

**АНГЛИЙСКИЕ
МАТЕРИАЛИСТЫ XVIII В.**



ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

АНГЛИЙСКИЕ МАТЕРИАЛИСТЫ XVIII В.

**СОБРАНИЕ
ПРОИЗВЕДЕНИЙ
В ТРЕХ ТОМАХ**

ТОМ 3

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ

ЛИТЕРАТУРЫ

<< МЫСЛЬ >>

МОСКВА — 1968

1Ф
А64

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ И С ПРИМЕЧАНИЯМИ
Б. В. МЕЕРОВСКОГО

ПЕРЕВОД С АНГЛИЙСКОГО



J. Partridge

Д. ПРИСТЛИ

**ОЧЕРК ОБ ОСНОВНЫХ ПРИНЦИПАХ
ГОСУДАРСТВЕННОГО ПРАВЛЕНИЯ
И О ПРИРОДЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ,
ГРАЖДАНСКОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ
СВОБОДЫ**

ГЛАВА I

ОБ ОСНОВНЫХ ПРИНЦИПАХ ГОСУДАРСТВЕННОГО ПРАВЛЕНИЯ И О РАЗЛИЧНЫХ ВИДАХ СВОБОДЫ

Благодаря превосходству своих умственных способностей человек обладает двумя чрезвычайно важными преимуществами. Первое преимущество состоит в том, что он, как индивидуум, обладает определенным умственным кругозором, благодаря которому он созерцает и использует прошедшее и будущее так же, как настоящее. Благодаря этому, по мере того как человек развивается интеллектуально, он является все менее и менее зависящим от временных обстоятельств и преходящих чувств.

Второе преимущество, вытекающее из того же самого принципа и в некоторых отношениях являющееся одновременно причиной и следствием первого преимущества, заключается в том, что человеческий род сам по себе способен к подобному безграничному совершенствованию. Благодаря этому люди позднейших столетий стоят значительно выше людей предшествующих веков при одинаковом их возрасте. К такому прогрессу рода грубые животные менее способны, чем к индивидуальному прогрессу. Ни одна лошадь этого столетия, по-видимому, не стоит выше лошадей прошлых эпох, и если имеется какой-нибудь прогресс в отношении рода, то он обязан нашим способам разведения и дрессировки лошадей. Но человек этой эпохи, относительно хорошо воспитанный в какой-либо преуспевающей христианской стране, обладает гораздо большей способностью к тому, чтобы быть счастливым и принести счастье дру-

гим, чем человек в том же самом возрасте, в той же самой или какой-нибудь иной стране несколько столетий тому назад. И на этом основании я не сомневаюсь, что человек в том же самом возрасте несколько столетий спустя будет также значительно превосходить нас.

Великим орудием в руках провидения при осуществлении этого прогресса человеческого рода в направлении к более совершенному состоянию является общество и, следовательно, *форма правления*. В естественном состоянии силы каждого отдельного лица рассеиваются благодаря тому, что внимание его отвлекается множеством предметов. Занятия у всех одинаковы. От поколения к поколению каждый человек делает то же самое, что делает или что делал другой, и никто не начинает там, где кончает другой. По крайней мере общий прогресс чрезвычайно медлен и неопределенен. Это мы видим на примере варварских народов, и особенно в странах с незначительным населением, где связи между людьми очень слабы и где, следовательно, общество и государственная власть весьма несовершенны. В частности, это можно наблюдать в Северной Америке и Гренландии. Между тем состояние более совершенного общества предполагает соответственное распределение и разделение объектов человеческого внимания. В таком состоянии люди связаны между собой и служат друг другу, так что, в то время как один человек ограничивается одним предметом, другой может нераздельно отдать все свое внимание другому предмету.

Таким образом, способности всех находят свое полное применение, а отсюда вытекает улучшение во всей жизненной обстановке и прогресс в каждой области знания. При таком состоянии вещей требуется лишь несколько лет для того, чтобы усвоить все предшествующие достижения в области какого-либо искусства или какой-либо науки. И поэтому оставшуюся часть жизни человека, когда его способности наиболее полно развиты, можно посвятить развитию какой-либо области искусства или науки. Если же вследствие этого искусство или наука разрастаются настолько, что их трудно постичь в течение короткого времени, то осуществляется соответственное подразделение. Таким образом, все

знание подразделяется и расширяется, а так как *знание*, по замечанию лорда Бэкона, есть *сила*, то, действительно, соответственным образом расширяются человеческие силы. Природа, включая ее богатства и ее законы, будет в большей степени находиться под нашей властью. Люди сделают свое положение в этом мире гораздо более удобным и приятным. Их жизнь с каждым днем станет более счастливой и более способной (и, по моему мнению, более расположенной) доставлять счастье другим людям. Таким образом, каково бы ни было начало этого мира, конец его будет полон славы и райского блаженства, какого мы не можем себе представить, несмотря на все усилия нашего воображения. Какими бы странными эти воззрения ни казались, я со своей стороны мог бы показать, что они внушаются мне совершенно правильным взглядом на человеческую природу и возникают на основе наблюдения над естественным ходом человеческих дел. Но в настоящее время я пока оставляю этот вопрос в стороне, хотя рассмотрение его всегда доставляет мне большое удовольствие.

Если государственная власть есть великое орудие прогресса человеческого рода в направлении к этому славному состоянию, то лишь та форма правления может рассчитывать на наше одобрение, которая благоприятствует этому прогрессу, и, напротив, всякая другая форма, вследствие которой этот прогресс замедляется, должна подвергнуться нашему осуждению. Итак, мои сограждане, позвольте рассмотреть вопрос о формах правления с этой более широкой точки зрения и наметить некоторые из основных принципов правления, обращая внимание на то, что преимущественно содействует счастью людей в настоящее время и особенно способствует возрастанию их счастья в будущем. Быть может, мы будем теперь в состоянии лучше понять этот запутанный вопрос и некоторые связанные с ним важные обстоятельства, чем это делали раньше; по крайней мере мы сможем некоторые из этих обстоятельств увидеть в более ярком и сильном свете.

Начиная с основных принципов, мы должны в целях большего уяснения этого вопроса сделать то, что

делали до нас почти все политические писатели. А именно мы должны предположить существование большого количества людей, испытывающих значительные жизненные неудобства благодаря отсутствию взаимной зависимости и связи между ними. Эти люди подвержены всякого рода напсиям и бедствиям и не в состоянии устранить их; слишком слабы для того, чтобы приобрести многие преимущества, которые, как они сами сознают, легко могли бы быть достигнуты объединенными усилиями. Эти люди, если хотят пользоваться покровительством всего общества и объединить свои силы в делах и предприятиях, направленных к общему благу, должны добровольно отказаться от некоторой части своей естественной свободы и подчинить свое поведение руководству всего общества, ибо без уступок такого рода объединение, сопровождаемое такими преимуществами, не могло бы образоваться.

Если бы этих людей было немного и если бы они жили на небольшом расстоянии друг от друга, им легко было бы собираться в каждом случае, когда задевались бы интересы всего общества. В каждом таком случае решение могло бы приниматься голосами большинства, если бы заранее было достигнуто соглашение, согласно которому голос большинства является решающим. Но когда общество многочисленно, люди живут далеко друг от друга, а поводы, по которым должно собираться все общество, часты, то абсолютно невозможно, чтобы все члены общества собирались и уделяли свое внимание общественным делам. В таком случае должны быть, хотя бы в ущерб свободе каждого, как думал Руссо, представители или общественные исполнители, уполномоченные действовать от имени всего общества. А в государстве с очень большой территорией, где все люди никогда не могут собираться, вся власть общества должна быть неизбежно и почти безвозвратно передана в руки этих представителей. В Англии король, наследственные лорды и избиратели палаты общин являются этими *постоянными*, а члены палаты общин — *временными* представителями общества в соответствии с установленным в последнее время государственным устройством.

Во всех государствах, больших или малых, мнение этой группы людей, в руки которых передана высшая общественная власть, должно рассматриваться как мнение всего государства, если не существует другого способа выразить мнение всего общества. Эти депутаты, или народные представители, будут высказывать ошибочные суждения, принимать неправильные решения, если эти последние не будут считаться с благом всего общества, представителями которого они являются, точно так же как и сам народ, если бы он мог весь собраться, высказал бы неправильные суждения и принял неправильные решения, если бы он не сообразовался с собственным благом. Никакие принципы или правила политики, кроме тех, которые, по их собственному разумению, ведут к общественному благу, не могут связывать их. Их единственным руководителем является их собственный разум и совесть. И народ, от имени которого они действуют, является их единственным судьей.

При таких обстоятельствах если бы меня спросили, что я понимаю под *свободой*, то в целях большей ясности я должен указать на два вида свободы: *политическую* (political) и *гражданскую* (civil). Я оправдываю это нововведение необходимостью дать более отчетливое представление о данном предмете. *Политическая свобода*, сказал бы я, *состоит в праве членов государства занимать и сохранять за собой общественные должности или по крайней мере голосовать за тех, кто должен исполнять эти должности*. Что касается *гражданской свободы*, то я предпочел бы определить ее следующим образом: *это право на собственные действия, которое члены государства сохраняют за собой и которое не должны нарушать уполномоченные должностные лица*.

Политическая свобода, следовательно, означает право на управление, является провозглашением того, что частное мнение или суждение любого члена общества должно приобретать общественное значение и тем самым должен обеспечиваться контроль над действиями других членов общества. Между тем *гражданская свобода* не выходит за пределы собственного поведения человека и означает право не подлежать контролю общества или его агентов, другими словами, это власть

самому заботиться о собственных выгодах и о собственном счастье. Таким образом, первоначально каждый человек обладает полной гражданской свободой; при вступлении в общественное состояние он жертвует частью ее. Политическая же свобода представляет собой то, что каждый человек может приобрести или не приобрести в компенсацию за эту жертву. Он может или поставить условие, что он будет иметь голос в общественных решениях, или же, поскольку эти решения имели уже место, полностью подчиниться правлению других. Об этих двух видах свободы, различать которые чрезвычайно важно, я буду говорить дальше в том порядке, в каком я указал на них.

ГЛАВА II

О ПОЛИТИЧЕСКОЙ СВОБОДЕ

В странах, где каждый член общества пользуется одинаковым правом занимать все высшие должности и, следовательно, руководить могуществом и мнениями общества, мы видим наиболее совершенную политическую свободу. С другой стороны, в странах, где человек в силу своего происхождения или имущественного состояния устраняется от этих должностей или не имеет права голосовать за лиц, которые могли бы исполнять их, он не имеет власти над действиями других, не принимает никакого участия в управлении и поэтому не обладает никакой политической свободой, какова бы ни была там форма правления или его гражданская свобода или право контроля над собственными действиями. Даже более, его собственное поведение, поскольку сюда вмешивается общество, во всех этих случаях направляется другими.

Могут сказать, что ни одно общество на земле никогда не создавалось по указанному способу. Я отвечаю: это так, но это объясняется тем, что все когда-либо существовавшие правительства по своему происхождению являются до некоторой степени принудительными, тираническими и деспотическими. Но описанный мной способ образования общества самый правильный и лучший. И поскольку каждый человек сохраняет свое есте-

ственное право и никогда не может быть лишен права (основанного на уважении к общему благу) освободить себя от всякого угнетения, т. е. от всего того, что было навязано ему без его согласия, то это и должно считаться истинной и настоящей основой всякого правительства, существующего в мире. И люди, создающие правительства, имеют неотъемлемое право направлять его к указанной основе.

Необходимо усвоить, будет ли это ясно выражено или нет, что все люди живут в обществе в целях взаимной пользы. Поэтому благо и счастье членов, т. е. большинства членов, любого общества должны быть главным мерилом, при помощи которого в конце концов определяется все, что имеет отношение к данному состоянию. И хотя можно предположить, что масса народа может быть связана добровольным отказом от всех своих интересов в пользу одного или немногих лиц, никогда нельзя предположить, что этот отказ обязателен для их потомства, ибо это явно *противоречило бы благу целого*.

Признаюсь, меня поистине удивляет, что этот важный для всякого правительства вопрос так мало привлекал внимание наших великих писателей, которые говорили о нем, и что он не получил обстоятельного разъяснения. При обсуждении частных вопросов государственного управления данный принцип неизбежно выдвигается сам собой, ибо аргументы в пользу какого-нибудь закона всегда приводятся в зависимости от того, насколько указанный закон содействует общему благу. И однако, все это часто ускользало от внимания писателей при обсуждении основных начал общества и вопроса о гражданской и религиозной свободе.

Эта общая идея, будучи последовательно проведена, проливает яркий свет на всю систему политики, морали и, могу прибавить, даже теологии. Ум, не искаженный теологическими и метафизическими тонкостями, видит, что божественное существо не может быть движимо никакими иными соображениями, кроме самого благородного, какое мы только можем представить себе, именно мысли о благе своих созданий. Добродетель и правильный образ жизни состоят в тех чувствах и

действиях, которые имеют целью общественное благо. Ибо справедливость и правдивость, например, не заключают в себе никакого внутреннего превосходства, независимого от их отношения к счастью человеческого рода. И вся система права на власть, собственность и все иное, что существует в обществе, должна регулироваться тем же самым соображением. А именно когда исследуется какой-либо из упомянутых предметов, должен быть поставлен определенный вопрос: имеется ли здесь что-либо соответствующее требованию общественного блага?

Позвольте мне при этом заметить, что я не утверждаю, будто благо человечества требует самой совершенной политической свободы. Это на самом деле невозможно нигде, за исключением чрезвычайно малых государств, и, быть может, невозможно даже в государстве такой величины, как Древняя Греция, или Генуя, или Женева в новейшее время. Такие маленькие республики, если бы они даже и были желательны, были бы чем-то трудно осуществимым, потому что состояние полного равенства обществ или индивидуумов недостижимо, поскольку некоторые из них более могущественны, предприимчивы и успешны в своих предприятиях, чем другие. И никакая честолюбивая нация не желала бы лучшей возможности для увеличения своих владений, чем та, которая представляется ей, когда в ближайшем соседстве с ней оказываются страны, которые в целях управления разделены на несколько мелких самоуправляющихся единиц. При таком положении эти последние не могли бы противостоять ей в одиночку, а также не могли бы создать достаточно обширных союзов или действовать вполне единодушно и быстро, чтобы оказать успешное сопротивление.

Таким образом, хотя мы и предполагаем, что в целях предотвращения самых нежелательных неудобств, т. е. больших и абсолютных монархий, было бы очень целесообразно, если бы существовали такие государства, как Англия, Франция и Испания; но даже здесь политическая свобода должна быть в некоторой степени ограничена. Однако, *каким способом* должно быть произведено такое ограничение и *как далеко* оно дол-

жно заходить — это нелегко установить. По-видимому, только лица, обладающие значительным состоянием, могут достигать высших должностей в правительстве. Дело обстоит так не только потому, что при прочих равных обстоятельствах такие лица имеют лучшее образование и, следовательно, более пригодны к тому, чтобы действовать в интересах общественного блага, но и потому, что они необходимо рискуют большим имуществом и поэтому больше заинтересованы в судьбе своей страны.

Однако разрешите заметить, что то, что называется *умеренным* состоянием (хотя это понятие столь неоднозначно, что его трудно определить), можно рассматривать как равноценное в данном отношении с большим богатством. Лица, родившиеся в среде с умеренным достатком, обычно получают лучшее воспитание, а следовательно, обладают более широким умом и поэтому во всех отношениях действительно более *независимы*, чем те, кто родился в очень богатой среде.

Быть может, на этом же основании следует предположить, чтобы те, кто находится в зависимом положении, не имели права голоса при выборе крупных чиновников, ибо в некоторых случаях они могли бы подать свои голоса в пользу тех лиц, от которых они зависят. Но если в каком-нибудь государстве значительного размера мы допускаем *гражданство* избираемых должностных лиц и если мы также предполагаем, что низшие классы народа обладают правом голоса при назначении низших должностных лиц и по мере увеличения их благосостояния и значения могут принимать участие при выборе лиц для замещения более высоких постов, пока они сами не будут допускаться в качестве кандидатов для занятия ответственных должностей, то мы, быть может, будем иметь представление о той политической свободе, которая вообще совместима с состоянием человеческого рода. И по моему мнению, опыт показывает нам, что самые высокие должности, равные положению *короля*, должны быть в некоторой мере наследственными, как в Англии. Монархии, образовавшиеся выборным путем, вообще представляли собой зрелище интриг, смут и всякого рода бедствий.

Однако нужно признать, что чрезвычайно опасно для народных свобод, чтобы какая-нибудь важная должность часто замещалась одними и теми же лицами или их потомками. Никогда нельзя точно определить границы очень большой власти, и менее всего, когда люди заинтересованы в расширении этих границ и когда столь привлекающая их цель так долго находилась перед их глазами, что они находят благоприятные обстоятельства, для того чтобы осуществить это расширение. Какой народ не был бы доведен до рабского состояния благодаря неоспоримому праву наследования хотя бы только у трех таких государей, как Генрих IV во Франции, Генрих VII в Англии или нынешний король Пруссии? ¹ Чем лучше и славнее они были бы как полководцы или государственные деятели, тем более они могли бы быть опасны как *государи* в свободных государствах. Только постоянный страх перед мятежом в пользу какого-либо соперника мог бы удерживать власть такого государя в границах, т. е. этот страх мог бы заставить его идти навстречу интересам народа.

