен, что если бы дело обстояло таким образом, то для меня было бы невозможно достигнуть познания даже самых первых элементов геометрии, ибо я не способен создать в своем уме такую идею, которая здесь описана. Наш автор говорит: «...разве не нужны усилия и способности, чтобы составить общую идею треугольника?» (ibid.). Но если бы он вспомнил то, что он говорит в другом месте, а именно:

«...если в состав моих идей смешанных модусов или отношений входят какие-нибудь противоречащие друг другу идеи, я наполняю свою голову химерами, ибо при надлежащем рассмотрении оказывается, что такие идеи не могут существовать в уме и что тем более не может получать от них наименования никакая реальная вещь» (vid. кн. III, гл. 10, §33, ibid.),

– я говорю, если бы он вспомнил это, то, весьма вероятно, он стал бы считать свыше всех своих усилий и способностей, которыми он владеет, образовать вышеупомянутую идею треугольника, которая составлена из явных, бросающихся в глаза противоречий. Что человек столь ясного ума, размышлявший так превосходно о столь многом и придававший такое важное значение ясным и определенным идеям, тем не менее счел нужным так говорить, это может показаться весьма удивительным. Однако наше удивление уменьшится, если мы примем во внимание, что источник, откуда вытекает это мнение об абстрактных фигурах и протяжения, есть та плодородная почва, на которой вырастает бесчисленное множество ошибок и затруднений во всех отраслях философии и во всех науках. Правда, этот предмет, взятый в своем полном объеме, был бы темой слишком обширной и слишком важной, чтобы можно было здесь исследовать его исчерпывающим образом. Я только замечу, что ваши метафизики и люди, занимающиеся умозрением, кажутся обладающими способностями, отличными от способностей обыкновенных людей, когда они говорят об общих или абстрактных треугольниках, кругах и пр. и столь решительно объявляют, что это – предмет всех вечных, неизменных универсальных истин в геометрии. Однако довольно об абстрактном протяжении.

126. Некоторые, может быть, думают, что чистое пространство, вакуум, или три измерения его, – объект одинаково как зрения, так и осязания. Но хотя мы имеем весьма большую склонность думать, что идея внеположности и пространства суть непосредственный объект зрения, однако, если я не ошибаюсь, в предыдущих частях нашего «Опыта» было с очевидностью доказано, что это – чистая иллюзия, возникающая благодаря быстрому и мгновенному внушению воображения, которое столь тесно соединяет идею расстояния с идеями зрения, что мы склонны

⁶⁴ Здесь и далее фрагменты из «Опыта о человеческом разуме» Локка, цитируемые Беркли, даются в современном переводе по изданию: Локк Д. Избр. философск. произв., т. 1.

думать, будто она сама по себе есть собственный и непосредственный объект этого чувства, пока разум не исправит нашей ошибки.

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

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

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

130. Даже среди лиц, наиболее правильно размышлявших и писавших о наших идеях и о том, каким образом они входят в разум, господствует мнение, что зрением воспринимаются не только свет и цвета с их видоизменениями, но нечто большее. Непревзойденный г-н Локк определяет зрение как

«... самое обширное из всех наших чувств, [которое] вводит в наш ум идеи света и цветов, свойственные только этому чувству, а также совершенно отличные от них идеи пространства, формы и движения...» («Опыт о человеческом разуме», кн. II, гл. 9, § 9).

Пространство, или расстояние, как мы доказали, есть столько же объект зрения, как и слуха (vid. § 46). Что же касается формы и протяжения, то я предоставляю каждому беспристрастно обратиться к своим собственным ясным и отчетливым идеям, чтобы решить, имеет ли он хоть какую-либо идею, введенную непосредственно и собственно зрением, кроме идей света и цветов. Пусть каждый, таким образом, решит, может ли он образовать в своем духе отчетливую абстрактную идею видимого протяжения, или видимой формы, не заключающую в себе никакого цвета. И, с другой стороны, может ли он представить цвет без видимого протяжения. Ибо я со своей стороны должен признаться, что я не способен достигнуть такой тонкой абстракции. Я знаю весьма хорошо, что, строго говоря, кроме света и цветов с их разными оттенками и видоизменениями, я не вижу ничего. Тот, кто сверх того воспринимает зрением еще идеи, совершенно иные и непохожие на те, имеет способность зрения более совершенную и обширную, чем на какую я могу претендовать. В самом деле, необходимо признать, что при посредстве света и цветов моему духу внушаются другие, совершенно отличные от них идеи. Но точно так же внушаются они и посредством слуха. А в таком случае я не вижу никакой причины, почему бы

зрение считать чувством более обширным, чем слух, который помимо звуков, свойственных этому чувству, внушает при их посредстве не только пространство, форму и движение, но также и все другие идеи, какие только могут быть обозначены словами.

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

132. Дальнейшее подтверждение нашего положения может быть извлечено из решения проблемы г-на Молине, опубликованной г-ном Локком в его «Опыте»⁶⁵; ее я привожу, как она есть, вместе с мнением о ней Локка:

««Представим себе слепорожденного, уже взрослого и научившегося посредством осязания отличать куб от шара одного и того же металла и почти одной и той же величины, так что, оцупав тот и другой, он может сказать, который куб и который шар. Предположим теперь, что куб и шар находятся на столе, а слепой прозрел. Спрашивается, может ли он теперь одним зрением, без прикосновения к ним, различить их и сказать, который шар и который куб?» На это остроумный и рассудительный исследователь отвечает так: «Нет. Ибо хотя он и знает по опыту, как действуют на осязание шар и куб, но он еще не узнал из опыта, что то, что таким или иным образом действует на его осязание, должно таким или иным образом действовать и на его зрение, или что выступающий угол в кубе, неровно давивший на его руку, покажется его глазу таким, как он есть в кубе». Я согласен с ответом, который дает на свою проблему этот мыслящий джентльмен, которого с гордостью называю своим другом. Я тоже думаю, что слепой, прозревший, сразу не может сказать с достоверностью, который шар и который куб, если он только видит их» («Опыт о человеческом разуме», кн. II, гл. 9, § 8).