Наследственная знать находится в таком же затруднительном положении, как и наследственные государи. Продолжительное управление при помощи одних и тех же парламентов обнаруживает ту же самую тенденцию. И если бы все это вместе с независимой церковной властью не было удивительным образом уравновешено в нашем государственном устройстве, оно никоим образом не могло бы существовать так долго. Чем сложнее какая-нибудь машина и чем больше она приспособлена для определенной цели, тем более подвержена она порче. Чем больше путей ведут к произволу власти, тем больше внимания требуется, чтобы закрыть их, и при всей бдительности народа в этих государствах он не раз был вынужден прибегать к мечу. Свободы, которыми мы теперь пользуемся, как бы непрочны они ни были, все же приобретены не без пролития крови.

Хотя весьма очевидно, что ни одна должность, связанная с большим доверием и большой властью, не должна очень долго оставаться в одних и тех же руках, порядок наследования может осуществляться так быстро, что лекарство может оказаться хуже болезни. Что

касается нашего народа, то, по-видимому, можно согласиться с тем, что *семилетний парламент* подверг все наши свободы очень большой опасности и что *трехлетний*, если не *однолетний* парламент гораздо лучше. Действительно, семилетние парламенты вначале представляли собой прямую узурпацию народных прав. Ведь та же власть, которая продлевала существование парламента до семилетнего срока, могла бы продлить его до 14 лет или подобно парламенту 1641 г. сделать его непрерывным². Большинство народа никогда не видит самых очевидных тенденций, иначе столь вопиющее нарушение конституции не могло бы быть терпимым. Но между тем как всеобщий *протест* народа мог бы предупредить зло, требуется гораздо больше сил для того, чтобы исправить его.

Но хотя точную среднюю линию политической свободы в отношении к *собственности* в связи с должностями, облакаемыми общественным доверием, или в связи с *продолжительностью их власти* не легко провести, это не имеет серьезного значения. Ибо значительная степень совершенства в управлении допускает большое разнообразие в этом отношении, а крайнее политическое рабство, не допускающее никого, за исключением одного или немногих, к занятию высшей должности или к участию в выборе должностных лиц и оставляющее всю силу государства в одних и тех же руках или в одних и тех же семьях, легко выделяется, и роковые последствия этого чрезвычайно ясны. Человеческий род таков, что люди, обладающие неограниченной властью, обычно действуют так, как будто они забывают суть и цель своего положения и преследуют свои собственные интересы, хотя это целиком противоречит интересам общества.

Если те, кто издает законы, сами подчиняются им, и в частности в отношении налогов, если те, кто устанавливает эти налоги, несут на себе их бремя вместе с остальным обществом, то здесь нечего жаловаться. Но в тех случаях, когда те, кто облагает налогами, освобождают себя от них, мы имеем уже *тиранию*, и человек, который облагается налогом в один пенс, таким образом, обязан обратно получить этот последний грош, отнятый у него путем вымогательства.

Людям одинакового положения и имущественного состояния с теми, кто обычно составляет английскую палату общин, нечего бояться тяжести налогов, поскольку в этом случае имеется нечто похожее на своеобразный *кругооборот*. Ведь те, кто налагает налоги, должны сами платить их и также чувствовать их бремя. Но лица низшего положения, и в особенности те, кто не обладает правом голоса при выборах членов парламента, могут опасаться этого, потому что на них может быть возложена несоразмерная часть налогового бремени. Они по необходимости занимают *особое положение* в обществе и не располагают способом непосредственно контролировать законодательство. Наши все умножающиеся *законы об охоте*³ обладают всеми признаками высокомерных повелений тирана, который все приносит в жертву собственному удовольствию и прихоти.

Из этих принципов очевидно, что при обсуждении первого законопроекта налогообложения жителей Америки⁴ в британском парламенте было проявлено большое пренебрежение, чтобы не сказать хуже, к настоящим основным принципам свободы.

Но если есть что-нибудь соответствующее истине в вышеизложенных принципах, то основное правило для всех правительств должно состоять в том, что если какое-либо лицо занимает то, что называется высоким положением, или пользуется привилегиями и прерогативами в государстве, то это имеет место потому, что благо государства требует, чтобы оно занимало это положение или пользовалось этими привилегиями. И такие лица — будь это короли, сенаторы, или дворянство, или кто-либо с иными именами и званиями — являются в сущности только *слугами государства*, ответственными перед народом за исполнение соответствующих должностей.

Если такие должностные лица злоупотребляют оказанным им доверием, народ обладает правом *сместить* их и, следовательно, *наказать*. И единственное основание, почему на злоупотребления, совершавшиеся в среде должностных лиц, смотрели сквозь пальцы, заключается в том, что исправление упомянутых злоупотреб-

лений путем обращения к основным принципам и использования народом присущего ему права назначать и сменять должностных лиц и устанавливать границы их власти, очень нелегко, если не говорить о маленьких государствах. Таким образом, лекарство часто может оказаться хуже самой болезни.

Но что касается очень крупных государств, то если злоупотребления правительства в известное время велики и вполне очевидны; если слуги народа, забывая своих *господ* и интересы этих господ, преследуют только свои собственные интересы; если вместо того, чтобы думать, что они существуют для народа, они думают, что народ существует для них; если угнетение и нарушение права велики, вопиющи и возбуждают всеобщее недовольство; если у тиранических правителей нет друзей, кроме немногих льстецов, которые долго грабили своих сограждан и которые готовы бросить на произвол судьбы правительство, если оно не соответствует их интересам; если благодаря всем этим обстоятельствам станет очевидным, что риск вызвать революцию невелик и что бедствия, которые могли бы произойти от этого, гораздо меньше тех, от которых уже действительно страдал народ и которые ежедневно возрастают, — то, именем бога, я спрашиваю: какие принципы должны удерживать оскорбленный и поруганный народ от обращения к своим естественным правам и от смещения и даже наказания своих правителей, т. е. *слуг*, злоупотребивших его доверием? Или что могло бы удерживать народ от изменения всей формы правления, если сама структура его так способствует злоупотреблениям?

Сказать, что эти формы правления существовали очень долго и что это угнетение безропотно терпели — значит привести самый сильный аргумент в пользу их упразднения. Юристы, руководствующиеся правилами и прецедентами, весьма склонны впадать в ошибки при определении того, что является соответствующим праву и законным в случаях, которые по самой их природе предшествуют всяким установленным законам или прецедентам. Единственное основание в пользу прецедентов и общих правил в юридических делах и в вопросах

управления состоит в том, что все люди могут знать, что такое *закон*, а этого не могло бы быть, если бы применение этого закона не было единообразным и одинаковым в сходных случаях. Но если прецеденты и общие правила сами являются достойными сожаления в большей степени, чем нарушение их и установление лучших прецедентов и лучших общих правил, что остается от их обязательного характера? Сама необходимость при изменении течения человеческих дел обязывает все правительства изменять общие правила и устанавливать общие прецеденты в делах менее важных. И почему не может соответственно еще бóльшая необходимость требовать изменения самых общих правил и установления новых прецедентов в делах величайшей важности, затрагивающих самые фундаментальные принципы какого-либо правительства и распределение власти между отдельными его членами?

Ничто не может — и совершенно справедливо — возбудить негодование какого-нибудь честного и угнетенного гражданина в большей степени, чем когда он слышит, что какой-нибудь прелат, располагающий значительным имуществом и находящийся под властью развращенного правительства, пользуется для его поддержки теми гнусными извращениями Священного писания, которые бывают так часты в этих случаях. Так, в пользу этого он может привести место из св. апостола Павла: *власти от бога установлены*⁵, а также другие выражения подобного характера. На такое нелепое цитирование достаточно было бы ответить, что в таком случае должны считаться учрежденными богом и такие власти, которые еще только *будут*.

Можно было бы действительно сказать нечто в пользу учения о *пассивном повиновении и непротивлении* в ту эпоху, когда возникли эти учения. Но человек, который не желает теперь отвергать эти учения, должен считаться безумцем. Около двух столетий тому назад иезуиты, защищая свой принцип цареубийства⁶, прибегали иногда среди других аргументов и к тому великому и совершенно справедливому принципу, согласно которому *вся гражданская власть в конечном счете имеет свой источник в народе*. А их противники в Англии

и в других местах, вместо того чтобы показать, как в этом случае иезуиты извращали этот основной принцип всякого управления и злоупотребляли им, поступили так, как способны поступать спорящие, разгоряченные полемикой, а именно стали отрицать сам принцип и утверждать, что *вся гражданская власть происходит от бога*, как будто иудейская теократия установлена во всем мире. Очевидный вывод из этого положения заключался в том, что так как все существующие правительства существуют по *божественному установлению* и так как короли, сидящие на тронах, являются *наместниками бога*, то они не должны встречать никакого сопротивления.

В связи с недавними примерами низложения хороших королей и убийства некоторых из них дикими фанатиками (enthusiasts) можно отнести с некоторым снисхождением к этим горячим, но слабым друзьям общества, придерживавшимся принципа, который хотя и плохо обоснован, но мог бы дать аргумент в пользу более действенного сохранения общественного мира. Но поддерживать те же самые абсурдные принципы в настоящее время, когда опасность, от которой они старались предохранить нас, прошла и когда полемический жар спал, — это значит отдаваться во власть очень сильного и весьма достойного порицания предрассудка. Тот, кто писал в их защиту, не заслуживает серьезного ответа. И ссылаться на эти принципы в защиту развращенного правительства, когда ими можно пользоваться лишь для защиты хорошего правительства, непростительно.

История полемики по поводу учения о пассивном повиновении и непротивлении служит поразительным примером того, как опасно обращаться к ложным принципам в споре. Они могут принести пользу в каком-нибудь отдельном случае, но в других случаях применение их может быть очень опасно, в то время как общепризнанная истина во всех возможных случаях будет иметь наилучшие последствия и всегда будет благоприятствовать подлинным интересам человечества.

Могут сказать, что утверждать, что должностные лица, злоупотребляющие своей властью, могут быть устра-

нены народом, который выступает как судья при этом злоупотреблении властью, — значит открывать ему путь к *восстанию*. Разве, утверждают некоторые, народ не может так же злоупотреблять своей властью, как и его правители? Я отвечаю: весьма возможно, что и народ может злоупотреблять своей властью. Вполне возможно, что народ может вообразить себя угнетенным, когда в действительности этого нет; возможно, что его озлобленность может искусственно и неразумно воспламеняться честолюбивыми и предприимчивыми людьми, целям которых соответствуют народные смуты и восстания; и народ может страдать благодаря своей глупости и опрометчивости. Но какой человек или какая группа людей (право которых направлять собственное поведение никогда не подвергалось сомнению) не подвержены обману и страданиям вследствие неправильно понятых опасений и опрометчивого поведения?

Что касается более крупных обществ, то маловероятно, чтобы народ слишком скоро пришел в такое возбуждение, чтобы дойти до крайностей. В таких случаях полномочия правительства, т. е. правителей, по необходимости очень обширны и произвольны, а полномочия народа распределены среди многих лиц и их трудно объединить в одно целое. Таким образом, всякий человек, обладающий здравым смыслом, сочтет безумием предлагать или предпринимать какие-нибудь меры к общему восстанию против правительства, исключая случаи общего и весьма значительного угнетения. При таких обстоятельствах даже патриоты поймут, что бедствия в настоящий момент представляются более значительными благодаря тому, что они налицо, но будущие бедствия от революции и временной анархии могут быть более значительны, чем они представляются на расстоянии. Они поймут также, что если их меры не будут применены вполне удачно и их успех не будет решительным и не завершится сменой не *людей*, а *вещей*, не правителей, но законов и порядка управления, то они только крепче закуют цепи и причинят десятикратный ущерб самим себе и своей стране.

Эти трудности, лежащие на пути к устранению бедствий силой оружия, настолько очевидны, что, по мое-

му мнению, мы можем сказать, что во всех без исключения случаях враждебного сопротивления правительству право всегда на стороне народа и только очень большое угнетение могло побудить его к таким отчаянным мерам. Народные массы редко высказывают сильное *недовольство* без причины, ибо они никогда не ропщут, пока не *испытают* [бедствий]. Таким образом, во всех случаях недовольства правительством вероятнее всего, что народ терпел притеснения.

Я признаю, что дело может обстоять иначе в государствах с менее обширной территорией, где власть правителей сравнительно невелика, а силы народа очень значительны и могут скоро объединиться. Поэтому эти опасения уместны в отношении Венеции, Генуи и маленьких кантонов Швейцарии, но было бы крайне бесполезно распространять эти опасения на Великобританию.

Английская история свидетельствует о том, что народ этой страны всегда подвергался крайнему угнетению в течение долгого времени, прежде чем возникала какая-либо опасность всеобщего восстания против правительства. Сколько покушений на права народа предпринимали феодальные бароны, число которых было не очень велико, но сила которых была очень значительна, начиная с Вильгельма Завоевателя⁷ и его преемников, прежде чем вспыхнуло восстание из-за этого, как, например, в царствование Иоанна и Генриха III!⁸ И как много самых скромных постановлений бедной палаты общин безнаказанно попирались этими королями и в более позднее время! В то время народ был так далек от всякой попытки оказать какое-либо сопротивление или даже жаловаться на грубое нарушение его прав, словно у него не было никакого представления о том, что он имеет какие-нибудь права, которые нарушаются! И после того как народ стал приобретать собственность, независимость и усваивать идею о своих естественных правах, как долго еще нес он бремя старых и новых притеснений под властью Тюдоров⁹, а особенно под властью Стюартов¹⁰, прежде чем все это вылилось в то, что друзья неограниченной власти любят называть *великим мятежом* (the grand rebellion)!¹¹ А сколь велика была в то время власть короля, несмотря на то что король

нестерпимо и цинично злоупотреблял этой властью, видно из упорной гражданской войны! В конце 1642 г. представлялось вероятным, что победа будет скорее на стороне короля, чем парламента, и успех короля был бы обеспечен, если бы он не вел себя так же трусливо, как и преступно.

До того была велика власть короны, что и после реставрации Карл II¹² подвергался искушению действовать так же, как отец. И действительно, он так и поступал — весьма безнаказанно, пока наконец не стал править вовсе без парламента. И если бы он прожил гораздо дольше, то он, по всей вероятности, обладал бы такой же неограниченной властью, как король Франции. Его брат, Яков II¹³, почти совсем уничтожил гражданскую и религиозную свободу в своей стране в течение всего четырех лет и мог бы их совсем уничтожить, если бы он продолжал это с большей осторожностью. Больше того, он мог бы преуспеть в этом, несмотря на свою опрометчивость, если бы бог в целях нашего освобождения не возвысил в это критическое время славной памяти Вильгельма III¹⁴. Но благодарение богу, правительство нашей страны укрепилось теперь на столь прочной и твердой основе и до того упрочилось, что одни только наемники придворной партии или крайне ограниченные фанатики среди низшего духовенства, преследующие только свои собственные низменные цели, всюду кричат, что церковь или государство в опасности.

Что касается того преступления, которое называют мятежом, то нам сейчас нет дела ни до названия, ни до самого предмета. Этот термин, если только он допускает какое-нибудь определение, означает попытку свергнуть законное правительство. Но вопрос заключается в том, является ли деспотическое правительство, хотя бы и долго существовавшее, законным, или, чтобы положить конец спору о словах «вполне законный», «легальный», «конституционный», не может ли считаться вполне законным, легальным и конституционным правительством только *хорошее* правительство или такое, которое достаточно заботится о благе подданных. Если же у него недостает этой существенной черты, свя-

занной с истинной целью и задачей всякого гражданского управления, то никакое другое свойство и никакой другой титул, которым его награждают, не может защитить его от благородной атаки доблестного и отважного патриота. Если смелая попытка в этом направлении окажется преждевременной и неудачной, тираническое правительство, конечно, назовет ее мятежом. Но такое осуждение не может сделать само предприятие менее славным. Память о таких мужественных, хотя и неудачных и несчастных, друзьях свободы и прав человечества, как Гармодий и Аристокритон у афижан¹⁵ и Рассел и Сидней в нашей стране¹⁶, будет вечно почитаться их благодарными согражданами. И история будет говорить иным языком, чем законы.

Если спросят, как далеко может зайти народ, в соответствии с законом подвергая наказанию своих высших должностных лиц, то я отвечу, что, принимая во внимание чудовищность преступления (равную вреду, который был причинен обществу), можно оправдать любое наказание, которому может подвергнуться человек в обществе. Могут сказать, что не существует законов для наказания таких правителей и что мы не должны осуждать кого-либо на основании законов, изданных *ex post facto*¹⁷, ибо такой образ действия может оправдать самые ненавистные меры со стороны наиболее тиранической власти. Но я отвечаю, что это — случай особого рода, предшествующий установлению каких бы то ни было законов, поскольку здесь затрагивается само существование общества и нарушаются главные цели, в связи с которыми оно первоначально возникло. Пусть не существует какого-нибудь установленного закона против явного захватчика, который попытался бы напасть на какую-нибудь страну с целью поработить всех ее жителей. Но не следует ли такого захватчика схватить или даже предать смерти, хотя он и не нарушил никакого существующего закона или ни одного из тех, которые были ему известны? И почему на человека, который извлекает выгоду из своего положения короля или правителя, нарушая свободу и законы своей страны, следует смотреть иначе, чем на чужеземного завоевателя? Нет, больше того, его преступление гораздо

более тяжкое, ибо он назначен быть стражем законов и свобод, которые он ниспровергает и которые он был обязан строжайшим образом поддерживать.

Поэтому при наличии такого тяжелейшего преступления *salus populi suprema est lex* ¹⁸. Должно быть сделано то, чего требует благо всего народа; поэтому, как правило, низложенные короли, короли изгнанные или заключенные в тюрьму, являются исключительно опасными для народа, ибо если даже они и были дурными правителями, то они могут иметь на своей стороне некоторых лиц, заинтересованных в том, чтобы отстаивать их дело.

Могут предположить, что эти наблюдения имеют отношение к тому, что произошло в Англии в 1648 г. ¹⁹ Пусть предполагают. Разумеется, всякий человек, и в том числе англичанин, может свободно и открыто высказать свое мнение относительно столь давнего события. Каким бы ни был по своему личному характеру, который здесь не затрагивается, Карл I, он был, конечно, очень плохим королем Англии. В течение многих лет и несмотря на неоднократно повторяемые предупреждения он управлял при помощи принципов, крайне разрушительных для основных и свободных установлений нашей страны, и поэтому заслуживал самого тяжелого наказания. Если он сбился с правильного пути вследствие своего воспитания или своих друзей, то его, как и всякого другого преступника при тех же самых обстоятельствах, за это можно пожалеть, но никоим образом не следует щадить.

Из природы вещей с неизбежностью вытекает, что в ряды оппозиции должны были встать вначале немногие, которые поэтому могли быть названы *партией заговорщиков*. Но после гражданской войны (которая неизбежно возникла вследствие упорства короля и в которой он дал неоднократно примеры лицемерия и измены) стало ясным, что нет никакого спасения ни для этой партии, ни для нации, помимо смерти короля. Следует сожалеть о том, что положение вещей было таково, что приговор не мог быть вынесен всем народом или его представителями, торжественно собравшимися для этой цели. Правда, я сознаю, что большинство нации в

то время не голосовало бы за смерть своего государя. Но это обстоятельство не было следствием того, что оно не осознавало бедствий, причиненных королем народу, а исходило из мнения о *святости королевской власти*, от которого освободиться могли только очень немногие друзья свободы в ту эпоху, в особенности среди пресвитериан²⁰, которые были тогда в большинстве. Такой акт мог бы покрыть бессмертной славой нашу страну, если бы там было искоренено такое суеверное представление. Это представление было чрезвычайно полезно в младенческом состоянии общества; но подобно всяким другим суевериям оно продолжает долго существовать и после того, как перестало быть полезным.

Вывод из всего сказанного в этой главе тот, что нет ничего более истинного, чем следующее положение, согласно которому *всякий государственный строй по своим первоначальным принципам и своей первоначальной форме является республикой на основе равенства*. Следовательно, каждый человек, когда он осознает свои естественные права и ощутит собственную ценность, будет смотреть на самого себя как на совершенно равного всякому другому. Богатство и сила, каким бы путем они ни были приобретены, не должны приниматься во внимание, когда мы касаемся этих основных принципов. Сама идея собственности или какого-либо права основывается на уважении к благу общества, под покровительством которого осуществляется эта идея. И ничто, собственно говоря, не *принадлежит человеку*, кроме того, что дают ему общие законы, ставящие своей задачей благо целого. Кому бы общество не делегировало свою власть, эта власть делегируется в целях более удачного ведения общественных дел и обеспечения большего счастья целому. Кто бы ни пользовался в государстве собственностью или богатством, он должен пользоваться ими в целях блага государства так же, как и в своих интересах. И как только полномочия богатства и права используются во вред целому, грозное и последнее судилище, в котором каждому гражданину принадлежит право голоса, может требовать отмены этих преимуществ. И если возникают условия, при которых невозможно назначить должностных лиц из числа тех, кто

составляет подвергающееся злоупотреблениям общество, каждый человек, имеющий полномочия и движимый интересами общества, может выступать от имени общества и мужественно устранить зло, причиненное обществу. При таких тяжелых и критических обстоятельствах заглушенный голос угнетенной страны превращается в громкий призыв, чтобы каждый, в ком есть дух патриотизма, оказался на высоте положения. И как только этот голос зазвучит свободно, он признает и одобрит поступок, который он не мог формально санкционировать.

В больших государствах этот первоначальный источник власти, это судилище, к которому можно апеллировать, если речь идет о какой-то иной инстанции, но которое не допускает — и это даже нельзя себе представить — дальнейшей апелляции, глубоко скрыто и не видно вследствие того, что существуют сложные формы правления, производящие свою власть от него. Отсюда происходит недостаток ясности и согласованности в языке друзей свободы. Отсюда целевое и рабское правило, согласно которому повиноваться нужно всему, что совершает группа людей, облеченная высшей государственной властью, и что не может быть оправдана никакая попытка изменить несправедливый закон, кроме простого возражения, обращенного к законодателям. Случай, который вполне мыслим, но в действительности неосуществим, покажет нелепость такого правила.

Предположим, что английский король и обе палаты парламента издают закон с соблюдением всех форм, согласно которому члены обеих палат освобождаются от уплаты налогов правительству или присваивают имущество своих сограждан. Подобный закон раскрыл бы глаза всему народу и показал бы ему подлинные принципы правления и полномочия правителей. Народ увидел бы, что самые правильные формы правления могут сделаться тираническими, а правители могут превратиться в угнетателей, отделяя свои собственные интересы от интересов народа, которым они управляют. Такой закон показал бы народу, что правители — его слуги, но слуги, которые постыдно злоупотребили ока-

занным им доверием. В таком случае каждый человек сам должен был бы взяться за меч, и авторитет высшей государственной власти при этом был бы полностью уничтожен.

Все эти основные принципы всякого правления и политической свободы столь ясны, что невозможно, чтобы какой-либо человек не убедился в истинности их, если только он подойдет к ним с умом, свободным от самых грубых и низменных предрассудков. Какова бы ни была форма правления, кто бы ни были высшие должностные лица и каково бы ни было их число, т. е. кому бы ни была делегирована общественная власть, она в соответствии с ее собственной природой может быть отобрана. Нужно полагать, что ни один человек не откажется от своей естественной свободы без определенных *условий*. Эти условия независимо от того, выражены ли они ясно или нет, нарушаются, когда власть не отсчитает ясным и очевидным целям управления. Таким образом, делегированная народом власть, извратившая первоначальную цель, для которой она была учреждена, естественно уничтожается. Поэтому должностные лица, не заботящиеся об общественном благе и применяющие свою власть только для угнетения народа, причиняют ущерб обществу и их власть отменяется *ipso facto* ²¹.

Однако это может иметь место только в случаях крайних притеснений, когда блага от общества и гражданского управления, как бы значительны и важны они ни были, куплены слишком дорогой ценой; когда лучше совсем не иметь правления, чем такое правление, или по крайней мере когда риск смены правительства является меньшим из двух зол, и поэтому такие случаи встречаются редко в потоке человеческих дел. Можно спросить: что же следует делать народу в случае не всеобщих притеснений, а при наличии только частичного недовольства, когда народные представители создают законы, явно благоприятные для них самих, и возлагают такие тяготы на народную массу, которую они представляют, какие народ, конечно, не одобрил бы, если б он мог собраться, чтобы обсудить? Я отвечаю, что когда вполне выяснится, что это действительно так (а во многих случаях правительство, не имея власти

проводить в жизнь дурной закон, не имеет власти проводить в жизнь и хороший закон), то первым шагом, который должен сделать мудрый и умеренный народ, является обращение с соответствующим возражением к законодательному учреждению. А если это неосуществимо или если он не будет услышан, то в случае всеобщего недовольства мудрый государь и министры обратят внимание на это или же прекратят в конце концов уголовные законы, которые вызывают общее возмущение и отвращение, в особенности когда они убедятся, что народ готов скорее подвергнуться риску неизбежного наказания, чем спокойно подчиниться приказу. Принимая во внимание благо общества, такой образ действий народа должен быть одобрен.

Если чрезмерно чувствительная совесть помешала бы народу выразить свое мнение таким способом, то ему осталось бы только ждать случая для выборов более честных представителей, которые выразили бы мнение самых низших классов, чтобы таким путем добиться отмены угнетающего их закона.

Впрочем, правители никогда не боятся голоса народа, пока он не сопровождается открытыми действиями. Из этих умеренных правил следует вывод, согласно которому открываются широкие возможности для всех видов угнетения без всякой надежды на улучшение, до тех пор пока общественные бедствия не достигнут вышеупомянутой степени, при которой весь мир оправдает полное ниспровержение правительства. Поэтому эти правила не допускают никакого лекарства, кроме последнего, самого опасного из всех. Но разве выражение недовольства толпы не есть меньшее зло, чем мятеж, и должно ли первое так строго порицаться авторами, писавшими об этом вопросе, если оно может предупредить последнее? Из двух зол всякого рода, политических или каких-либо иных, здравый смысл требует выбирать меньшее. Кроме того, согласно общим представлениям, которые признавались авторами, писавшими о менее общих моральных принципах, а также юристами, все уголовные законы ставят человека перед альтернативой: или воздержаться от запрещенного действия, или понести наказание.

О ГРАЖДАНСКОЙ СВОБОДЕ

О природе гражданской свободы вообще

Чрезвычайно важно проводить тщательное различие между *формой* правления и *объемом власти*, ибо многие принципы в политике зависят от первого из них, между тем как очень часто они приписываются второму.

Сравнительно мало значения имеет то обстоятельство, *кто* является правителем, *сколько* их и *как долго* продолжается их служба при условии, если их власть одна и та же во время пребывания на службе и если управление является единообразным и определенным. Все различие, которое может возникать в государствах от разнообразия в числе или продолжительности службы правителей, может вытекать только из мотивов и обстоятельств, которые дают возможность представителям расширять свою власть или злоупотреблять ею. Но пользуется ли народ в большей или меньшей степени своими естественными правами при какой-нибудь форме правления — это дело крайней важности. И от этого будет зависеть, что именно я должен называть *гражданской свободой* в государстве в отличие от *политической свободы*. Если власть правительства очень обширна и если его подданные вследствие этого обладают незначительной властью в отношении своих собственных действий, то такое правительство является тираническим и деспотическим независимо от его формы, будет ли оно монархическим, аристократическим или даже республиканским. Управление сменяемых должностных лиц при демократии или даже сами законы там могут быть такими же тираническими, как и принципы самой деспотической монархии, и управление при таком правительстве может быть разрушительным для личного благополучия. Единственное утешение, которое дает в этом случае демократия, заключается в том, что каждый член государства может надеяться на получение места среди высших должностных лиц и, следовательно, разыгрывать в свою очередь роль

тирана. И так как ни одно правительство в мире не может быть настолько совершенно демократическим, чтобы каждый член государства без исключения имел право быть допущенным к управлению, то большинство людей окажется в том же самом положении, как если бы они жили под властью самой абсолютной монархии. И это действительно почти всюду происходит с бедняками при всех правительствах.

Точно так же если не будет установленных твердых законов, а все будет решаться согласно воле лиц, находящихся у власти, то кто будет придавать значение тому, будет ли его жизнь, его свобода или его имущество во власти одного, нескольких или многих людей, т. е. во власти черни, склонной подвергаться самым худшим влияниям? Поэтому мы можем уверенно сказать вместе с г-ном Попом²², что лучшими являются *те правительства, которые лучше всего управляют*. Это значит, что если власть правительства умеренна и оставляет человеку самое ценное из его частных прав, если законы точно известны каждому и если применение их единообразно, то в этом случае не имеет значения, сколько лиц — много или мало — участвует в управлении. Но нужно согласиться с тем, что шансы в пользу продолжительности действий этих законов и этого управления неодинаковы в зависимости от того, находится ли власть в руках меньшего или большего количества лиц.

Формы правления, существующие в настоящее время в Европе, значительно различаются. Но совершенно очевидно, что благосостояние подданных соответствующих правительств никоим образом не может оцениваться только в связи с формой правления. Это зависит главным образом от полномочий, широты власти и от принципов, которыми руководствуется правительство в отношении личной безопасности, частной собственности, а также от определенности и единообразия управления.

Гражданская свобода подверглась значительному ущербу вследствие злоупотребления принципом, согласно которому общий разум всех членов государства, должным образом объединенный, следует предпочитать

разуму отдельных лиц, и, следовательно, чем больше случаев, когда люди управляются объединенным разумом всего общества, тем лучше. Между тем в действительности большинство человеческих действий таково, что больше неудобства может возникнуть от того, что они закрепляются законами, чем от того, что они предоставляются свободной воле каждого.

Мы можем легче понять природу этого вида свободы, если выясним, что именно надеются приобрести люди, вступая в общество. Ясно, что мы не руководствуемся в своем стремлении к общественному состоянию тем, чтобы приобрести то, что мы сами с успехом могли бы добыть. Как человек и как член гражданского общества, я желаю получить такую помощь, которую *масса* людей может оказать *отдельным лицам*, но никоим образом не такую, которую масса, как таковая, не может дать отдельным лицам, и еще меньше такую, которую индивидуумы, более правомочные, могут оказать массе людей. Многое касающееся человеческого счастья подпадает под две последние упомянутые категории, и значительная трудность относительно объема гражданской власти состоит в том, чтобы отличить предметы, которые относятся к этим категориям. Однако в действительности трудности, возникшие из природы самих вещей, незначительны по сравнению с затруднениями, которые вызывались заинтересованностью людей соединять, смешивать и запутывать их.

Поскольку идет речь только о *силе*, то очевидно, что *масса* может оказать помощь индивидууму, и, по-видимому, это является первым, если не единственным основанием для того, чтобы индивидуум стремился к общественной жизни. Если мне причиняют ущерб и я сам не в состоянии исправить положение, то я прошу помощи у моих соседей и знакомых; и могут быть случаи, в которых, чем больше помощи мне оказывают, тем лучше. Однако я редко могу нуждаться в помощи большого количества чужих людей для ведения моих домашних дел, которые требуют только моего постоянного надзора и непосредственного применения моих собственных способностей. Поэтому в этом случае всякая попытка со стороны множества людей оказать мне

помощь причинила бы мне только затруднения и неприятности.

В целях нахождения *истины* отдельные лица всегда помогают массе людей. Несмотря на то что большая часть открытий может быть сделана скорее значительным числом лиц, чем одним лицом, и что одно лицо может оказывать помощь советами другому по усовершенствованию и развитию познания, однако в этих случаях люди действуют как *независимые индивидуумы*, добровольно сообщая необходимые сведения и давая советы. Если же истиной или знанием в определенной области обладает множество людей и если они действуют как коллективное целое, т. е. властно, так что ни одно лицо в отдельности не обладает властью что-нибудь решать до тех пор, пока большинство не согласится с этим, интересам знания будет нанесен ущерб, ибо мало надежды на то, чтобы предрассудки большинства содействовали основательному суждению отдельного лица. В таком случае общество всегда будет получать большую пользу от индивидуумов, как таковых, а не от массы, выступающей как целое. Поэтому в целях прогресса знания я меньше всего склонен высказываться за властное вмешательство общества.

Таким образом, искренним и беспристрастным людям нетрудно установить разумные границы вмешательства со стороны закона и правительства. Законы и правительство не достигают цели, если они лишают индивидуума той помощи, которую могли бы доставить ему, и они оказываются тягостными и деспотическими, т. е. нарушающими его естественные права и гражданские свободы, если подвергают человека ненужным ограничениям, контролируя его поведение и мешая ему служить самому себе в таких делах, где они не могут оказать ему действительной помощи и где он не подвергается опасности причинить вред другим людям.

Этот вопрос можно пояснить двумя вполне подходящими сравнениями. Должностные лица являются *слугами* общества, и поэтому приносимую ими пользу можно сравнить с пользой слуг. Пусть человек настолько богат и слаб, что зависимость его от слуг всегда весьма велика; тем не менее должно быть много такого,

что он обязан делать для себя самостоятельно, и всякая помощь ему в этом случае могла бы только доставить ему затруднения и неприятности. И во многих случаях, когда люди *должны* обращаться к помощи слуг, они чувствовали бы себя лучше, если бы их положение позволяло им обходиться без этой помощи. Если на должностных лиц смотреть в более выгодном для них свете — как на *представителей* и *депутатов* от народа, можно также считать, что есть много таких случаев, когда для человека удобнее действовать *лично*, чем при помощи каких-либо представителей. Однако в некоторых отношениях нужно признать, что для подлинного объема гражданской власти не легко установить точные границы. В том, что благо всего общества является конечной целью правительства, нет никакого сомнения; и все притязания отдельных лиц, несовместимые с общественным благом, не имеют абсолютно никакой законной силы. Но подлинная трудность заключается в том, чтобы установить, какие общие принципы относительно объема власти правительства или правителей могут вести к общественному благу. Некоторые могут считать за лучшее, чтобы законодательство предусматривало специальными положениями то, что затрагивает общественное благо косвенно, отдаленно и в будущем. Другие же считают за лучшее, чтобы все, что не относится в собственном смысле к гражданскому характеру, не принималось во внимание гражданской властью. Таким образом, в интересах общества в целом все такие вещи должны быть предоставлены их естественному ходу и законодательство не может вмешиваться в них, не устраняя своей главной цели — общественного блага.