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

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

⁶⁵ В письме Локку от 2 марта 1693 г. У. Молине поставил проблему: смог бы слепой, который с помощью осязания различал куб и шар, если бы он прозрел, отличить эти предметы с помощью одного лишь зрения? Молине и Локк ответили на этот вопрос отрицательно. Проблема Молине, в дальнейшем заинтересовавшая многих ученых и философов XVIII в. (Э. Кондильяк, Д. Дидро и др.), решалась и положительно (Г.В. Лейбниц, Т. Рид).

135. Я не могу расстаться с этой проблемой, не подвергнув ее еще некоторому обсуждению. Было вполне выяснено, что слепой от рождения человек при первом опыте зрения не называл бы ни одной увиденной им вещи именами, которые он привык прилагать к идеям осязания (*vid.* § 106). Ему было известно, что куб, шар, стол – всё это слова, которые прилагаются к вещам, воспринимаемым посредством осязания, но он никогда не знал, чтобы они были приложены к вещам совершенно неосязаемым. Эти слова в их обычном для него применении всегда указывали его уму на тела или твердые вещи, воспринимавшиеся вследствие оказываемого ими сопротивления. Но никакая твердость, ни сопротивление, ни упругость не воспринимаются зрением. Короче говоря, идеи зрения все без исключения суть новые восприятия, для которых нет никаких имен, которые бы были связаны с ними в его духе; поэтому он не может понимать того, что говорится ему относительно последних. И если бы его спросили относительно двух тел, увиденных им на столе, которое из них шар и которое куб, то это было бы для него вопросом непонятным и казалось бы ему прямо насмешкой, ибо ничто из того, что он видит, не способно внушать его мыслям идею тела, расстояния или вообще чего-либо уже известного ему.

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

137. Так как уже было доказано, что видимая форма и видимое протяжение по природе совершенно отличны от осязаемой формы и осязаемого протяжения и что они гетерогенны, то нам остается исследовать движение. Что видимое движение не принадлежит к одному роду с осязаемым движением, это, кажется, не нуждается в дальнейшем доказательстве, ибо это явное следствие из того, что мы доказали относительно различия, существующего между видимым и осязаемым протяжением. Но для более полного и убедительного доказательства нам нужно только заметить, что всякий, не имевший еще зрительного опыта, при первом акте зрения не знал бы движения. Отсюда с очевидностью следует, что движение, воспринимаемое зрением, по роду совершенно отлично от движения, воспринимаемого осязанием. Это я доказываю следующим образом: посредством осязания он мог бы воспринимать только такое движение, которое направлено вверх или вниз, направо или налево, к нему или от него. Помимо этих движений и их многих разновидностей или усложнений, он не мог бы иметь никакой идеи движения. Поэтому он не считал бы и не называл бы движением никакую идею, которую он не подвел под тот или другой из этих частных родов движения. Но из § 95 ясно, что посредством чистого акта зрения он не мог бы узнать движения, направленного вверх или вниз, направо или налево или идущего в другом каком-либо из возможных направлений. Отсюда я заключаю, что при первом акте зрения он вовсе не узнал бы движения. Что же касается абстрактной идеи движения, то я не стану тратить на нее бумаги и предоставляю моему читателю сделать из нее возможно лучшее употребление.

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

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

140. Моим ответом на это будет, что имеется столько же оснований доказывать, будто видимый и осязаемый квадраты принадлежат к одному и тому же роду, исходя из того что они называются одним и тем же именем, сколько доказывать, что осязаемый квадрат и односложное слово, состоящее из семи букв, которым он обозначается, принадлежат к одному и тому же роду, потому что оба они называются одним и тем же именем. Обычно называют написанные слова и вещи, ими обозначенные, одним и тем же именем: так как слова не рассматриваются сами по себе, а рассматриваются только как знаки вещей, то было излишним и не входило в цели языка давать им имена, отдельные от имен вещей, обозначенных ими. Та же самая причина имеет силу и здесь. Видимые формы суть знаки осязаемых форм; и из § 59 видно, что они сами по себе мало обращают на себя внимание; лишь поскольку они связаны с осязаемыми формами, которые по законам природы им предназначено обозначать, на них обращается внимание. И так как этот язык природы один и тот же в различные возрасты и у разных наций, то поэтому всегда и повсюду видимые формы называются теми же самыми именами, как и соответствующие осязаемые формы, внушаемые ими, а не потому, что они сходны или однородны с теми.

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

142. В ответ на это я скажу: в самом деле, должно признать, что видимый квадрат более, чем видимый круг, способен представлять осязаемый квадрат, но это не потому, чтобы первый был более сходен или более однороден с последним, но потому, что видимый квадрат включает в себе много отдельных частей, посредством которых может быть отмечено много отдельных соответствующих частей осязаемого квадрата, между тем как видимый круг таких частей не имеет. Квадрат, воспринимаемый осязанием, имеет четыре отдельные равные стороны, точно так же он имеет четыре отдельных равных угла. Поэтому необходимо, чтобы видимая форма, которой будет наиболее свойственно отмечать его, заключала в себе четыре отдельные равные части, соответствующие четырем сторонам осязаемого квадрата; подобным же образом она должна иметь четыре другие отдельные и равные части, посредством которых отмечались бы четыре равных угла осязаемого квадрата. И действительно, мы видим, что видимые формы имеют отдельные видимые части, соответствующие отдельным осязаемым частям форм, обозначаемых или внушаемых ими.