Мы так мало способны рассуждать а priori в области государственного правления, что, по-видимому, только опыт может определить, как далеко должна распространяться власть законодательства. Равным образом, пока не будет достаточного количества фактов, мудрость гражданской власти должна заключаться в том, чтобы эта власть забирала в свои руки как можно меньше дел и никогда не вмешивалась, не соблюдая величайшей осторожности, в дела, которые непосредственно не затрагивают жизни, свободы или имущества членов общества.

Гражданские власти вряд ли должны когда-либо склоняться к вмешательству под влиянием одних лишь *тенденций вещей*, поскольку эти тенденции бывают вообще столь неопределенными и часто только мнимыми. И лишь очевидная и настоятельная необходимость (судьей которой является лишь она сама) может оправдать гражданскую власть, когда она применяет свою силу там, где имеется только тенденция, притом возможно сильнейшая, к нарушению спокойствия и благополучия государства.

Не может быть сомнения в том, что люди, конституирующиеся в общество, могут подчинить себя ограничениям, каким они пожелают. Поэтому высшие гражданские чины, которым передана вся общественная власть, могут принимать законы, какие им угодны. Но вопрос состоит в том, какие ограничения и законы разумны и предназначены к увеличению общественного блага, ибо только таковые являются справедливыми, правыми и, собственно говоря, вполне законными.

Политическая и гражданская свобода, как было выяснено раньше, хотя и существенно отличаются, однако же имеют между собой очень тесную и очевидную связь. Первая является главным стражем последней, и на этом основании она главным образом обладает своей ценностью и достойна, чтобы за нее боролись. Если бы политическая власть этой страны оказалась в руках одного лица и таким путем правительство превратилось бы в абсолютную монархию, народ не заметил бы этого различия, если бы продолжали существовать те же самые законы и то же самое управление, которые существуют теперь. Но народ, не обладающий политической свободой, не мог бы иметь никакой *гарантии* того, что те же самые законы и то же самое управление продолжали бы существовать и в дальнейшем. У них не было бы стражи для своей гражданской свободы. Монарх по своему праву выбора мог бы не допустить, чтобы эти законы и это управление продолжали существовать и в дальнейшем. Он мог бы счесть, что в его личных интересах изменить их и ограничить своих подданных в их частных правах. И вообще можно ожидать, что правители не будут заботиться об интересах наро-

да, если эти интересы не являются их собственными интересами, ибо правители лишь люди. Но пока большое количество народа принимает участие в законодательстве и может таким образом контролировать высших должностных лиц, есть основания надеяться, что все будет обстоять хорошо. Ибо, чем большей политической свободой обладает народ, тем прочнее его гражданская свобода.

Однако может быть особая форма защиты гражданской свободы независимо от той, которая называется в собственном смысле *политической*. Ибо хотя высшее должностное лицо *номинально* обладает всей властью в государстве и без нарушения каких-либо конституционных форм может принимать и осуществлять любые законы, однако обстоятельства могут поставить его в такое положение, которое равносильно естественной *невозможности* делать то, что оно хотело бы. И я не имею здесь в виду ограничения, под давлением которых находятся все самодержавные государи, боящиеся восстания своих подданных, которое часто является следствием сильного угнетения. Я имею в виду скорее то, что называется *духом времени*.

Высшие должностные лица, как и все люди, не могут не иметь в известной мере те же чувства, что и другие, поэтому они не могут считать себя счастливыми, если сознают, что их поведение вызывает всеобщую ненависть и презрение. И никто из них не может быть совершенно безразличен к тому, в каком свете их личности и поведение предстанут перед потомством. Поэтому в своих собственных интересах они вообще будут принимать во внимание настроение своего народа.

Чем более цивилизованной является какая-нибудь страна, тем прочнее будет в ней эта форма защиты политической свободы, ибо в таком случае чувство свободы и чести более глубоко укореняется в человеческом духе и каждый акт насилия ощущается сильнее и вызывает гораздо больший отпор. На этом основании богатый человек может испытывать гораздо меньшее чувство страха во Франции или Дании, чем в Турции. Конфискация большого имущества богатого человека без всякой законной причины не вызвала бы большого

шума в Турции; между тем в странах, где уже издавна утвердились *формы* законности и свободы, эти формы включают в себя также в большей или меньшей степени и их *сущность*.

По моему мнению, нет ни одной страны в Европе, где какой-либо человек мог бы быть осужден и его имущество конфисковано без указания преступления и не на основании соответствующего судебного процесса. Эта мысль до того укоренилась в этих странах, что ни один государь не может обойтись без таких формальностей. Его сочли бы *безумцем*, если бы он пытался поступить иначе. Он должен был бы уступить место ближайшему наследнику в силу общего постановления народа, и, таким образом, произошла бы бескровная революция. Ни одно лицо, стоящее близко к какому-нибудь европейскому государю, не высказало бы колебания, как оно должно поступить, если бы его властелин попытался отрубить голову какому-нибудь человеку только под влиянием прихоти или желания позабавиться, — это явление могло бы только поразить ужасом зрителей при некоторых иностранных дворах.

Если бы английское правительство стало деспотическим и народ, недовольный поведением своих палат, сделал бы то же самое, что сделал народ Дании, выбрав правителя в качестве своего постоянного представителя и вручив ему всю государственную власть, то формы свободного правления, существовавшие в Англии уже так долго, привели бы к тому, что самому искусному тирану не удалось бы в короткое время сделать жизнь и имущество столь же непрочными, как даже во Франции. Суд *присяжных* для обыкновенных случаев оставался бы еще на долгое время, *habeas corpus*²³ сохранил бы вообще свою силу, и все казни были бы публичными.

Вопрос состоит в том, наступило ли бы скорее абсолютное рабство и полная неуверенность, если бы король был *номинально* самодержавным или же если бы он был таким только *фактически* благодаря единообразному влиянию на палату общин.

В некоторых отношениях такая большая группа людей могла бы решиться предпринять такие шаги, которые не могло бы взять на себя ни одно отдельное лицо.

И поскольку эти люди общаются почти только друг с другом, они не испытывали бы чувства страха или стыда. Можно с уверенностью сказать, что ни один член палаты общин не отважился бы принять такое решение, какое часто принимало большинство в случае оспариваемых выборов.

Но с другой стороны, так как члены палаты общин неизбежно проводят большую часть летних месяцев со своими друзьями у себя в провинции, то они не могли бы там показаться после проведения известного правительственного акта, который принес бы огорчение их коллегам или же их избирателям. Впрочем, они могут время от времени угнетать бедных при помощи неразумных актов об азартных играх и т. п., потому что они никогда не встречаются ни с кем из бедных, за исключением тех, кто от них непосредственно зависит и кто не может сделать им никаких представлений по этому вопросу.

Кроме того, поскольку члены парламента являются *выборными*, хотя только один раз в семь лет, те из них, которые были действительно избраны народом, не будут иметь никаких шансов на переизбрание, если этого не пожелает народ. И многие из них не решатся довести самих себя и свое потомство, утратив место в палате общин, до положения, худшего, чем то, в каком они находились сначала. Каким бы раболепием они ни отличались по отношению ко двору, они едва ли решатся лишиться себя всякой власти совершать что-либо в будущем.

Поэтому независимо от всякого внутреннего убеждения в палате общин будет обязательно *меньшинство*, оппозиционные голоса которого помешают дальнейшему развитию тирании, в то время как король, окруженный своей гвардией и раболепствующим дворянством, не сдерживается никем. Впрочем, если он человек со здравым смыслом и знаком с историей, он поймет разнообразные причины крайней непрочности положения деспотических государей. Многие из тех, кто выступал во всем величии своей власти утром, оказывались в тюрьме с выколотыми глазами или даже убитыми и влекомыми по улицам вечером.

Во всяком случае, по моему мнению, более разумно иметь дело с тираническим парламентом, хотя это более дорогой способ рабства в настоящее время, чем самодержавный государь. Поскольку есть власть, которая может *номинально* наложить вето на действия двора, то могут возникнуть обстоятельства, на которые не в состоянии оказывать влияние государь. Государь могут видеть *необходимость*, если не мудрость в удовлетворении справедливых желаний народа и в принятии новых, относительно хороших законов, благодаря чему свобода может установиться на долгий срок. Между тем если старые формы конституционной свободы когда-либо уничтожить, как во Франции, то очень мало надежды на то, что они будут восстановлены.

Если когда-либо палата общин окажется столь развращенной, что соединится со двором в целях уничтожения *основных форм конституции* или для того, чтобы свести на нет ее великие цели, пусть тогда каждый англичанин, пока не будет слишком поздно, внимательно перечитает историю своей страны и сделает то, что сделали англичане прежде в подобных обстоятельствах и чем они прославились.

Там, где гражданская свобода совершенно лишена своей естественной защиты — политической свободы, там я без колебаний должен предпочесть правление *одного* лица правлению *многих*, ибо чувство стыда будет оказывать меньшее влияние на этих многих и они могут поддерживать один другого там, где одно лицо может уступить мнению большинства.

Политическая и гражданская свобода имеют между собой много общего, вследствие чего их так часто смешивали. Сознание политического и гражданского рабства заставляет человека думать низко о самом себе. Ощущение своей незначительности унижает разум и сдерживает каждое серьезное и широкое душевное проявление. Оно на самом деле делает его тем жалким, отверженным творением, которым человек считает себя сам. Всегда опасаясь какого-то неизвестного бедствия, которое даже никогда и не наступит, он никогда не испытывает высшего наслаждения своим бытием или какими-либо благами жизни. Таким образом, по мере того

как его чувства и радости падают все ниже, он опускается до степени неразумного создания.

С другой стороны, чувство политической и гражданской свободы, хотя бы и не было значительных поводов для проявления его в течение жизни, доставляет человеку постоянное сознание его собственной силы и значения. Оно является основанием свободного, смелого и мужественного направления помыслов, не стесняемого идеей о поднадзорности, от которой он весьма далек. Свободный от всякого страха, такой человек целиком наслаждается собой и всеми благами жизни. В связи с тем что поднимаются его чувства и настроения, возвышается само его *существо* и человек приближается к более высоким натурам.

Без духа свободы и без чувства безопасности и независимости не может быть значительных улучшений ни в земледелии, ни в чем другом. У человека имеется очень слабое побуждение к тому, чтобы вкладывать свой труд и средства в клочок земли, право собственности на который ненадежно и из которой ни он сам, ни, вероятно, его потомство не могут извлечь для себя какой-нибудь постоянной выгоды. В подтверждение этого я не могу не привести несколько поучительных мест из книги г-на дю Пуавра²⁴ «Путешествия философа».

Согласно общему наблюдению, «страна, бедно обработанная, всегда населена людьми дикими или угнетенными» *. «В земном раю сямцы, вероятно, самый несчастный народ в мире. Правительство—деспотическое. Один только государь пользуется свободой, которая естественна для всех людей. Его подданные — все рабы. Каждый из них ежегодно привлекается к шестимесячной повинности, не получая ни вознаграждения, ни даже пищи» **.

С другой стороны, «китайцы свободно пользуются своими частными владениями, точно так же и теми из этих владений, которые по своей природе неделимы, принадлежат всем. Тот, кто покупает поле или полу-

* *Du Poivre*, *Travels of a Philosopher*, p. 5.

** *Ibid.*, p. 56.

чает его по наследству от своих предков, конечно, является единственным его владельцем или господином. Земли, как и народ, свободны от всяких феодальных повинностей или от взносов за отчуждение. Десятая часть продукции земли является единственной податью или данью в Китайской империи с самого начала существования монархии. И таково счастливое уважение китайцев к их древним обычаям, что ни у одного китайского императора никогда не могла возникнуть даже отдаленная мысль увеличить этот налог, а у его подданных никогда не могло явиться ни малейшего опасения, что такого рода увеличение может произойти» *.

При неограниченных формах правления *бедные*, конечно, находятся в большей безопасности, так как их положение не представляет собой ничего такого, что могло бы привлечь внимание или искушить тирана. Поэтому если человек желает только приобрести себе хлеб трудом своих рук путем некоторых обычных занятий, то ему нечего бояться — пусть живет, где он хочет. Подобно ослу в басне он может только нести свое бремя. Ни одно правительство не может существовать без трудящихся низкой квалификации и ремесленников. В его интересах покровительствовать им, и в особенности тем, которые способны к более изящным ремеслам, содействующим развитию роскоши.

Но и самый бедный человек едва ли может быть лишен всякого самолюбия, исключая случаи, когда этот благородный принцип долго подавлялся и некоторым образом искоренялся постоянной привычкой рабства. И как только наступит момент, когда человек сделается в каком-либо отношении заметным, например благодаря своему состоянию, знанию или какому-либо влиянию, он начинает подвергаться опасности. Так, если у него только очень красивая жена, он не должен жить вблизи деспотического двора или по соседству с какой-либо важной персоной, которая находится под покровительством двора. Если он имеет средства, он должен скры-

* *Du Potvre*, *Travels of a Philosopher*, p. 78.

вать их и пользоваться ими тайно, со страхом и трепетом. Если он обладает умом и думает не так, как его соседи, он также должен скрывать это или же рисковать подвергнуться судьбе Галилея²⁵.

Я должен закончить эту главу изречениями из сочинений путешественников и других авторов, которые показывают важность политической и гражданской свободы.

«Путешествуя по Германии, — говорит леди М. У. Монтегю²⁶, — невозможно не заметить различия между свободными городами и теми, которые находятся под властью абсолютных государей, какими являются правители всех маленьких немецких государств. Первые бросаются в глаза своей торговлей и довольством, хорошо устроенными и полными народа улицами, наполненными товаром лавками и тем, что люди, принадлежащие к третьему сословию, отличаются опрятностью и довольством. В других государствах вы встречаете что-то вроде отрепьев вместо одежды, одежда большинства людей представляет собой нечто чрезвычайно пестрое и разнородное, узкие, грязные улицы давно не отремонтированы, жителей очень мало и половина из них просит милостыню»*.

«Каждый дом в Турции, — замечает тот же самый превосходный автор, — после смерти хозяина остается в полном распоряжении султана. Поэтому ни один человек не расходует на него больших средств, так как у него нет уверенности, что его семья будет владеть им. Поэтому их желание сводится к тому, чтобы построить удобный дом, чтобы его хватило на их жизнь, и такие люди равнодушно относятся к тому, что этот дом развалится через год после их смерти»**.

«Страх перед законами, — говорит замечательный автор «Опыта о преступлениях и наказаниях», — благодетелен, но страх перед человеком служит благодарным и роковым источником для преступлений. Люди пора-

* M. W. Montague, Letters, vol. I, p. 16.

** Ibid., p. 70.

бощенныя больше стремятся к удовольствиям сластолюбия, более разгульны и более жестоки, чем те, кто находится в состоянии свободы. Эти последние занимаются науками и знают, в чем состоят интересы народов. Они имеют великие примеры перед собой и подражают им. Но те, чей кругозор ограничивается настоящим моментом, стараются среди беспорядочных и разгульных развлечений забыть свое положение. Так как они привыкли к отсутствию упорядоченности во всех происходящих событиях, то последствия их преступлений становятся для них неопределенными, что еще больше усиливает их грубые страсти» *.

«Турецкий паша некогда разрушил все сахарные плантации на Кипре, не желая, чтобы народ пользовался очень значительным благосостоянием. Этот остров до настоящего дня может служить самым ясным доказательством того, насколько дурное управление может уничтожить все благие цели природы. Ибо, несмотря на все возможные преимущества, которыми располагает страна, нет ни одного более заброшенного места, чем этот остров в настоящее время» **.

Едва ли можно найти какой-нибудь другой, более яркий пример произвола и злоупотребления властью, нарушения естественных прав человечества, чем *законы об охоте*, действующие в различных государствах Европы. Англия имеет справедливое и сильное основание жаловаться на эти законы. Но мы еще не доведены до того жалкого состояния, в котором находятся саксонцы, как это описывается Хэнвейем ***:

«Охота является господствующей страстью саксонского двора и чем-то роковым для жителей этого государства. В суровую зиму 1740 года погибло около тридцати тысяч оленей во владении курфюрста саксонского. И все же в открытых полях и лесах и теперь, как предполагают, остается еще приблизительно столько же оленей, причем ни одного из них нельзя убить без опас-

* «Essay on crimes and punishments», p. 166.

** «Thevenot in Knox's collection», vol. VI, p. 71.

*** *Hanway*, vol. I, p. 433.

ности быть присужденным к каторжным работам. В каждом значительном городе пятьдесят человек из его жителей дежурят по пяти каждую ночь по очереди и при помощи колокольчиков пугают оленей и защищают свои засеянные поля. По этому поводу делались частые представления двору, но этим ничего не достигалось, и народ только убеждался в своем рабском состоянии».

*Felix quem faciunt aliena pericula cautum*²⁷.

Д. ПРИСТЛИ

**РАЗБОР «ИССЛЕДОВАНИЯ
О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ДУХЕ
НА ОСНОВЕ ЗДРАВОВОГО СМЫСЛА»
Д-РА РИДА, «ОПЫТА О ПРИРОДЕ
И НЕИЗМЕННОСТИ ИСТИНЫ»
Д-РА БИТТИ И «ОБРАЩЕНИЯ
К ЗДРАВОВОМУ СМЫСЛУ ДЛЯ ЗАЩИТЫ
РЕЛИГИИ» Д-РА ОСВАЛЬДА**

**ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ
О ПРИРОДЕ СУЖДЕНИЯ И РАССУЖДЕНИЯ
С ОБЩИМ ВЗГЛЯДОМ НА РАЗВИТИЕ ИНТЕЛЛЕКТА
В СВЯЗИ С ГЛАВНЫМ ПРЕДМЕТОМ
ЭТОГО ТРАКТАТА**

Когда наш дух впервые подвергается влиянию со стороны внешних объектов, все части и свойства и даже случайные изменчивые признаки их сразу представляются нашему взору. Таким образом, целое производит лишь единое впечатление на наши органы чувств, а следовательно, и на наш дух. Благодаря этому все части одновременных впечатлений столь тесно ассоциируются между собой, что идея одной из них влечет за собой идеи и всех остальных. Но так как необходимые части и свойства встречаются чаще, чем случайные признаки, то идеи последних не так прочно ассоциируются с остальными. И поэтому мы будем в состоянии устанавливать различие между теми частями и свойствами, которые находились в раздельном существовании, и теми, которые никогда не наблюдались порознь.

Так как идеи какой-либо вещи и ее необходимых неотделимых свойств вроде идеи *молока* и *белизны*, *золота* и *желтизны*, всегда встречаются вместе, то они являются основанием или дают материал для суждений. В этих последних содержится утверждение одной идеи относительно другой, и о них *говорят*, что они неотделимы друг от друга или, если выражаться логическими терминами, одна является *субъектом*, а другая — *предикатом* суждения. И для образования суждения не нужно ничего, кроме *слов* для обозначения имен вещей и свойств и какого-либо произвольного знака для *связки* (*copula*). Таковы суждения: *молоко бело, золото желто*

или молоко обладает белизной, золото обладает желтизной. Этот класс истины содержит в себе такие суждения, в которых имеется всеобщая и, следовательно, основательная необходимая связь между субъектом и предикатом.

Другой класс истины содержит такие суждения, в которых субъект и предикат, по-видимому, являются при сравнении в сущности только различными названиями для одной и той же вещи. К этому классу принадлежат все *уравнения*, или суждения относительно числа и количества, т. е. все то, что допускает математическое доказательство. Таковы суждения: *дважды два — четыре, три угла прямолинейного треугольника равны двум прямым углам*. Ведь если члены этих предложений подвергнуть подлежащему рассмотрению, то всегда можно найти, что между ними в действительности нет различия и они выражают одно и то же количество. Это по самой природе есть убеждение, или уверенность, самого совершенного рода.

Эти два вида суждений, будучи очень различными по своей природе, требуют очень различного рода *доказательства*.

Полным доказательством, или *очевидностью*, того, что какие-либо две вещи необходимо соединены, является постоянное наблюдение их соединения. Например, поскольку всегда наблюдалось, что молоко животных белое, то идея *белого* есть необходимая часть, или необходимый спутник, идеи *молока*. Другими словами, мы называем белизну *существенным свойством* молока. Однако это относится к молоку только тех животных, которые нам известны. Но если молоко всех животных, которых мы знаем или о которых мы слышали, бело, то мы не имеем основания подозревать, что молоко всякого нового незнакомого нам животного будет иметь другой цвет. Равным образом, поскольку, каковы бы ни были тяжесть, ковкость и другие его свойства, цвет *золота* всегда *желтый*, мы заключаем отсюда, что эти свойства необходимо соединены, хотя и некоторыми неизвестными узами, и что они всегда будут вместе.

Поэтому надлежащее *доказательство* всеобщих суждений вроде вышеуказанных, т. е. что молоко белое, зо-

лото желтое и что известная степень холода может заморозить воду, состоит в том, что называется *индукцией из частных фактов* совершенно той же самой природы. Если благодаря продолжительному и разнообразному опыту обнаружено, что одни и те же события не могут не наступать при одинаковых обстоятельствах, то в нашей душе необходимо порождается *ожидание* тех же следствий от тех же предшествующих обстоятельств и мы так же не можем ожидать другого события, как не можем отделить идеи *белизны* от идей других свойств *молока*.

Таким образом, когда предшествующие обстоятельства совершенно тождественны, мы называем процесс доказательства *индукцией*. Но если эти обстоятельства не совершенно те же, а имеют только значительное сходство с обстоятельствами, от которых, как было обнаружено, зависело какое-нибудь частное явление, то мы называем такой аргумент *аналогией*. Сила этого аргумента пропорциональна степени сходства с предшествующими обстоятельствами. Так, если мы нашли, что молоко всех известных нам животных питательно, хотя природа этих животных различна, мы считаем вероятным, что и молоко ранее нам неизвестного животного будет питательно. Поэтому если доказательность суждения этого рода будет слаба или сомнительна, то она может быть усилена только путем нахождения большого количества фактов той же самой или сходной природы.

Если истинность суждения, принадлежащего к другой категории, не самоочевидна, т. е. если субъект и предикат не выступают сразу же как различные имена той же самой вещи, то должен быть найден другой термин, который синонимичен первым двум. Так, чтобы доказать, что три внутренних угла прямолинейного треугольника равны двум прямым углам, я продлеваю основание такого треугольника. Когда таким путем делается очевидным, что все внутренние углы равны трем углам, которые образованы линиями, проведенными из одной и той же точки прямой линии и которые, как я знаю, равны двум прямым углам, то доказательство будет полным.

Этот процесс вполне соответствует методу выучивания и обучения значению слов в незнакомом языке посредством знакомого языка. Например, я не знаю, что значит латинское слово *domus* [дом]. Но если мне скажут, что это слово значит то же, что французское *maison*, хорошо мне известное, то мне сейчас же придет на ум, что оно должно иметь то же значение, что и английское *house*. И так как идея *house* была тесно ассоциирована со словом *maison*, то я поставлю слово *domus* на его место не прежде, чем идея, впервые связанная со словом *maison*, не будет связана со словом *domus*. Однако, если в течение некоторого времени слово *domus* не будет вызывать идеи дома без помощи слова *maison*, оно постепенно дойдет до того, что будет соединяться с этой идеей непосредственно, так что впоследствии они будут так же неотделимы друг от друга, как раньше были нераздельны эта же самая идея и слово *maison*.

Равным образом когда *силлогизм* делается слишком знакомым, то субъект и предикат суждения выступают как соединенные вместе и как бы сращенные непосредственно, без помощи *среднего термина*. В этом случае заключение происходит мгновенно, как простое суждение. Подобным же образом авторитет родителя или бога мгновенно вызывает убеждение. Мы сначала проникаемся доверием к такого рода авторитету, а затем, узнав, что нечто санкционируется этим авторитетом, покорно соглашаемся с этим.

Например, я могу не видеть никакой естественной связи между этой жизнью и иной, [загробной], по я твердо верю, что заявления Иисуса Христа обладают санкцией божественного авторитета, который, как я знаю, не может обманывать меня. Поэтому с того момента, как я узнаю, что Христос утверждал о предстоящем воскресении мертвых для будущей жизни, убеждение в реальности последней становится одним из элементов моей веры. И ни малейшего доступного для восприятия количества времени не затрачивается на составление двух силлогизмов; причем при помощи первого я заключаю, что слова Христа истинны, ибо он говорит по соизволению бога; второй же силлогизм гла-

сит, что учение о воскресении истинно, ибо это утверждал Христос.

В действительности же как *суждения*, так и *силлогизмы* суть продукты *искусства*, а не *природы*. Идеи, принадлежащие двум терминам — молоко и белизна, из которых образовалось суждение *молоко бело*, были запечатлены, как уже было замечено раньше, в одно и то же время и только образовали одну сложную идею. Равным образом с того момента, как какие-либо два термина срослись, как, например, *las* [молоко] по-латыни и *milk* по-английски, то идеи, связанные со словом *milk*, в том числе и идея белизны, переносятся на слово *las* непосредственно без всякого формального силлогизма.

Слово *истина* и идея, связанная с ней, порождены искусством, а не природой, равно как и идеи, связанные со словами *суждение* и *силлогизм*. Идеи срастаются в наших душах благодаря принципу ассоциаций; эти ассоциации простираются все далее, и идеи, относящиеся к одному слову, переносятся на другое без затраты нашего внимания на эти умственные операции или акты. Но когда указанные процессы происходят в нашей душе много раз, то мы получаем возможность наблюдать их, точно так же как и идеи, которые являются объектом их. И мы даем название этим умственным процессам, как и воздействиям внешних вещей.

Таким образом, после того как наблюдалось совершенное *совпадение идей*, относящихся к различным терминам, вроде *дважды два* и *четыре*, а также всеобщее необходимое *сочетание* двух идей, вроде идей *молоко* и *белизна*, мы пользуемся некоторым термином, например *истина*, для выражения того или другого из этих *обстоятельств*. Ввиду того что в них очень много сходного, не было необходимости отличать их различными названиями.

Поскольку суждение и рассуждение являются умственными операциями и в действительности представляют собой только случаи *ассоциации идей*, то всякая вещь, необходимая для этих процессов, может иметь место в душе ребенка, идиота или неразумного животного и может произвести соответствующее действие и

оказать воздействие соразмерно с объемом их интеллектуальных сил. *Знание этих операций*, приобретаемое благодаря вниманию, которое мы уделяем им, другого характера, чем сами операции, подобно тому как знание природы зрения отлично от самого зрения. Только философ или естествоиспытатель знаком со строением глаза и с теорией зрения, а между тем и невежда видит так же хорошо, как философ или натуралист, и так же хорошо пользуется своими глазами.

Предположим, что собаку толкнули в огонь и она сильно обожглась. Благодаря этому идея *огня* и идея, полученная от болезненного ощущения *ожога*, тесно ассоциируются вместе. Таким образом, идея о том, что ее толкнули в огонь, и идея боли, которая была следствием этого, оказываются после этого навсегда нераздельными. Собака не может выразить словами, что *огонь обладает силой обжигать*, ибо у нее нет способности речи, или, хотя бы у нее и были знаки для обозначения *огня* и *ожога*, она не могла бы создать такой абстрактной идеи, как идея *силы*. Но, несмотря на это, две идеи — *огня* и *ожога* — так тесно соединились в ее духе, как они могут соединиться и в духе философа, который размышляет о своих умственных операциях и который может описать это соединение, или эту ассоциацию идей, в соответствующих терминах.

Если вы попытаетесь толкнуть эту собаку в огонь, она сразу выпрыгнет из него, прежде чем почувствует что-либо горячее. Это ясно показывает, что она чувствует опасность от положения, при котором она пострадала раньше, так же, как если бы она выражала основание для своего страха в форме правильных силлогизмов и умозаключений. И никакой философ, который может анализировать операции своего ума и подвергать их обсуждению, не может рассуждать более справедливо, совершенно или быстро, чем это делает она.

Слова очень полезны для мышления, но они не необходимы для него. Равным образом хотя знание *логики* может принести пользу, однако оно никоим образом не необходимо для процесса рассуждения. И подобно тому как учение о *силлогизмах* было выведено из наблюдений над рассуждениями и как другие *тео-*

рии были выведены из предварительно известных фактов, так и учение о *предложениях* и *суждениях* было выведено из наблюдений над совпадением идей, которое предшествовало какому-либо знанию этого рода.

Едва ли существует какое-либо состояние сознания, называемое *мнением* или *верой*, которое не потребовало бы некоторой степени абстракции и некоторого знания о том, что происходит в духе. И обычные жизненные акты, которые путем *анализа* могут быть разложены на мнения и рассуждения и которые вскрывают то, что мы называем пропигательностью в очень высокой степени, могут, однако, совершаться без этого, т. е. без всякого знания умственных действий и операций. Позвольте взять в качестве примера *веру во внешний мир*. Она считается универсальной, и, однако, по-видимому, очень возможно, что не только низшие животные, но даже дети не могут размышлять настолько, чтобы, собственно говоря, о них можно было сказать, что они об этом составили себе такое-то мнение.

Когда впервые у ребенка появляется ощущение, он имеет представление о чем-либо только благодаря известным впечатлениям, называемым вообще *ощущениями*, которые предметы производят в его уме при помощи органов чувств и соответствующих им нервов. Когда органы чувств невредимы и испытывают влияния внешних объектов, ребенок непосредственно воспринимает эти впечатления, из которых одни доставляют ему удовольствия, другие — страдания, третьи — ощущения, средние между удовольствием и страданием. В то же самое время мышечная система особенно возбудима, так что те мышцы, которые впоследствии более полно подчинены воле, почти постоянно находятся в деятельности, но случайно и автоматически, пока ребенок бодрствует и здоров.

Предположим теперь, что собственная *рука* ребенка часто проходит перед его глазами. Впечатление от этого будет передаваться его уму, и, когда в силу некоторого механизма (вибраций или чего-либо другого) это впечатление будет оживать, ребенок получит определенную идею своей руки. Пусть теперь какое-нибудь болевое ощущение будет причинено его руке, например

пламенем свечи. Насилие, испытываемое при этом его нервами, приведет в большое возбуждение его нервную и мышечную системы и в особенности вызовет сокращение тех мышц, которые необходимы для того, чтобы отдернуть его руку от предмета, причинившего ему боль, как это показал на разнообразных примерах своими любопытными анатомическими исследованиями д-р Гартли. Поэтому если допустить принцип ассоциации идей, то после достаточного количества этих соединенных впечатлений отдергивание руки будет механически следовать за идеей приближения к свечке.

Таким же механическим путем, описанным подробно д-ром Гартли, приобретаются движения *доставания* и *схватывания* вещей, доставляющих удовольствие детям. И со временем в силу того же самого процесса идеи вещей, доставляющих удовольствия или страдания, ассоциируются с разнообразными другими движениями кроме отдергивания руки и простираania ее вперед и т. п., и эти движения, а также многие обстоятельства, сопутствующие этим состояниям, приобретают свои собственные ассоциации. Таким образом, наконец, приобретается нами большое разнообразие способов получения удовольствий и избегания страданий.

Когда различные впечатления почти уравнивают друг друга, в то время как идеи, или движения в мозгу, смешиваются друг с другом и задерживают друг друга, проходит некоторое заметное время, прежде чем наступит окончательное решение устремиться к известному предмету или использовать какой-либо специальный способ достигнуть этого предмета. Этому состоянию духа, когда мы наблюдаем его, мы даем название *обдумывания*, а самому решению — название *воли*. Но здесь имеет место именно то движение или связанный ряд движений, который более глубоко связан с состоянием духа и зависит от этого состояния или от впечатлений, непосредственно предшествовавших этому состоянию.

Отсюда легко заключить, что, чем шире интеллектуальные способности, т. е. чем больше идей и, следовательно, их ассоциаций, тем чаще будет встречаться этот случай *обдумывания* или *нерешительности*. Животные едва ли когда-либо колеблются, что им делать, и

дети редко испытывают такое колебание. Таким образом, для объяснения их действия нам едва ли нужно употреблять такие термины, как *обдумывание*, *хотение* или *воля*. При этом за идеями каждого приятного и неприятного объекта непосредственно следует специальное, определенное действие, обеспечивающее достижение одного и устранение другого, и здесь никогда не применяется тенденция задержать и остановить такое действие. Только во время этого состояния обдумывания и нерешительности мы имеем возможность воспринимать то и обращать внимание на то, что происходит в нашем собственном уме. Таким образом, значительный *объем интеллекта*, большой запас идей и богатый опыт необходимы для этого размышления и для познания того, что получается таким путем.

Итак, мы видим, что ребенок или неразумное животное обладают способностью получать удовольствие и избегать страдания, а равным образом и способностью достигать различных других посредствующих целей благодаря впечатлениям, оказываемым на их дух внешними предметами, причем их внимание совсем не направляется на акты или операции их духа, и, следовательно, они вовсе не имеют такой идеи, как идея *духа*, и едва ли у них есть идея *я*. Некоторые животные, возможно, никогда не пойдут дальше этого; в остальном, поскольку их приятные и неприятные впечатления ассоциируются с разнообразными частными лицами и обстоятельствами, животные могут необходимо приобретать зачатки всех *страстей*, вроде радости и печали, любви и ненависти, благодарности и обидчивости, надежды и страха и т. п., причем каждая из этих страстей может быть столь же *интенсивной*, как и у человека, хотя и менее *сложной*, чем у последнего. Действительно, их операции и действия могут быть более быстрые и более живы благодаря недостатку того разнообразия ассоциаций, которое существует в нашем духе и которое задерживает некоторые страсти и дает возможность одним из них управлять другими.

Однако вполне очевидно, что, если представится время и удобный случай для этой цели (что, как было раньше указано, может получиться только при наличии

значительного объема и длительного упражнения интеллекта), *действия* наших идей могут быть в такой же мере объектами наблюдения, как и сами *идеи*, точно так же как притяжения, отталкивания и разнообразные действия внешних тел могут быть наблюдаемы так же, как и сами тела. И возможно, что, наконец, ни одно действие, или модификация идей, не будет иметь места, не оставив того, что можно назвать *идеей* каждой части процесса. И подобно тому как мы даем имена другим вещам, отличаемым по известным свойствам, так мы даем название *духа*, *ощущающего начала* или *интеллекта* тому находящемуся внутри нас, в чем существуют эти идеи и в чем происходят эти операции.