143. Но из этого вовсе не будет вытекать, чтобы какая-либо видимая форма была подобна соответствующей ей осязаемой форме или однородна с ней, раз не доказано, что не только число, но и род частей – одни и те же в обоих случаях. Чтобы разъяснить это, я замечу, что видимые формы представляют осязаемые формы совершенно тем же самым способом, каким написанные слова представляют звуки. В этом отношении слова не произвольны; не безразлично, какое написанное слово заменяет какой-либо звук. Ибо необходимо, чтобы каждое слово заключало в себе столько отдельных букв, сколько видоизменений в звуке, который оно заменяет. Так, одной букве «п» свойственно заменять простой однородный звук, а слово «прелюбодеяние» способно представлять связанный с ним звук, в образовании которого принимают участие 13 разных толчков или модификаций воздуха органами речи, из которых каждый порождает различное состояние воздуха.⁶⁶ Вследствие этого слово, представляющее его, должно состоять из такого числа отдельных букв, чтобы они могли отметить каждое частное различие или каждую часть целого звука. И тем не менее, полагаю, никто не скажет, чтобы одна буква «п» или слово «прелюбодеяние» были подобны или однородны с соответствующими звуками, представляемыми ими. В самом деле, то, что вообще буквы какого-либо языка представляют звуки, это является произвольным. Но раз установилось согласие в этом, то уже не будет произвольным,

⁶⁶ **МОИ 2016-04-10:** В оригинале: «Thus the single Letter a is proper to mark one simple uniform Sound; and the word *Adultery* is accommodated to represent the Sound annexed to it, in the Formation whereof, there being eight different Collisions, or Modifications of the Air by the Organs of Speech, each of which produces a difference of Sound, it was fit the Word representing it should consist of as many distinct Characters, thereby to mark each particular Difference or Part of the whole Sound».

какой комбинации букв представлять тот или другой частный звук. Я предоставляю читателю самому развить и обсудить это.

144. Следует признать, что мы не так склонны смешивать другие знаки с обозначаемыми ими вещами или мыслить их однородными, как склонны это делать по отношению к видимым и осязаемым идеям. Однако небольшое размышление покажет нам, каким образом это явление прекрасно может быть налицо и помимо предположения о подобии видимых и осязаемых идей. Эти знаки постоянны и универсальны; их связь с осязаемыми идеями мы знаем с самого появления нас на свет; и с тех пор почти каждый момент нашей жизни они и их связь являются содержанием нашего сознания, и это утверждается и глубже вкореняется в наши души. Когда мы наблюдаем, что знаки изменчивы и что они являются результатом человеческого установления; когда мы вспоминаем, что было время, когда они не были связаны в наших душах с теми вещами, которые они теперь столь легко внушают нам, но что их значению мы обучились медленными шагами опыта, то это предохраняет нас от смешения их. Но когда мы находим, что одни и те же знаки внушают одни и те же вещи на всем свете; когда мы знаем, что они не человеческого установления, и не можем припомнить, чтобы мы когда-либо обучались их значению, но думаем, что при первом опыте зрения они внушали нам те же самые вещи, что и теперь, то всё это убеждает нас, что они одного рода с вещами, соответственно представляемыми ими, и что они внушают их нашим душам вследствие своего естественного сходства с ними.

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

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

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

148. Предположим, что человеку, слепому от рождения, его проводник говорит, что, подвинувшись вперед на столько-то шагов, он придет к краю пропасти или будет задержан стеной; не должно ли это показаться ему весьма удивительным и поразительным? Он не может

понять, как возможно для смертных создавать такие предсказания, вроде упомянутых, которые кажутся ему столь странными и непостижимыми, как другим пророчество. Даже люди, имеющие счастье обладать зрительной способностью, могут (хотя привычка и побуждает не замечать этого) найти здесь достаточную причину для удивления. Поразительно искусство и та планомерность, с какой зрение приспособлено для тех целей, для которых оно явно предназначено; громадное протяжение, большое число и разнообразие одновременно имеющихся налицо объектов, внушаемых зрением со столь великим удобством, быстротой и приятностью, – всё это дает материал для многих интересных размышлений и может скорее, чем что-либо другое, дать нам некоторое тусклое предварительное понятие о вещах, помещенных слишком далеко, чтобы наше настоящее положение позволило их открыть и познать.

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

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

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

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

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

позволит нам видеть более ясно, могут ли каким бы то ни было образом идеи зрения быть объектом этой науки.

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

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

156. Всё то, что собственно воспринимается зрительной способностью, ограничивается цветами с их оттенками и различными соотношениями света и тени, но непрерывная изменчивость и текучесть этих непосредственных объектов зрения делает невозможным, чтобы с ними обращались по способу геометрических фигур; они вовсе непригодны к тому, для чего те должны служить. Правда, что много их воспринимается сразу; и одних из них воспринимается больше, а других меньше, но точно вычислить их величину и точно определить пропорции между вещами столь изменчивыми и непостоянными – даже если предположить, что это возможно сделать, – было бы, однако, делом маловажным и ничтожным по результатам.

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

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

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

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

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

*Содержание*⁶⁷

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

⁶⁷ **МОИ 2016-04-10:** В английском оригинале это Содержание находится впереди текста и, таким образом, предвещает, о чем будет говориться дальше (в некоторых современных изданиях оно вовсе опущено). В русском издании Содержание помещено в конец за текстом и, таким образом, играет роль резюме. Я оставляю вариант русского издания.

25. Причина, достаточная для того, чтобы одна идея могла внушать другую.
26. Применение этого к неясности и расстоянию.
27. В-третьих, напряжение глаза.
28. Поводы, внушающие расстояние, не имеют в своей собственной природе никакого отношения к нему.
29. Мудреный случай, предлагаемый д-ром Барроу в качестве противоречащего всем известным теориям.
30. Этот случай противоречит принципу, общепринятому в катоптрике.
31. Доказывается, что он согласен с принципами, установленными нами.
32. Указанный феномен иллюстрируется.
33. Он подтверждает истинность принципа, так как последний его объясняет.
34. Когда зрение отчетливо и когда неясно.
35. Различные следствия параллельности, расхождения и схождения лучей.
36. Каким образом происходит, что сходящиеся и расходящиеся лучи внушают одно и то же расстояние.
37. Особа, крайне близорукая, в вышеупомянутом случае судила бы правильно.
38. Какая польза в оптике от линий и углов.
39. Непонимание этого – причина ошибки.
40. Рассмотрение вопроса, предложенного г-ном Молине в его «Диоптрике».
41. Слепорожденный вначале не имел бы никакой идеи расстояния с помощью зрения.
42. Это не согласно с общепринятыми принципами.
43. Объекты, принадлежащие собственно зрению, не существуют независимо от духа; равным образом нет вне духа изображений чего-либо.
44. Более полное объяснение этого.
45. В каком смысле следует понимать, что мы видим расстояние и внешние вещи.
46. Расстояние и вещи на расстоянии воспринимаются глазом совершенно так же, как и ухом.
47. Идеи зрения отличаются от идей слуха большей способностью смешиваться с идеями осязания.
48. Как это происходит?
49. Строго говоря, никогда не бывает, чтобы мы видели и осязали одну и ту же вещь.
50. Объекты зрения – двоякого рода: опосредствованные и непосредственные.
51. Их трудно разделить в наших мыслях.
52. Общепринятые объяснения нашего восприятия величины зрением ложны.
53. Величина воспринимается столь же непосредственно, как и расстояние.
54. Два вида ощущаемого протяжения: ни одно из них не является бесконечно делимым.
55. Осязаемая величина объекта постоянна, видимая – непостоянна.
56. Каким способом осязаемая величина воспринимается зрением?
57. Продолжение о том же.
58. Нет никакой необходимой связи между неясностью или слабостью внешнего вида и большой или малой величиной.
59. На осязаемую величину объекта обращается большее внимание, чем на видимую; причина этого.
60. Пример к этому положению.
61. Люди измеряют невидимыми футами и дюймами.
62. Нет необходимой связи между видимым и осязаемым протяжением.
63. Большая видимая величина могла бы обозначать меньшую осязаемую величину.
64. Суждения, образуемые нами о величине, зависят всецело от опыта.
65. Расстояние и величину видят подобно тому, как усматривают стыд или гнев.
66. Но мы склонны думать иначе и почему.
67. Луна кажется большей на горизонте, чем в меридиане.
68. Объяснение причины этого явления.
69. Каким образом Луна на горизонте является иногда большей, иногда меньшей.
70. Доказывается, что данное нами объяснение верно.
71. Оно подтверждается и тем, что в туманную погоду Луна кажется большей.
72. Ответ на возражение.
73. Иллюстрируется способ, которым слабость вида внушает большую величину.

74. Почему считалось трудным объяснить внешний вид Луны на горизонте.
75. Попытки разрешить эту трудность предпринимались разными учеными, но тщетно.
76. Мнение д-ра Уоллеса.
77. Доказывается, что оно неудовлетворительно.
78. Каким образом линии и углы могут быть полезными при вычислении видимых величин.
79. Какое суждение о величине образовал бы слепорожденный, став зрячим.
80. Minimum visibile – одно и то же для всех созданий.
81. Ответ на возражение.
82. Глаз всегда воспринимает одно и то же число видимых точек.
83. Двойное несовершенство зрительной способности.
84. Соответственно этому мы можем вообразить совершенство в двух отношениях.
85. Ни в одном из этих двух отношений микроскопы не совершенствуют зрение.
86. Рассмотрение случая глаз-микроскопов.
87. Зрение удивительно приспособлено к целям видения.
88. Трудность, заключающаяся в том, что мы видим предметы в прямом положении.
89. Обычный способ объяснения ее.
90. Доказывается неправильность его.
91. Причина ошибки в этом предмете – то, что не отличают идей зрения от идей осязания.
92. Следует рассмотреть случай со слепорожденным.
93. Слепорожденный посредством осязания мог приобрести идеи верха и низа.
94. Эти виды положения он приписывал бы только осязаемым вещам.
95. При первом опыте зрения он из увиденного ничего не считал бы ни находящимся вверху, ни внизу, ни в прямом, ни в обратном виде.
96. Это иллюстрируется на примере.
97. Какими путями он пришел бы к тому, чтобы называть видимые объекты находящимися вверху или внизу и проч.
98. Почему он принужден был бы считать находящимися выше всего те объекты, которые изображены на самой низшей части его глаза, и vice versa.
99. Как он воспринимал бы зрением положение внешних объектов.
100. Наша склонность думать иначе не есть доказательство против сказанного.
101. Возражение.
102. Ответ.
103. Объект не мог бы быть узан при первом опыте зрения через посредство цвета.
104. Ни через посредство его величины.
105. Ни через посредство формы.
106. В первом акте зрения никакая осязаемая вещь не внушалась бы зрением.
107. Предполагаемая трудность, касающаяся числа.
108. Число видимых вещей при первом опыте зрения не внушало бы равное число осязаемых вещей.
109. Число – создание духа.
110. Слепорожденный при первом опыте зрения не сосчитывал бы видимые вещи так, как это делают другие.
111. Положение каждого объекта определяется только относительно объектов того же самого чувства.
112. Не может быть расстояния – ни большого, ни малого – между видимой и осязаемой вещью.
113. Упущение этого из виду – причина трудности объяснения того, что мы видим предметы в прямом положении.
114. В противном случае это не включает в себе ничего необъяснимого.
115. Что разумеют, когда говорят, что изображения получаются в обратном виде.
116. Причина ошибки в этом вопросе.
117. Изображения в глазу не суть изображения внешних объектов.
118. В каком смысле они суть изображения.
119. Здесь мы должны тщательно проводить различие между идеями зрения и идеями осязания.
120. Трудно изложить словами истинную теорию зрения.
121. Ставится вопрос, есть ли какая-либо идея, общая зрению и осязанию.