Сначала ребенок не имеет никакого представления о каком-либо различии между самими внешними предметами и непосредственными объектами его созерцания. Например, у него нет никакого знания о том, как видимые предметы производят впечатление на его глаза, и еще меньше знает он о нервах или мозге. Но, уделяя достаточно внимания явлениям зрения и других внешних чувств, он убеждается прежде всего в том, что глаз, ухо или иное внешнее чувство необходимы для получения знаний о внешних предметах. Затем он убеждается и в том, что если бы не было этих органов внешних чувств, то он никогда бы не замечал всего того, что происходит вне его.

Исследуя эти наблюдения, он убеждается также в том, что непосредственными объектами его внимания являются не *сами внешние вещи*, как он раньше воображал, а некоторая деятельность его внутренних чувств, вызываемая этими внешними предметами. Затем он находит, что глаз, ухо и другие органы внешних чувств не могут дать никакого знания о чем бы то ни было, если нет сообщения между этими органами и мозгом при помощи соответствующих *нервов*. Это убеждает его в том, что непосредственные объекты его мыслей находятся не в его органах чувств, а в *мозгу*, и больше этого он ничего не может сказать.

Данный род знания приобретается наблюдением и экспериментом, так же как и теория зрения и света, хотя мы сами являемся субъектом наблюдений и экспе-

риментов. И наше мышление, и наша деятельность в течение нашей жизни так же не зависят от этой ветви знания, как силы воздуха и света не зависят от нашего знания о них.

После того как при помощи этого процесса приобретено знание о различии между непосредственными объектами наших мыслей и внешними предметами, некоторые лица — поскольку мы в собственном смысле не *сознаем* или не *знаем в первой инстанции* ничего, кроме того, что происходит внутри нас, т. е. ничего, кроме наших собственных ощущений и идей, — могут предположить, что эти ощущения и мысли могут воздействовать на ум без помощи чего-либо находящегося вне нас, путем непосредственного действия внешнего на нашего бытия. Ни один философ не скажет, что это невозможно, но из двух гипотез для объяснения одного и того же явления он будет считать более вероятной такую, которая более согласна с ходом природы в других случаях. Например, половина жителей земного шара может смотреть на небо в одно и то же время и умы всех их будут получать одинаковые впечатления. Все они видят луну, звезды и планеты определенно в тех же самых положениях. И даже наблюдения лиц, пользующихся телескопами, совпадают между собой с крайней точностью. Чтобы объяснить это, епископ Беркли говорит, что божественное существо в своем попечении о каждой индивидуальной душе производит впечатление на их органы чувств одинаковым, или согласным, образом без посредства чего-либо внешнего им. В то же время другой человек, не решаясь утверждать, что эта схема, связанная с участием божественной силы, невозможна, может, однако, считать более естественным предположение, что действительно *существуют* такие вещи, как луна, звезды и планеты, находящиеся на определенных расстояниях от нас и движущиеся в определенных направлениях. Благодаря этому и благодаря более общей деятельности божества, чем предполагает епископ Беркли, все наши умы необходимо получают впечатления упомянутым согласным способом.

Достаточная очевидность данной гипотезы заключается в том, что она изображает *частные явления* воз-

никающими из *общих законов* по аналогии с тем, как обстоит дело со всякой другой наблюдаемой вещью. Она располагает к себе той же самой *простотой*, что и всякая другая философская теория, и не нуждается ни в какой другой очевидности. И я полагаю, что очень мало знает природу *философии* тот, кто считал бы необходимым в данном случае прибегнуть к каким-то специальным доказательствам. Однако д-р Рид, не удовлетворяясь этой очевидностью, решается утверждать, что определенная вера в реальное существование внешних объектов произвольно связана с идеями о них. «Гипотеза относительно *познания вещей только посредством идей*, — говорит он в «Посвящении» *, — правда, старая гипотеза и вообще принята философами, но я не нахожу для нее прочного доказательства. Гипотеза, которую я имею в виду, заключается в том, что ничто не воспринимается, кроме того, что находится в воспринимающем духе. Таким образом, мы на самом деле не воспринимаем внешних вещей, а воспринимаем только определенные образы и изображения их, запечатленные в духе, которые называются *впечатлениями и идеями*».

В действительности неверно, что мы необходимо верим в существование внешних предметов *как отличных от наших идей о них*. Первоначально мы не имеем знаний о таких вещах, как *идеи*, так же как не знаем и о том, что существуют изображения предметов на сетчатке. И с того момента, когда мы достигаем познания идей, внешний мир оказывается только *гипотезой* для объяснения этих идей. В самом деле, вероятно, только немногие люди серьезно сомневаются в реальном существовании внешнего мира и в том, что он является причиной наших идей. Но до сих пор можно было высказывать и противоположное утверждение, не впадая в какой-либо *абсурд*. Так, вращение планет вокруг солнца очень хорошо объясняет явления природы, но можно предполагать и утверждать противоположное, без того чтобы высказывающий такое утверждение подвергался

* [Reid, Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense]. Dedication, p. 7¹.

обвинению в том, что он говорит *бессмыслицу*. Однако такой язык усвоен теперь в отношении тех, кто опровергает какое-либо предписание мнимого принципа *здорового смысла*. И одним из произвольных декретов этого нового непогрешимого руководителя к истине, по-видимому, является реальность внешнего мира.

Таков руководящий принцип этой философии, с которым я главным образом намерен сражаться в ниже-следующих «Замечаниях» на сочинения д-ра Рида, д-ра Битти и д-ра Освальда.

ЗАМЕЧАНИЯ НА «ИССЛЕДОВАНИЕ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ДУХЕ» Д-РА РИДА

ВВЕДЕНИЕ

Очень важной задачей философии является сведение в определенные классы разнообразных явлений, которые открывает перед нашим взором природа. Таким путем мы приобретаем простое и отчетливое знание этих явлений и достигаем более совершенного понимания их разнообразных свойств, отношений и практического использования их. Природа открывает перед нашими взорами *частные действия с их раздельными причинами*, благодаря чему мы часто испытываем затруднения, пока к нам на помощь не придет философия, вскрывающая сходство в этих действиях и указывающая на вероятность того, что такие сходные действия происходят от одной и той же причины. Вступив на этот путь *упрощения* всех явлений и всех причин, мы можем предсказать новые явления на основании ранее познанных предшествующих обстоятельств. Таким путем мы увеличиваем нашу собственную силу, наши удобства и счастье, пользуясь для наших целей силами природы.

Значительные успехи были достигнуты в связи с философским и практическим прогрессом в области знания окружающего нас мира и тех законов, которыми он управляется. Познание *нас самих*, т. е. познание тела и духа, также шло вперед пропорционально тому, как мы могли этого ожидать от естественного порядка наших мыслей. Но эти последние были связаны с преп-

мужественным вниманием к явлениям внешнего мира, прежде чем мы могли размышлять о нас самих. На этом поле познания было кое-что сделано Декартом, очень много — г-ном Локком, но больше всего — д-ром Гартли, который пролил более яркий свет на теорию духа, чем Ньютон — на теорию природы².

В то время как некоторые исследователи достигали действительных успехов в познании природы, были и другие лица, быть может не столько завистливые, сколько имевшие ограниченный и узкий ум, которые, вместо того чтобы делать что-либо самим или предпринимать какие-нибудь попытки самостоятельного исследования, придирчиво относились ко всему тому, что делали другие. Это могло иметь известное полезное значение, так как обязывало философов к большей внимательности, осторожности и осмотрительности, поскольку они должны были проверять свои шаги и держаться более твердой почвы, чем та, по какой они шли бы без этого.

Каждое открытие в области естествознания, сделанное Коперником, Галилеем и Ньютоном, оспаривалось дюйм за дюймом. И можно ли в этой связи изумляться тому, что труды г-на Локка испытывают ту же самую судьбу? Что касается д-ра Гартли, то его *день испытания* еще не пришел, и одной из задач данной моей работы и других задуманных мной работ является приблизить этот день. Несомненно, что после такого исследования сам метод испытания будет лучше выяснен и более прочно установлен.

Судьба принципов Локка относительно человеческого духа была, впрочем, исключительно тяжелая. Системы других философов, после того как они были всесторонне и строго подвергнуты критике и затем в общем виде приняты, не вызывали больших разногласий. Но система Локка, после того как она подверглась строгому анализу со стороны всех ученых его эпохи и почти около столетия пользовалась признанием, в последнее время встречалась с более резкой и более упорной группой противников. Эти последние, вместо того чтобы ставить прогресс в познании человеческого духа в связь с прогрессом в познании природы вообще, кажется, приводят все в прежнее, запутанное состояние

и даже вносят больше темноты, чем можно, естественно, ожидать от существа вопроса.

Напомним в общих чертах, какова система Локка. Ум воспринимает все внешние вещи при помощи известных впечатлений, производимых на наши органы чувств. Эти впечатления передаются нервами мозгу, а от мозга — духу; они называются *ощущениями*. А когда их вспоминают, они получают название *идей*. Благодаря тому вниманию, которое дух, или ощущающее начало, направляет на эти ощущения и идеи, наблюдая их взаимные отношения и т. п., ум приобретает другие идеи, которые Локк называет *идеями рефлексии*, при помощи которых дух овладевает материалом всего нашего познания. Некоторые другие положения относительно духа, принятые Локком и считаемые им за бесспорные, недостаточно прочно обоснованы. Так, я думаю, что он очень поспешно пришел к заключению, что существует некоторый другой источник наших идей кроме наших внешних чувств³. Но в остальном его система кажется мне и другим краеугольным камнем для всякого истинного и разумного познания нас самих.

Однако в последнее время была сделана попытка опрокинуть это прочное основание. Эта попытка исходит от группы лиц, считающих себя философами, причем самый известный и самый заносчивый из них — д-р Рид, профессор моральной философии в университете в Глазго. Рид, стремясь опровергнуть епископа Беркли и скептицизм г-на Юма, сам впал почти в полный скептицизм и полную спутанность. Он отрицает связи, которые прежде допускали между различными явлениями, силами и действиями духа, и ставит на место их так много *независимых, произвольных и инстинктивных принципов*, что одно перечисление их является чрезвычайно утомительным.

Правда, очень возможно — и никто не может отрицать этого, — что мы слишком поспешно упрощаем явления, и поэтому такие писатели, как д-р Рид, полезны и своевременны, если они останавливают нас. Но с другой стороны, система, которой Рид хотел бы заменить систему г-на Локка, так расплывчата и внутренне несогласна, что ее нельзя принять без самой крайней не-

обходимости. А именно ей недостает той приятной простоты, которая так ясно выступает в других явлениях природы. Действительные явления и аналогия слишком много говорят против этой системы, и поэтому мы вправе требовать самых сильных доказательств в ее пользу. Нельзя, рассматривая такую теорию относительно человеческого духа, как теория д-ра Рида, испытывать какое-либо внутреннее удовлетворение, и поэтому дальнейшее исследование вопроса в связи с ней делается чрезвычайно малоприятным и малообещающим. Ввиду этого я утешаю себя тем, что могу оказать услугу будущим исследователям, показав, что эта новая система имеет в себе и мало истины, и мало красоты, и что мы можем, следовательно, с уверенностью поднять вопросы там, где его оставил г-н Локк, и идти отсюда к тому, что сделал д-р Гартли, следуя Локку. Если бы я мог предвидеть будущее, то я бы сказал, что мы можем только улыбаться при виде этой гипотезы д-ра Рида или, вернее, целой кучи гипотез, рассматривая их только как шутку или даже как некоторый сон.

Чтобы быть более ясным в дальнейшем изложении, насколько можно достигнуть ясности в столь запутанном вопросе, я сначала представлю моему читателю обзор всех не связанных между собой инстинктивных принципов, которые д-р Рид, согласно его собственному заявлению, открыл в человеческом духе. Потом я в различных главах проанализирую его возражения против учения д-ра Локка, а также и основание, на котором он построил свои специальные гипотезы.

Чтобы в то же время соблюсти наивозможно большую отчетливость в интересах моего читателя и наибольшую корректность в отношении автора, против которого я выступаю, я перечислю все мнимые инстинктивные принципы, о которых говорит автор в своем трактате, и изложу их в форме *таблицы*. К ней я присоединю ссылки в виде цитат из различных частей его произведения и поставлю их под цифрами так, чтобы они соответствовали друг другу и чтобы их легко можно было сравнить между собой.

ГЛАВА I

ТАБЛИЦА ИНСТИНКТИВНЫХ ПРИНЦИПОВ д-ра РИДА

1.	Наличное ощущение	внушает	веру в то, что объект существует в данный момент.
	Память	»	веру в его прошлое существование.
2.	Воображение	не внушает	веры вообще.
	Умственная деятельность	внушает	идею и веру в наше собственное существование.
3.	Запахи, вкусы, звуки и определенные раздражения зрительного нерва	внушают	их специальные соответствующие ощущения.
4.	Твердая субстанция	внушает	ощущение твердости и веру в твердое.
5.	Протяженная субстанция	»	идею протяженности и пространства.
6.	Все первичные свойства тел	внушают	их специальные ощущения.
5.	Тело в движении	внушает	идею движения.
6.	Определенные формы внешних черт, особенности голоса и поза тела	внушают	идею и веру в определенные мысли, намерения и состояния духа.
7.	Обратное изображение на сетчатке	внушает	прямое зрение.
8.	Образы в соответствующих частях обоих глаз *	внушают	единый образ.
9.	Боль в какой-либо части тела	внушает	идею о месте боли.

Рид относит к числу инстинктивных способностей или принципов также следующие явления:

* Различные животные подчиняются различным законам в этом отношении.

10. Параллельное движение глаз, необходимое для отчетливого зрения.
11. Чувство правдивости, или предрасположение говорить правду.
11. Чувство доверчивости, или предрасположение верить другим.
12. Индуктивную способность, при помощи которой мы заключаем о сходных действиях на основании сходных причин.

Н. В. Все эти отдельные инстинктивные принципы д-р Рид рассматривает как части того, что он обозначает термином *здоровый смысл*.

*Ссылки на сочинения Рида в связи
с предшествующей таблицей*

1. «Ощущение пробуждает в нас веру в настоящее существование вещи, память — веру в ее прошлое существование, а воображение совсем не порождает никакой веры. Это простые и изначальные и потому необъяснимые акты духа» (стр. 31).

«Связь между нашими ощущениями и представлением внешнего существования или верой в такое существование не может быть создана ни привычкой, ни воспитанием, ни каким-либо другим принципом человеческой природы, какие только допускались философами» (стр. 91).

«Третий разряд естественных знаков включает в себя такие знаки, которые, хотя бы мы раньше не имели представления или понятия об обозначаемых ими вещах, внушают нам эти вещи или как будто бы вызывают их при помощи какой-то природной магии и сразу дают нам представление о них и вызывают веру в них» (стр. 90). Этот разряд естественных знаков «является основой *здравого смысла*, частью человеческой природы, которая никогда не была уяснена» (стр. 91).

«Ощущение и восприятие внешних предметов при помощи чувств, хотя они очень различны по своей природе, всегда рассматриваются как одна и та же вещь» (стр. 288).

«Я знаю, что восприятие предмета предполагает и восприятие его формы, и веру в его наличное существование. Кроме того, я знаю, что эта вера не является

результатом какого-либо доказательства и рассуждения. Она является непосредственным результатом моего стресса или моей природы» (стр. 290).

2. «Идея о нашем существовании предшествует всякому рассуждению и опыту» (стр. 48).

3. См. стр. 84, цитируемую ниже, и сочинения Рида в разных местах.

4. «В силу изначального принципа нашей природы определенные осязательные ощущения внушают духу представление о твердости и порождают веру в нее, или, иными словами, это ощущение является естественным знаком твердости» (стр. 86).

5. «Пространство, движение и протяженность, а также все первичные свойства тел не имеют никакого сходства с каким-либо ощущением или какой-нибудь деятельностью нашего духа, и поэтому они не могут быть идеями ни ощущения, ни рефлексии. Настоящее восприятие их непримиримо с принципами всех наших философских систем Вселенной. Вера в них не в меньшей степени непримирима с этим» (стр. 102).

«Представление о протяженности так близко нам с самого раннего детства и так постоянно навязывается нам каждой вещью, которую мы видим или осязаем, что мы склонны считать очевидным, как оно появляется в нашем духе, но после тщательного исследования мы найдем его в высшей степени необъяснимым. Правда, мы испытываем ощущения прикосновения, которые в каждый момент доставляют идею протяженности духу. Но как эти ощущения прикосновения оказывают такое действие — в этом-то и заключается вопрос. Ведь эти ощущения не больше имеют сходства с протяженностью, чем со справедливостью или храбростью; точно так же существование протяженных вещей нельзя вывести из этих ощущений на основании какого-нибудь правила умозаключения. Таким образом, ощущения, испытываемые нами при прикосновении, не могут объяснить, как мы получаем представление о протяженных вещах и как мы приходим к вере в существование таких вещей» (стр. 96).

6. «Мысли, намерения и состояния духа имеют свои естественные знаки в чертах лица, в изменениях голоса

и в позе тела (стр. 87). В этих естественных знаках, — по словам Рид, — как и в искусственных знаках, часто не бывает сходства между знаком и обозначаемой вещью, а также не бывает никакой связи, которая неизбежно возникала бы из природы вещей». Об этих особенных природных знаках Рид говорит, что «они не только установлены природой, но и открываются нам благодаря естественному принципу без рассуждения и без опыта. Младенец, — прибавляет он, — может испытать чувство страха при виде разгневанного человека, но он легко может успокоиться благодаря знакам и ласке» (стр. 89).