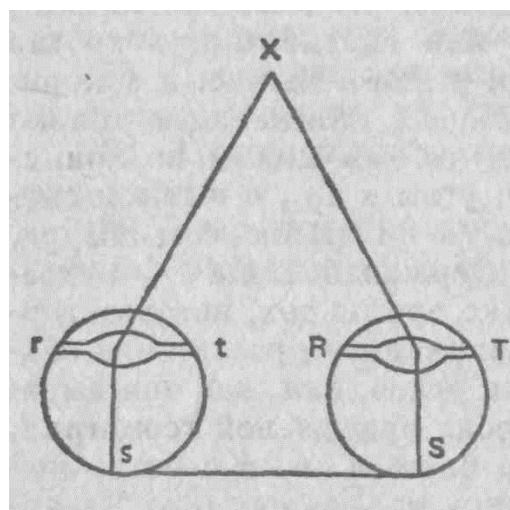
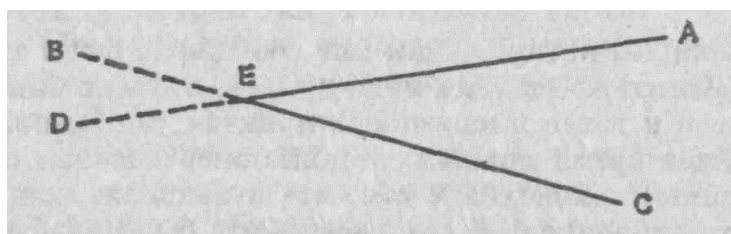
122. Исследуется абстрактное протяжение.
123. Оно непостижимо.
124. Абстрактное протяжение не есть предмет геометрии.
125. Рассмотрение общей идеи треугольника.
126. Вещи, или чистое пространство, не является общим зрению и осязанию.
127. Нет ни одной идеи, ни чего-либо вроде идеи, что было бы обще обоим чувствам.
128. Первый аргумент, доказывающий это.
129. Второй аргумент.
130. Видимые формы и протяжение – идеи нераздельные с цветом.
131. Третий аргумент.
132. Подтверждение, извлеченное из проблемы г-на Молинэ о шаре и кубе, опубликованной г-ном Локком.
133. Эта проблема решается ошибочно, если верно общее принятое предположение.
134. Можно больше сказать в защиту нашего положения, но и сказанного достаточно.
135. Дальнейшее размышление о вышеприведенной проблеме.
136. Одна и та же вещь не действует и на зрение и на осязание.
137. Нет одной и той же идеи движения, общей зрению и осязанию.
138. Способ, которым мы постигаем движение при посредстве зрения, легко может быть выведен из сказанного выше.
139. Вопр[ос]: Каким образом видимые и осязаемые идеи получают одно и то же название, если они не одного рода?
140. Объяснение этого без предположения об их однородности.
141. Возр[ажение]: осязаемый квадрат более похож на видимый квадрат, чем на видимый круг.
142. Отв[ет]: видимый квадрат более, чем видимый круг, способен представлять осязаемый квадрат.
143. Но отсюда не следует, чтобы видимый квадрат был похож на осязаемый квадрат.
144. Почему мы более склонны смешивать видимые идеи с осязаемыми?
145. Указываются разные другие основания этого.
146. Нежелание отказаться от какого-либо мнения не есть доказательство истинности этого мнения.
147. Собственные объекты зрения – язык творца природы.
148. В нем много удивительного и заслуживающего нашего внимания.
149. Предлагается вопрос о предмете геометрии.
150. На первый взгляд мы склонны считать предметом геометрии видимое протяжение.
151. Доказывается, что видимое протяжение не есть предмет геометрии.
152. С таким же правом, как видимое протяжение, предметом геометрии могут считаться слова.
153. Предполагается исследовать, какие успехи в геометрии способен был бы сделать интеллект, который мог бы видеть, но не мог бы осязать.
154. Такой интеллект не может понимать тех частей геометрии, которые относятся к твердым телам, их поверхностям и линиям, образующимся от их сечения.
155. Он не способен постигнуть даже элементов планиметрии.
156. С собственными объектами зрения нельзя обращаться как с геометрическими фигурами.
157. Рассмотрение мнения тех, которые полагают, что плоские фигуры суть непосредственные объекты зрения.
158. Плоскости являются непосредственными объектами зрения не более, чем твердые тела.
159. Трудно постичь вполне мысли вышеупомянутого интеллекта.
160. Недостаточное понимание предмета геометрии как причина затруднений и бесполезного труда в этой науке.

Приложение⁶⁸

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

Во-первых, сделано возражение, что в начале «Опыта» я утверждаю одно из двух: или аргументирую против всякого употребления линий и углов в оптике, и в таком случае то, что я говорю, ошибочно; или нападаю только на писателей, утверждавших, что мы можем воспринимать чувством оптические оси, углы и пр., и в таком случае это неважно, так как то, на что я нападаю, есть абсурд, которого никто никогда не придерживался. На это я отвечаю, что я аргументирую только против тех, которые держатся того мнения, что мы воспринимаем расстояние объектов через посредство линий и углов, или, как они выражаются, посредством своего рода врожденной геометрии. И чтобы показать, что это не битва с своей собственной тенью, я здесь приведу страницу из знаменитого Декарта [17].⁶⁹

«Distantiam praeterea discimus, per mutuam quandam conspersionem oculorum. Ut enim caecus noster duo bacilla tenens AE et CE, de quorum longitudine incertus, solumque intervallum manuum A et C, cum magnitudine angulorum ACE, et CAE exploratum habens, inde, ut ex geometria quadam omnibus innata, scire potest ubi sit punctum E. Sic quum nostri oculi RST et rst ambo, vertuntur ad X, magnitudine lineae Ss, et angulorum XSs et XsS, certos nosreddunt ubi sit punctum X. Et idem opera alterutrius possumus indagare, loco ilium movendo, ut si versus X ilium semper dirigentes, primo sistamus in puncto S, et statim post in puncto s, hoc sufficet ut magnitudo lineae Ss, et duorum angulorum XSs et XsS nostrae imaginationi simul occurrant, et distantiam puncti X nos edoceant; idque per actionem mentis, quae licet simplex judicium esse videatur, ratiocinationem tamen quandam involutam habet, similem illi, quae geometrae per duas stationes diversas, loca inaccessa dimetiuntur».



«Сверх того, мы научаемся расстоянию через некое взаимное согласие глаз. Ибо подобно тому как слепец, держащий две палки AE и CE, длина которых ему неизвестна, если только он знает расстояние между A и C и величину углов ACE и CAE, то может, как бы при помощи некоторой врожденной всем геометрии, знать, где пункт E. Так, когда оба наших глаза RST и rst поворачиваются к X, то величина линии Ss и углов XSs и XsS извещает нас, где пункт X. Также мы

⁶⁸ **МОИ 2016-04-10:** Было добавлено ко второму изданию книги, вышедшему в том же (1709) году, что и первое, но было опущено в изданиях 1732 года.

⁶⁹ Декарт Р. *Диоптрика*, гл. VI. В перевод данной цитаты (она помещена нами в основном тексте для облегчения пользования рисунком) внесены незначительные изменения, связанные с небольшим упрощением рисунка.

можем узнать это и при помощи одного глаза, если, постоянно направляя его к X, остановимся сперва в пункте S и тотчас затем в пункте s, – этого будет достаточно для того, чтобы нашему воображению одновременно предстали величина линии Ss и величины двух углов XsS и XsS и научили нас расстоянию пункта X. Таким образом, расстояние мы воспринимаем через акт мысли, который, хотя он есть акт совершенно простого воображения, однако, включает в себе рассуждение, совершенно подобное тому, какое делают межевщики, когда они при помощи двух различных станций измеряют расстояние недоступных мест».

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

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

«Heine dici posse videtur: solem humilem oculo spectatum ideo apparere majorem, quam dum altius egreditur, quia dum vicinus est horizonti prolixa est series vaporum, atque adeo corpusculorum quae solis radios ita retundunt, ut oculus minus conniveat, et pupilla quasi umbrefacta longe magis amplificetur, quam dum sole multum elato rari vapores intercipiuntur, solque ipse ita splendescit, ut pupilla in ipsum spectans contractissima efficiatur. Nempe ex hoc esse videtur, cur visibilis species ex sole procedens, et per pupillam amplificatam intromissa in retinam, ampliorem in illa sedem occupet, majoremque proinde creet solis apparentiam, quam dum per contractam pupillam eodem intromissa contendit» (vid. Epist. I de apparente Magnitudine solis humilis et sublimis, p. 6).⁷⁰

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

В-третьих, против сказанного в § 80 сделано возражение, что та же самая вещь, которая столь мала, что едва усматривается человеком, может маленькому насекомому казаться подобной горе; из этого-де следует, что *minimum visibile* не одинаково у всех тварей. Я отвечаю, что если это замечание будет вполне исследовано, то будет найдено, что весь смысл его сводится к тому, что та же самая часть материи, которая отмечается у людей одним *minimum visibile*, для насекомого представляет большое число последних. Но это отнюдь не доказывает того, что одно *minimum visibile* насекомого не равно одному *minimum visibile* человека. Причиной ошибок в данном случае является, как мне кажется, то, что не отличают опосредствованных объектов зрения от непосредственных.

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

Мне сообщили, что вскоре после первого издания моего трактата некий слепорожденный где-то вблизи Лондона, бывший слепым около 20 лет, получил способность видеть. Такого

⁷⁰ «Поэтому, по-видимому, можно сказать следующее: низко стоящее Солнце, воспринимаемое глазом, представляется большим, чем тогда, когда оно поднимается выше, потому что, пока оно находится близко к горизонту, густые испарения и малые частицы до такой степени ослабляют лучи Солнца, что глаз щурится меньше и зрачок, как бы оказавшись в более темном пространстве, расширяется значительно сильнее, чем тогда, когда при высоко поднимавшемся Солнце испарения делаются редкими и исчезают, а само Солнце сияет так ярко, что зрачок, смотрящий на него, очень сильно сужается, и конечно, отсюда [становится понятным], почему видимый образ, исходящий от Солнца и прошедший через расширенный зрачок на сетчатку, занимает на ней более обширное пространство и создает в результате больший зрительный образ Солнца по сравнению с тем, который проникает туда через суженный зрачок» (см. «Письмо I о кажущейся величине низко и высоко стоящего Солнца», с. 6). Пер. с лат. выполнен Н.А. Федоровым.

человека можно считать компетентным судьей для решения вопроса, насколько согласны с истиной некоторые положения, установленные в разных местах нашего «Опыта». И если бы какой-либо любознательный человек надлежащим образом расспросил бы его об этом, то я был бы рад увидеть свою теорию или исправленной, или подтвержденной опытом.

В ответ анонимному автору

Теория зрения, или зрительного языка, показывающая непосредственное присутствие и провидение божества; защищенная и объясненная. В ответ анонимному автору⁷¹

The theory of vision or visual language showing the immediate presence and providence of a deity vindicated and explained. In answer to an anonymous writer

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

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

11. Объекты чувств, будучи непосредственно воспринимаемыми вещами, называются также идеями. Причина этих идей, или вызывающая их сила, – это не объект чувств; [она] не воспринимается сама по себе, но лишь выводится разумом из ее действий, имея в виду те объекты или идеи, которые воспринимаются чувствами. Вывод разума из наших чувственных идей надежно (good) ведет к силе, причине, [действующему] агенту. Но мы не можем отсюда заключать, что наши идеи похожи на эту силу, причину или активное существо (being). Наоборот, очевидно, что идея может быть похожа только на другую идею и что в наших идеях, или непосредственных объектах чувств, нет ничего от силы, причинности или активной деятельности (agency).