7. См. гл. I, разд. XI и далее.

8. «Соответствие определенных точек на сетчатке предшествует привычкам, приобретаемым нами в связи с процессом зрения, и, следовательно, оно является природным и изначальным» (стр. 261).

«Поскольку существует значительное разнообразие в строении, в движениях и в числе глаз у различных животных и насекомых, то вероятно, что законы, которыми регулируется процесс зрения, не одинаковы у всех, но разнообразны и приспособлены к глазам, которые природа дала этим живым существам» (стр. 233). См. также гл. VI, разд. XIII и далее.

9. «Как мы узнаем части нашего тела, затрагиваемые каким-нибудь специальным болезненным раздражением? Мы узнаем не путем опыта или рассуждения, а благодаря устройству нашей природы» (стр. 209).

10. «Параллельное движение глаз мы сводим к некоторой изначальной способности и принципу человеческого духа, и его нельзя относить к какой-либо привычке или к каким-либо анатомическим или механическим причинам» (стр. 185). Рид на странице 187 называет это также *природным* инстинктом. См. гл. VI, разд. X и далее.

11. «В человеческом духе существует раннее предвосхищение, не выводимое ни из опыта, ни из рассуждения, ни из какого-либо соглашения или обещания относительно того, что все люди будут пользоваться одними и теми же знаками в речи, если у них палицо одни и те же чувства. На самом деле это является

формой предвидения человеческих действий и кажется мне изначальным принципом человеческой природы, без которого мы были бы неспособны к речи, а следовательно, были бы неспособны и к обучению» (стр. 336).

«Мудрый создатель нашей природы внедрил в нас два принципа, которые соответствуют друг другу. Первый из этих принципов — это склонность говорить правду и прибегать к речевым знакам для передачи наших действительных чувств (стр. 36). Другим изначальным принципом, внедренным в нас высшим существом, является предрасположение доверять правдивости других и верить в то, что они нам говорят. Этот принцип соответствует первому, и если первый можно назвать *принципом правдивости*, то второй за недостатком более подходящего имени мы назовем *принципом доверчивости*».

12. «Вера в постоянство настоящего хода природы должна быть следствием инстинкта, а не разума (стр. 343). Все наше познание природы, выходящее за наши изначальные восприятия, получается при помощи опыта и состоит в истолковании естественных знаков. За появлением знака следует вера в ту вещь, которую обозначает этот знак. На этот принцип нашей природы опираются не только все получаемые восприятия, но также и все индуктивные умозаключения и все наши заключения по аналогии; поэтому за отсутствием другого имени мы просим разрешить назвать это *индуктивным принципом*. В силу указанного принципа мы непосредственно признаем ту аксиому, на которой построено все наше знание о природе, именно что действия одного и того же рода должны иметь одну и ту же причину (стр. 347). Отнимите свет одного индуктивного принципа, и опыт будет так же слеп, как крот. Правда, дух может чувствовать то, что находится прямо перед ним и что непосредственно прикасается к нему, но он не видит ничего, что находится впереди него, перед ним или позади него, направо или налево, что является будущим или прошедшим» (стр. 349).

Следует отметить, что в этой таблице я обозначал словом *внушает* связь между названием вещи или обстоятельства и соответствующим чувством, которое оно вызывает. Не следует, однако, ошибаться относи-

тельно формы этой связи. Наш автор, [т. е. Рид], желал бы, чтобы мы рассматривали эту связь более серьезно, как действительную способность нашего духа, которая ускользала от внимания всех философов, касавшихся этого вопроса раньше него в своих исследованиях. «Внушение, — говорит он (стр. 49), — является способностью духа, которая, по-видимому, совсем ускользнула от внимания философов и которой мы обязаны многими из наших простых представлений, которые не являются, как и многие изначальные принципы веры, ни впечатлениями, ни идеями».

Я подозреваю, что мой читатель найдет вместе со мной, что этот перечень изначальных инстинктивных принципов достаточно велик, что, если бы природа пошла так далеко по этому пути, ей оставалось бы немного сделать для осуществления своих целей и что именно в отношении *принципов* мало осталось сделать при помощи других средств. Но, по-видимому, автор разбираемого сочинения думает иначе. «Изначальные восприятия, которые дает нам природа, недостаточны, — говорит он (стр. 51), — для целой жизни, и поэтому природа дала людям способность приобрести еще много восприятий при помощи привычки». Теперь моя задача в дальнейшем исследовании заключается в том, чтобы освободить госпожу природу от ненужного бремени, наложенного на нее д-ром Ридом, приписывая привычке и необходимым связям и следствиям вещей гораздо большее значение, чем сделал он.

Если мой читатель уделит достаточно внимания предшествующей таблице и приведенным выдержкам, то я надеюсь, что он, автор разбираемого сочинения и я будем вместе двигаться дальше, совершенно правильно понимая друг друга. Впрочем, чтобы завершить это доброе согласие и предупредить возможность ошибки, я присоединяю еще несколько извлечений, показывающих, что д-р Рид представляет себе существование перечисленных в этой таблице принципов совершенно независимыми один от другого.

«Ни один человек не может привести основания для невозможности произвести ощущение запаха сотрясанием какого-нибудь тела или воздействовать на

наш слух гнилостными испарениями тел, если бы так было угодно нашему создателю. Равным образом никто не может объяснить, почему ощущения запаха или вкуса не могут так же дать чувства твердости, как то ощущение, которое даст его. Действительно, ни один человек не может представить, чтобы какое-нибудь ощущение было похоже на известные свойства тел; равным образом никто не может показать при помощи какого-нибудь убедительного аргумента, что все наши ощущения были бы не такими, какие они есть, если бы даже никогда не существовало ни одного тела и ни одного качества тел» (стр. 84).

«Мы могли бы, быть может, иметь такое строение, чтобы вкушать при помощи пальцев, обонять при помощи ушей и слышать при помощи носа. Быть может, мы могли бы быть так устроены, что все получаемые нами восприятия и ощущения могли иметь место без всякого впечатления, производимого на наши телесные органы» (стр. 305).

«Получаемые нами восприятия могли бы быть связаны непосредственно с впечатлениями, производимыми на наши органы, без вмешательства ощущения. По-видимому, это действительно наблюдается, когда мы воспринимаем, например, видимую форму тел» (стр. 305).

«Мы ничего не знаем о механизме, при помощи которого различные впечатления на [внешние] органы, нервы и мозг вызывают соответствующее ощущение. Равным образом нам неизвестен механизм, посредством которого каждое ощущение вызывает соответствующее восприятие. Мы как бы вдохновляемся ощущением и вдохновляемся также соответствующим восприятием при помощи неизвестного нам способа» (стр. 306).

Впрочем, наш автор, по-видимому, желает обеспечить себе возможность с соблюдением приличий отступить от своего учения об изначальных инстинктивных принципах, когда он (стр. 23) говорит: «Если мы в каком-либо случае дадим название закона природы какому-либо общему явлению, которое впоследствии человеческая деятельность подведет под более общий закон, то от этого не будет ущерба. Это самое общее

получит название закона природы, когда оно будет открыто, а менее общее будет содержаться в нем». Но я имею право сказать, что если так случится, то это *будет* во вред гипотезе того человека, который, не допуская на этот счет никакого сомнения, столь поспешно и неосторожно утверждал — причем никто не мог ошибиться относительно его утверждения, — что известный закон природы является абсолютно *последним*, между тем как впоследствии он не оказался таковым, который должен был утверждать, что упомянутые им принципы *просты, изначальны* и поэтому суть *необъяснимые акты духа* и не могут быть произведены каким-нибудь принципом человеческой природы, когда-либо допускавшимся философами. С таким утверждением невозможно идти дальше в процессе исследования, ибо кто же может идти далее *простых, изначальных* и *необъяснимых актов духа*.

Допущение, что мы доходим до некоторых последних принципов, неизбежно задерживает всякое дальнейшее исследование и поэтому оказывает очень плохую услугу философии. Пусть д-р Рид положит руку на сердце скажет, не огорчен ли он чрезвычайно после всего им написанного тем, что нашел ясно доказанным, к удовольствию всех, что все инстинктивные принципы, перечисленные в предшествующей таблице, в действительности являются приобретенными и представляют собой только различные случаи старого и хорошо известного принципа *ассоциации идей*.

Кроме того, нужно заметить, что таблица, представленная мной, не содержит обозрения всех изначальных инстинктивных принципов, которые наш проницательный автор усматривает в человеческой природе. Это только такие принципы, которые встретились ему при рассмотрении наших внешних чувств. «Мы отметили, — говорит автор (стр. 78), — некоторые изначальные принципы веры во время этого исследования, но, когда будут исследованы другие способности духа, мы найдем еще несколько таких принципов, которые не встречались при анализе наших пяти чувств».

Могут сказать, что наш автор еще не закончил своей схемы и поэтому критика ее является прежде-

временной. Могут указать, что мы должны сначала выслушать его и что это нехорошая манера исходить из просмотра первой части таблицы, не располагая второй. Я отвечаю, что читатели д-ра Рида ждали уже около десяти лет и что, быть может, отчет об этой первой части побудит нашего автора поспешить со второй. Говоря проще, схема нашего автора, по-видимому, уже совершенно закончена, и для нас совершенно все ясно из того, что находится перед нашими глазами, независимо от того, что последует дальше. По крайней мере нет никакого намека на то, что мы встретимся позже с чем-либо противоположным этому.

ГЛАВА II

РАССМОТРЕНИЕ РАЗНООБРАЗНЫХ ОШИБОК, БЛАГОДАРЯ КОТОРЫМ Д-Р РИД ВСТУПИЛ НА НЕПРАВИЛЬНЫЙ ПУТЬ В СВОЕМ ИССЛЕДОВАНИИ

Теперь я перехожу к рассмотрению возражений д-ра Рида против великого учения г-на Локка, рассмотренного в общих чертах, а также к анализу принципов, на которых Рид основывает собственное учение. В то же самое время я постараюсь показать удовлетворительность общепринятых принципов для тех целей, для которых д-р Рид считает их неудовлетворительными и поэтому отвергает их и заменяет собственными.

Так как мои замечания на сочинения д-ра Рида делались во время чтения этого сочинения, в силу чего неизбежно переплетались различные вопросы (хотя я, насколько возможно, постараюсь привести их в известный порядок), я сделаю перед этими замечаниями отчетливые указания на некоторые ложные шаги, допущенные автором, и укажу различные *ошибки*, которые он, по-видимому, совершил и которые явились источником его главных заблуждений.

1. Так как он не может воспринять никакого сходства между объектами и идеями, то он заключает, что идеи не могут производиться объектами.

2. Так как он не может заметить никакой необходимой связи между ощущениями и производящими эти

ощущения предметами и поэтому не может при помощи учения об идеях дать совершенное доказательство реальности внешних объектов или даже существования самого духа, то он отвергает само это учение и прибегает к произвольным инстинктам.

3. Он считает доказанным, что наши идеи существуют только тогда, когда мы их сознаем и обращаем на них внимание.

4. Он смешивает способность ощущения с идеями ощущения.

5. Так как мы не знаем механизма, при помощи которого происходит отдельное движение или серия связанных между собой движений, то он заключает, что эти движения совершаются при помощи инстинктивных принципов и что они не приобретаются путем опыта и ассоциаций идей.

6. Допуская без всякого основания, что известные решения или эмоции предшествуют опыту, он заключает, что они инстинктивны.

Позвольте заметить, что я не утверждаю, что наш ученый профессор *постоянен* в этих ошибках, ибо из некоторых моих замечаний, кажется мне, будет ясно, что он не вполне внутренне согласен сам с собой.

ГЛАВА III

О ВОЗРАЖЕНИИ Д-РА РИДА ПРОТИВ УЧЕНИЯ ОБ ИДЕЯХ НА ТОМ ОСНОВАНИИ, ЧТО ИДЕИ НЕ СХОДНЫ С СООТВЕТСТВУЮЩИМИ ИМ ПРЕДМЕТАМИ

Д-р Рид возражает против всякой системы, которая допускает, что дух получает образы вещей, находящихся вне его, посредством чувств. Он думает, что существование таких образов достаточно опровергается наблюдением отсутствия какого-либо сходства ощущений с телами или их свойствами. «Свойства протяженности, фигуры, плотности, движения, твердости, шероховатости, так же как и свойства цвета, тепла и холода, звука, вкуса и запаха, которые все люди считают свойствами тел, не имеют, — говорит Рид

(стр. 147), — ни одного образа тела и ни одного из его качеств. Я уверен, что благодаря соответственному вниманию и соответственной тщательности я могу знать свои ощущения и могу с уверенностью утверждать, на что они похожи и на что не похожи. Я проверил их все одно за другим и сравнил их с материей и ее свойствами, и я не нахожу среди них ни одного свойства, которое имело бы какую-либо сходную черту».

Наш автор так полагается на силу этого аргумента, что он не колеблется основывать на нем всю свою систему. «Это положение, — замечает он (стр. 108), — я смиренно хотел бы выставить в качестве *experimentum crucis*⁴ для принятия или отбрасывания системы идей и таким образом сразу решить вопрос. Протяженность, фигура, движение, все вместе или каждое в отдельности, могут быть взяты в качестве объекта такого рода эксперимента. Они либо являются идеями ощущения, либо нет. Если будет доказано, что одно из них является идеей ощущения или по крайней мере имеет сходство с каким-нибудь ощущением, то я умолкаю и оставляю всякую попытку примирить разум со здравым смыслом в этом вопросе, и я должен буду перенести триумф идеального скептицизма. Но с другой стороны, если эти свойства не суть идеи ощущения и не похожи на какое-либо ощущение, то система идей оказывается чем-то вроде песочной веревки и вымученные аргументы скептической философии против материального мира и против существования чего-либо, кроме впечатлений и идей, приводят только к ложной гипотезе».

Прежде чем автору успокоиться, ему следовало бы, по моему мнению, проверить силу этого аргумента более тщательно, чем он сделал. Мне кажется, что он неправильно пришел к обоснованию своей системы благодаря тому, что некоторые философы случайно называли идеи *образами* внешних вещей. Как будто бы ему не было известно, что это только фигуральное выражение и оно совсем не означает, что действительные очертания вещей отпечатлеваются в мозгу или в духе, но только указывает на то, что впечатление

того или другого рода доставляется духу при помощи органов чувств и соответствующих им нервов и что между этими впечатлениями и ощущениями, находящимися в духе, существует действительная и необходимая, хотя в настоящее время еще не познанная связь.

Я думаю, что, отправляясь от этого способа рассуждения, д-р Рид мог бы также отрицать, что звук музыкальной струны производится ударом *смычка* или что звуки, рассматриваемые как колебательные движения частиц воздуха, производятся ударением тел друг о друга: ведь он не может воспринять никакого соответствующего *сходства* между причиной и действием, между производимым звуком и между формой вещи или вещей, которой вызываются эти звуки. И однако, эти звуки разнообразятся в соответствии с телами, вызывающими их, и в соответствии с обстоятельствами, сопутствующими их ударению друг о друга. Таким образом, без всякого сходства, поскольку этого ожидает д-р Рид, эти тела и эти звуки строго соответствуют друг другу, и одни из них должны быть названы соответственными и *необходимыми*, а не *произвольными* (или, как бы хотел назвать их д-р Рид, *естественными*) знаками других.

Очень легко перенести это сравнение на учение об идеях. Если, как предполагает д-р Гартли, нервы и мозг представляют собой вибрирующую субстанцию, то аналогия здесь может быть очень близкая. Так как все ощущения и идеи являются вибрациями этой субстанции, то все, что считалось в этом вопросе неизвестным, заключается в том, что дух обладает простой способностью воспринимать указанные вибрации и испытывать воздействие со стороны этих вибраций. Если, как предполагает Локк и некоторые другие, материя сама может быть наделена этой ощущающей способностью, то даже и эта трудность, поскольку она выступает в данном вопросе, устраняется.

Сомнения нашего автора не ограничиваются тем пунктом, что идеи вызываются внешними предметами, но они распространяются и на нервы, принадлежащие органам чувств, и на самый мозг как на орудие передачи

раздражения духу, причем Рид сводит такое предположение только к вероятности.

«Очень вероятно, — говорит он (стр. 200), — что зрительный нерв есть орудие зрения, не менее необходимое, чем сетчатка». Но мне кажется, что если аргументировать таким образом, то можно усомниться во всем. С таким же успехом мы могли бы сказать, что ноги только очень *вероятно* являются орудием ходьбы, как и то, что зрительный нерв только *вероятно* является орудием зрения.

В другом месте он не допускает предположения, что зрительный нерв есть даже лишь вероятное орудие зрения. Он называет эту гипотезу простой догадкой. «С самого появления философии до наших дней, — говорит он (стр. 277), — верили, что зрительные нервы предназначены доставлять образы* видимых предметов от глазного дна духу и что нервы, связанные с другими чувствами, имеют подобное же назначение. Но как мы знаем об этом? Мы только догадываемся об этом, и, считая такую догадку за истину, мы пытаемся понять, каким образом нервы могут быть лучше приспособлены для этой цели». В соответствии с этим он говорит (стр. 303): «Мы как бы вдохновляемся ощущением, а также вдохновляемся и соответствующим восприятием при помощи неизвестного нам способа».