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

⁷¹ Произведение было опубликовано, видимо, в марте 1733 г. в Лондоне как ответ Беркли на анонимное критическое письмо по поводу «Новой теории зрения». Это первое сочинение Беркли, написанное им после возвращения (30 октября 1731 г.) из Северной Америки в Лондон, где он оставался до конца апреля 1734 г., после чего отправился в качестве провинциального епископа в Клойн. «Теория зрения, или зрительного языка...» вышла в свет в феврале 1732 г. В отличие от «Опыта новой теории зрения» данное сочинение дает изложение концепции чувственного познания Беркли в обратном порядке – от выводов к исходным посылкам. Кроме того, здесь более отчетливо показана связь этой концепции с философским идеалистическим учением Беркли. Данная работа переведена А.Ф. Грязновым с издания «The Works of George Berkeley...» (vol. 1. London, 1948, p. 251–276). Для перевода выбраны параграфы, в которых ярко видна связь основных выводов «Опыта новой теории зрения» с философской концепцией «Трактата о принципах человеческого знания...»

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

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

15. И в самом деле, среди математиков и философов преобладали мнение и неоспоримый принцип, что существуют идеи, общие этим двум чувствам, откуда и появилось разделение первичных и вторичных качеств. Но, я думаю, было достаточно показано,⁷² что не существует такой вещи, как общий объект, идея или разновидность идеи, воспринимаемой сразу и зрением, и осязанием.

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

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

20. Реальные объекты (supra⁷³, § 9, 11, 12) зрения мы видим, а то, что мы видим, мы знаем. И для того чтобы понять истинную теорию зрения, эти подлинные объекты чувств и знания, т.е. наши собственные идеи, должны быть рассмотрены, подвергнуты сравнению и различению. Что же касается внешней причины этих идей, будет ли таковая единой и однородной или многообразной и разнообразной, будет ли она мыслящей или немыслящей, духом или телом, то, что бы мы еще ни воображали или заключали о ней, видимые явления от этого не изменят своей природы, а наши идеи по-прежнему останутся теми же самими. Хотя я могу иметь ошибочное понятие об этой причине или быть совершенно несведущим относительно ее природы, это все же не мешает мне высказать истинные и очевидные суждения о моих идеях [...].

25. [...] Я думаю, что совершенно очевидно, что наш опыт относительно связи между идеями зрения и осязания не является безошибочным, ибо если бы он был таковым, то ни в живописи, ни в учении о перспективе, ни в диоптрике, ни в какой-либо другой области не бывало бы *descriptio visus*.⁷⁴ [...]

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

⁷² См. «[Опыт новой] теории зрения», § 127 и т.д. – *Прим. автора.*

⁷³ [См.] выше (лат.).

⁷⁴ Обмана зрения (лат.)

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

32. [...] Если признать, что мы видим не с помощью геометрии («Письмо»⁷⁵, § 8.), то очевидно, что законы оптики уже не будут стоять на старом непоколебленном основании. [И так окажется], если станет очевидным, что те объяснения явлений, которые даются в общепринятых оптических теориях, являются недостаточными и ошибочными; если окажется, что иные принципы необходимы для объяснения природы зрения; если, в противоположность старому общепризнанному предположению оптиков, не существует идеи или чего-либо подобного идее, общей обоим чувствам.⁷⁶

35. Оказалось уместным, если не неизбежным, начать в привычной манере оптиков, т.е. приняв в качестве истинных различные вещи, которые в строгом смысле не являются таковыми, а только общепризнаны неучеными людьми (*vulgar*). В наших умах (*minds*) имеет место продолжительная и тесная связь между идеями зрения и осязания. Отсюда их [идеи зрения и осязания] стали рассматривать в качестве одной вещи, причем данный предрассудок оказался полезным в жизни, а язык способствовал его возникновению. Дело науки и умозрительных рассуждений заключается в том, чтобы раскрыть наши предрассудки и ошибки, распутывая сложнейшие связи, различая те вещи, которые [действительно] различны, давая вместо путаных и усложненных мнений мнения ясные, постоянно исправляя наши суждения и доводя их до философской точности. И поскольку такая работа требует времени и может выполняться только постепенно, то крайне трудно, если не вообще невозможно, избежать ловушек обыденного языка и не быть соблазненным вследствие этого вещами, которые, строго говоря, ни истинны, ни прочно установлены. Все это делает размышление и беспристрастность особенно необходимыми для читателя [качествами]. Ибо если язык приспособлен к представлениям (*praenotions*) людей и использованию в жизни, то трудно выразить в силу этого саму (*precise*) сущность вещей, которая столь далека от их [практического] использования и так противоположна нашим представлениям.

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

39. Идеи, которые наблюдаются связанными с другими идеями, рассматриваются как знаки, с помощью которых актуально невоспринимаемые чувствами вещи обозначаются или внушаются воображению, объектами чего они становятся и которое одно только и воспринимает их. И как звуки внушают (*suggest*) некоторые другие вещи, подобным же образом свойства [вещей] вызывают [сами] эти звуки. И вообще все знаки внушают обозначаемые ими вещи, причем не существует такой идеи, что она не представляла бы духу другой идеи, которая часто связывалась с ней. В определенных случаях знак может вызывать свой коррелят в виде образа, в других – в качестве действия или причины. Но там, где нет ни такого отношения сходства или каузальности, ни вообще какой-либо необходимой связи, две вещи, благодаря их простому сосуществованию, или две идеи, в силу того, что они воспринимались вместе, могут вызывать или обозначать одна другую, а их связь все это время будет случайной, поскольку именно связь, как таковая, и вызвала (*caused*) это действие.

40. Большое число произвольно выбранных знаков, разнообразных и противоположных, составляет язык. Если такая произвольная связь устанавливается человеком, то это будет искусственный язык. Бесконечно разнообразны модификации света и звука, вследствие чего каждый из них способен давать неограниченное разнообразие знаков, и соответственно оба они используются для формирования языков: один – благодаря произвольному решению людей, другой – [благодаря решению] самого бога.⁷⁷ Связь, устанавливаемая творцом природы, в обычном ходе вещей может быть с уверенностью названа «естественной», тогда как связь,

⁷⁵ Анонимное письмо, опубликованное в «Daily Post-box» 9 сентября 1732 г.

⁷⁶ См. «[Опыт новой] теории зрения», § 127. – *Прим. автора.*

⁷⁷ «[Алсифрон, или] Мелкий философ», Диа[лог] IV, § 7, 11. – *Прим. автора.*

созданную людьми, следует назвать «искусственной». И тем не менее это не мешает тому, чтобы одна была столь же случайной (*arbitrary*), как и другая. И в самом деле, существует не больше потребности представить или необходимости выводить осязаемые вещи из модификаций света, чем в языке заключать о смысле [сказанного] из звука.⁷⁸ Но как существует связь между различными тонами и артикуляциями голоса и их разнообразными значениями, так же обстоит дело и между различными видами света и их соответствующими коррелятами, или, другими словами, между идеями зрения и осязания.

41. Что же касается света и его различных видов и цветов, то все рассудительные люди согласны в том, что они соответствуют (*are peculiar*) только зрению; они не относятся ни к осязанию, ни являются одинаковыми [с идеями], которые воспринимаются этим чувством. Но здесь закрадывается ошибка, когда, кроме них, предполагают существование других идей, общих обоим чувствам, которые, подобно протяжению, размеру, форме и движению, равным образом воспринимаются и зрением, и осязанием. Но то, что в действительности нет таких общих идей и что объекты зрения, называемые данными словами, оказываются совершенно различными и гетерогенными по отношению ко всему, что является объектом осязания (*feeling*), называемым теми же самыми именами, это было доказано в «Теории»⁷⁹ [...].

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

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

44. Прямым, непосредственным объектом зрения является свет во всех его видах и проявлениях, цветах всех родов, степеней и количеств: некоторых ярких, некоторых бледных; более одних и менее других; разнообразных в своих границах и пределах; различных в последовательности и положении. Слепой, впервые получивший способность видеть, сможет воспринять эти объекты, которых существует бесконечное разнообразие, но он не будет способен ни воспринять, ни вообразить какое-либо сходство или связь между данными видимыми объектами и объектами, воспринимаемыми осязанием.⁸⁰ Свет, тени и цвета ничего не смогут внушить ему о телах, которые тверды или мягки, неровны или гладки; сходным образом их размеры (*quantities*), границы или последовательности не смогут внушить ему геометрические фигуры, протяжение, расположение, что они должны были бы сделать, согласно общепринятому мнению, что данные объекты общи зрению и осязанию.

⁷⁸ «[Опыт новой] теории зрения», § 144 и 147. – *Прим. автора.*

⁷⁹ «[Опыт новой] теории зрения», § 127. – *Прим. автора.*

⁸⁰ «[Опыт новой] теории зрения», § 41 и 106. – *Прим. автора.*

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

46. Большее или меньшее, более крупное или более мелкое, протяженность, пропорцию, интервал – все это можно найти как у времени, так и у пространства, но из этого отнюдь не следует, что они являются гомогенными количествами. Из приписывания им общих имен еще менее будет следовать, что идеи зрения гомогенны идеям осязания. Верно, что термины, обозначающие осязаемые протяжение, форму, положение, движение и т.д., также применяются для обозначения количества, отношения и порядка непосредственных видимых объектов, или идей зрения. Но это проистекает только из опыта и аналогии. Существуют «высокие» и «низкие» музыкальные ноты. Люди говорят в высокой или низкой тональности. А это, совершенно очевидно, является не более как метафорой или аналогией. Сходным образом для выражения последовательности видимых идей применяются слова: «положение», «высокое» и «низкое», «верх» и «низ», и их смысл при таком применении оказывается аналогичным.

47. Но в отношении зрения мы не останавливаемся на возможной аналогии между различными и гетерогенными природами. Мы предполагаем тождество их природы, а также наличие одного и того же объекта, общего обоим чувствам. И мы приходим к данной ошибке тогда, когда различные движения головы – вверх и вниз, направо и налево, сопровождающие разнообразие видимых идей и в сущности являющиеся осязаемыми, переносят свои собственные свойства и названия на видимые идеи, которые связываются с помощью этого и получают названия «высокого» и «низкого», «правого» и «левого», а также отмечаются другими именами, обозначающими различное положение.⁸¹ Всё это предшествует такой связи в опыте и на самом деле никогда не должно было быть приписано им, по крайней мере в прямом и буквальном смысле. [...]

⁸¹ «[Опыт новой] теории зрения», § 99. – Прим. автора.

Научно-популярное издание
«Мысли об Истине»
Выпуск № 105
Сформирован 16 апреля 2016 года

Все читатели приглашаются принять участие в создании альманаха МОИ и присылать свои статьи и заметки для этого издания по адресу: Marina.Olegovna@gmail.com. Если присланные материалы будут соответствовать направлению Альманаха и минимальным требованиям информативности и корректности, то они будут опубликованы в нашем издании.

Основной вид существования Альманаха МОИ – в виде PDF-файлов в Вашем компьютере. Держите все выпуски МОИ в одной папке. Скачать PDF-ы можно с разных мест в Интернете, и не важно, откуда номер скачан. В Интернете нет одной фиксированной резиденции МОИ.

Содержание

Предисловие к выпускам МОИ № 105 и № 106.....	2
<i>Джордж Беркли. О принципах человеческого знания</i>	4
Посвящение	4
Предисловие	5
Введение	5
О принципах человеческого знания. Часть I	14
<i>Джордж Беркли. Три разговора</i>	52
Посвящение	52
Предисловие	53
Три разговора между Гиласом и Филонусом, в опровержение скептиков и атеистов	54
Первый разговор	54
Второй разговор	76
Третий разговор	86
<i>Джордж Беркли. Опыт новой теории зрения</i>	107
Посвящение	107
Опыт новой теории зрения.....	108
Содержание	144
Приложение.....	148
В ответ анонимному автору	150
Содержание	155