Этот скептицизм в отношении учения об идеях, о пользовании органами чувств и соответствующими нервами для передачи раздражения кажется мне на самом деле чем-то очень необыкновенным, и, однако же, — таковы капризы человеческого духа — д-р Рид выражает большое изумление в связи с преобладанием такого общераспространенного мнения. «Очень странно, — говорит он (стр. 201), — что философы всех времен сходились на том, что образы внешних предметов направляются органами внешних чувств к мозгу и что там они воспринимаются духом. Ничего не может быть

* Если д-р Рид думает примирить эти два места замечанием, что под *образами* в этом месте он не понимает *впечатления* вообще, а имеет в виду реальные *очертания* и *формы* вещи, то все это обвинение является ложным и он сражается с созданием собственного воображения.

более нефилософского. Прежде всего, такое представление не имеет никакого основания в фактах и наблюдениях. Из всех органов чувств только один глаз, насколько мы можем установить, создает нечто вроде образа своего объекта; образы, создаваемые глазом, находятся не в мозгу, а только на глазном дне, и они совсем не воспринимаются и не чувствуются духом. Во-вторых, так же трудно понять, как дух воспринимает образы в мозгу, как и то, как он воспринимает вещи более отдаленные. Если кто-нибудь покажет, как дух может воспринимать образы в мозгу, я постараюсь показать, как он может воспринимать самые отдаленные объекты. Ибо если мы даем глаза духу, чтобы он мог заметить, что происходит дома, в его темной комнате, то почему же мы не можем представить себе эти глаза видящими несколько дальше, и тогда не будет необходимости в этой нефилософской фикции образов в мозгу. Словом, способ и механизм восприятия духом совершенно превосходят наше понимание».

Аргументируя таким образом, мы могли бы сказать, что вся система наших чувств, нервов и мозга ни к чему не применима в действительности, так как невозможно сказать, *как* все они действуют на дух или как дух действует на них. Но, рассуждая таким образом, мы могли бы дойти до отрицания всякого принципа в природе. Ибо, если мы будем идти по этому пути так далеко, как только это для нас возможно, мы все же будем вынуждены где-нибудь остановиться и признать в нашей неспособности идти дальше.

Однако я очень хорошо знаю, что глаз является орудием зрения, потому что без него ничего нельзя видеть. Я знаю также, что сетчатка и зрительный нерв тоже необходимы для этого, потому что, если их деятельность нарушена, зрение также отсутствует. Наконец, я также уверен в том, что мозг необходим для всякого восприятия, потому что, если деятельность его нарушена, мышление или совсем прекращается, или расстраивается в соответствии с этим.

Со своей стороны я не знаю в философии никаких других заключений более достоверных, чем эти. И они

не становятся менее достоверными оттого, что мы не можем идти дальше, чтобы знать, каким *способом* мозг или раздражение его может быть орудием или органом восприятия. Я могу предполагать, что сам мозг может быть последней причиной, или же поставить на место него нечто другое, что лучше отвечало бы цели, т. е. было бы более согласно с явлениями.

ГЛАВА IV

О ВОЗРАЖЕНИИ Д-РА РИДА ПРОТИВ ДЕЛЕНИЯ Г-НОМ ЛОККОМ ИДЕЙ НА ИДЕИ ОЩУЩЕНИЯ И ИДЕИ РЕФЛЕКСИИ

Проверив один большой столбец схемы нашего автора, я перехожу теперь к другому, в котором, по хвастливому заявлению д-ра Рида, также заключаются очень важные вещи. Но если мой читатель может рассматривать все это совершенно серьезно, то это в действительности даже больше, чем я могу от него ожидать, ибо это больше того, что я могу делать сам. Возражение Рида относительно деления г-ном Локком идей на идеи *ощущения* и на идеи *рефлексии* формулируется следующим образом.

«Это деление, — говорит Рид (стр. 575), — противоречит всем правилам логики, потому что второй член деления включает в себя первый. Ибо можем ли мы составить ясное и правильное представление о наших ощущениях каким-нибудь другим путем, кроме рефлексии? Конечно, мы не можем этого сделать. Ощущение есть деятельность духа, которую мы осознаем, и мы создаем представление об ощущении путем размышления о том, что мы сознаем. Подобным же образом сомнение и вера также суть деятельности духа, которые мы осознаем, и мы создаем представление о них путем размышления о том, что мы сознаем. Поэтому идеи ощущения суть идеи рефлексии в той же степени, как идеи сомнения или веры или как всякая другая идея».

Я не колеблюсь сказать, что это только игра слов, объясняющаяся или незнанием, или извращением ло-

гикн и возникающая из-за того, что наш автор смешивает собственно *идеи ощущения* с идеей о *самом ощущении*, которая, несомненно, принадлежит к той же категории, что и идеи *сомнения*, *веры* или идеи о какой-либо другой деятельности духа. Это мог бы признать и г-н Локк. Но идеи, относящиеся к категории ощущения, не требуют какого-нибудь научного знания об этой способности или какой-нибудь рефлексии относительно нее. Если бы было так, то неразумное животное, не обладающее идеями рефлексии в собственном смысле, не могло бы иметь и идей ощущения. Действительно, еще вопрос, могут ли многие люди, которые не являются философами, иметь такие идеи, а следовательно, не лишены ли все эти люди и всяких идей.

Более грубую ошибку, чем эта, я едва ли встречал в каком-нибудь трактате, посвященном изложению доводов в пользу известных принципов. Однако этот аргумент является самым тяжелым орудием, которое автор направляет против учения Локка об идеях. Д-р Рид с таким же правом мог бы сказать, что *дома* и *домашняя утварь* относятся к одной и той же категории предметов и что их никогда не нужно различать, поскольку первые содержат последнюю.

Кроме того, наш автор сам допускает, что даже человеческие существа могут иметь некоторое время идей только ощущения прежде, чем они могут обнаружить способность рефлексии, и что эта способность может раскрываться и действовать позже. «Быть может, — говорит он (стр. 112), — ребенок в утробе матери или в первые дни своего существования есть только ощущающее существо, причем способность воспринимать внешний мир, способность размышлять о собственных мыслях и о собственном существовании и об отношении к другим вещам, а также способность рассуждать и нравственные способности — все они развиваются постепенно. Таким образом, ребенок как бы вдохновляется разными принципами здравого смысла, а также чувствами любви и обиды, когда представится случай для них». Пусть наш автор скажет, каким образом возможно такое предположение, если идеи ощущения неизбежно включаются в категорию

идей рефлексии, когда о них говорится, что они существуют раньше настоящей способности рефлексии или по крайней мере раньше того, как эту способность начнут упражнять.

Кстати, эта гипотеза о постепенном *развитии* духовных способностей очень похожа на предположение о постепенном *приобретении* их на почве получаемых нами впечатлений. Я решаюсь думать, что едва ли д-р Рид имеет понятие о действительных *способностях*, которые так долго находятся в спящем состоянии, как это представление может требовать от некоторых из них, в то время как другие способности обнаруживают свою деятельность и активность. Он не будет утверждать, по моему мнению, относительно *способностей* то, что он утверждает относительно *идей*, а именно что они не существуют, если их не используют и не упражняют.

ГЛАВА V

СПЕЦИАЛЬНОЕ РАССМОТРЕНИЕ ПОЛОЖЕНИЯ Д-РА РИДА, ЧТО ОЩУЩЕНИЯ ПРЕДПОЛАГАЮТ ВЕРУ В НАЛИЧНОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ ВНЕШНИХ ПРЕДМЕТОВ, И РАССМОТРЕНИЕ ЕГО ВЗГЛЯДА НА ТЕОРИЮ БЕРКЛИ

Ответив на основные возражения нашего автора против г-на Локка или против общепринятой гипотезы относительно ощущений, идей и предметов, я перехожу теперь к рассмотрению того, что он выдвигает далее в поддержку собственной гипотезы. Теперь всякий должен бы вообразить уже а priori, что человек, принявший ту же позу и усвоивший тот же тон, что и д-р Рид на протяжении всего его трактата, когда он как будто бы уничтожил все предшествующие учения о духе и воздвиг новую систему, о которой никогда не слышали и не думали раньше, — что такой человек должен бы привести нечто вроде *положительного доказательства* в ее защиту. Но вот когда мы достигли конца этих *отрицательных аргументов*, то оказывается, что Рид не может предложить ничего, кроме собственных, очень самоуверенных утверждений (повторяемых пои-

стине без конца, как будто бы это могло усилить их вес), что дело должно непременно обстоять так, как он его изображает.

Хотя я не претендую на какую-либо собственную гипотезу, я мог бы разумно подражать этому примеру и, показав полную неубедительность упомянутых возражений против общепринятой гипотезы, удовлетвориться тем, чтобы оставить дело в его *status quo*; однако для большего удовлетворения моих читателей я сделаю еще несколько замечаний об инстинктивных принципах. Я выберу для более специального анализа тот принцип, согласно которому *наши восприятия необходимо предполагают веру в наличное существование внешних предметов*. Нет ни одного положения во всей системе здравого смысла, которое больше нуждалось бы в такой проверке, ибо ничто другое д-р Рид не повторяет так часто, и, по-видимому, он больше всего надеется одержать победу именно при помощи этого принципа. Он воображает, что его способ рассмотрения вопроса является надежным противоядием — и единственным надежным противоядием — против всякого скептицизма нынешнего века.

Теперь если исключить все то, что наш автор сказал о нелепости принципов г-на Локка, которые, как я полагаю, в достаточной степени защитил, а равным образом если исключить особенно нелепые и опасные выводы, которые он приписывает теории Беркли и которые, как я сейчас покажу, также необоснованны, то все, что он говорит, сводится к одному пункту, именно к заявлению д-ра Рида, что он не может отделить в собственной душе веру в существование внешних предметов от его ощущений вроде ощущений вкуса, осязания, зрения и т. д. Относительно этого-то я и хотел бы сделать следующие замечания.

Во-первых, существует много мнений, относительно которых мы знаем, что они являются приобретенными или даже опираются на какой-либо предрассудок или на какую-либо ошибку, однако, несмотря на полное убеждение, что они лишены всякой реальной основы, их нельзя искоренить из духа. Опираясь на них, лишённые всякого основания *вера и ожидание* так тесно

связываются с представлением об известных обстоятельствах, что никакая сила духа, которой только мы обладаем, не может отделить их друг от друга.

Хотя, например, д-р Рид, несомненно, как и другие философы, верит в то, что земля шарообразна, и, следовательно, знает, что нет такой части ее поверхности, которая могла бы считаться *самой верхней*, а другая — ниже ее, или что если бы существовала такая верхняя часть, то каждая часть должна была бы стать такой же в свою очередь, однако он всегда смотрит на то место, на котором стоит, как на постоянно самое верхнее и представляет своих антиподов как бы висящими вниз головами. Даже больше, он не может помешать тому, чтобы у него не явилось представление о том, что у таких людей есть предрасположение упасть вниз — в пустое пространство под землей. Он может говорить, как философ, но я уверен, что он представляет и думает, как представляет и думает самый простой, необразованный человек. И хотя во многих случаях наш автор взывает к чувствам простого человека для доказательства истины в противоположность мнению философов, однако, по моему мнению, он едва ли поступит так в этом случае. Но все же он не может в своем воображении отделить идею предрасположения к тому, чтобы упасть, от своей идеи о положении антиподов. Почему же не может быть нечто подобное в отношении к теории Беркли? Так, если мы не можем отделить идеи реального существования внешних предметов от наших ощущений, то, быть может, это, подобно тому как бывает в других случаях, только предрассудок, лишенный всякого реального основания. Поскольку мы не в состоянии провести различие между нашими чувствами в упомянутых двух случаях, то, если один из них является ложным, почему же не может быть таковым и другой. Кроме *чувства* должен быть какой-нибудь *другой* род очевидности, чтобы доказать, что это не так.

Во-вторых, указанная схема д-ра Рида предполагает чрезвычайную заботливость о некотором *роде* веры, который совсем не требуется для соответствующей цели, а именно для жизненного поведения. Ибо

очень высокая степень вероятности, которую трудно отличить от чувства абсолютной уверенности, может быть достигнута и без этого. И если нельзя отрицать, что божественное существо позволяет нам управляться некоторым родом веры, значительно низшим, чем математическая достоверность в делах бесконечно более важных (в этом, однако, я не обращаюсь к д-ру Освальду), то абсолютно невероятно, что это божественное существо внедрило в нас специальный инстинктивный принцип только ради того, чтобы дать нам *полную уверенность* относительно такой вещи, которая по сравнению с более важными вещами является пустячной.

В-третьих, в схеме нашего автора обнаруживается впоследствии еще одно неприятное, присущее ей обстоятельство в связи с предположением, что божественное существо так создало нас, что мы должны неизбежно верить в то, что, по собственному признанию автора, *может не быть истинным*. Ибо, говорит он (стр. 85), «ни один человек не может при помощи какого-либо убедительного аргумента доказать, что все наши ощущения не могли бы быть такими, какие они есть, хотя бы не существовало ни одного тела и ни одного телесного качества». Относительно этого я должен сказать, что это так не похоже на истину, что никто рассматривающий данный случай с этим не согласится; ибо это совершенно отлично от тех обманов, которые неизбежно возникают в связи с общими законами и которым подвержены все люди, но от которых можно освободиться, соответствующим образом употребляя свои способности.

Поэтому мне кажется, что, как бы сильно ни верил автор в истинность и важность своей системы, он признает, что она опирается не на *абсолютную*, а на *относительную истину*, вытекающую из его построения, которое (в противоположность тому, что достигнуто его последователями д-ром Битти и д-ром Освальдом) существенным образом отличается от того вида очевидности, при помощи которого мы убеждаемся, что дважды два — четыре, и который совершенно не зависит от какого бы то ни было *произвольного построения*.

Я удивляюсь тому, что доктор Рид не обратил ни малейшего внимания на то, что вся его система должна сразу пасть при малейшем допущении того, что бог мог считать людей подлежащими некоторым обманам для их же собственного блага. Мой дух не содрогается при этом, если я вижу, что это необходимое следствие самых совершенных общих законов. Не видим ли мы, что множество людей живет и умирает, веря, что солнце движется вокруг земли, а также веря и в некоторые другие вещи, относительно которых они вводятся в обман благодаря свидетельству своих чувств? И пусть д-р Рид приведет *надежное основание*, в силу коего то же самое существо, которое позволяет людям верить в движение солнца вокруг земли, не позволило бы им верить, что имеется солнце, хотя в действительности его и не было бы. В то же время своей непосредственной силой, без помощи какого-либо реального солнца, высшее существо могло бы награждать людей всеми благами, доставляемыми светом и теплом, которые они ложно приписывали бы этому светилу. Я допускаю, что это столь же *невероятно*, как считает всякий другой, но такое предположение, конечно, не является непосредственно абсурдным и *невозможным*, а об этом-то только мы и спорим.

В-четвертых, я удивляюсь, что наш автор не сделал никакой попытки объяснения явлений *снов, грез и видений* в соответствии со своей гипотезой. Нельзя отрицать, что во всех этих случаях люди воображают, что они окружены объектами, не имеющими реального существования, и, однако, их ощущения трудно отличить от ощущений бодрствующих людей. Таким образом, если *ощущения*, как *таковые*, необходимо влекут за собой веру в наличное существование объектов, то эта вера наблюдается в снах, грезах и видениях, как это и есть на самом деле. И если в этих случаях имеет место заблуждение, то, конечно, *вполне возможно*, что такое же заблуждение может встречаться и в других случаях.

Несмотря на эти очевидные затруднения, которые присущи схеме автора и которые всякий, кроме *наиболее смелого* ума, считал бы непреодолимыми, ничто

не может превзойти той самоуверенности, с которой он выражает свое полное убеждение в истинности этой схемы, исходя из невозможности верить в противоположное, или той высокомерной и бесцеремонной манеры рассмотрения всех возражений против своей системы.

«Я знаю, — говорит он (стр. 291), — что эта вера, которой я обладаю в процессе восприятия, подвергается самым сильным нападкам со стороны скептицизма, но они не производят на меня большого впечатления. Скептик спрашивает меня: почему вы верите в существование внешнего предмета, который вы воспринимаете? Эта вера, сэр, не мое изобретение. Она вышла из мастерской природы, она носит ее печать и подпись, и если это неправильно, то в этом не моя вина. Я даже принимаю это на веру без всякого подозрения. Рассудок, говорит скептик, есть единственный судья истины, и вы должны отказаться от всякого мнения и от всякой веры, которая не опирается на рассудок. Хорошо, сэр, но почему я должен верить в эту способность рассудка больше, чем в способность к восприятиям? Обе эти способности вышли из одной мастерской и сделаны одним и тем же художником. И если он отпускает мне один вид подложных изделий, то что же помешает ему отпустить мне и другой?

Быть может, скептик скорее согласится выразить недоверие разуму, чем оказать какое-либо доверие восприятию. Раз, скажет он, вы сами признаете, что объект, воспринимаемый вами, и тот акт вашей души, при помощи которого вы воспринимаете этот объект, суть совершенно различные вещи, то один может существовать без другого. Таким образом, как объект может существовать, не будучи воспринимаем, так и восприятие может существовать без объекта. Ничего нет постыднее для философа, чем быть обманутым или введенным в заблуждение, и поэтому вы должны твердо воздерживаться от вашего согласия и отказаться от веры во внешние предметы, поскольку она может быть только обманом. Со своей стороны я никогда не буду пытаться отказаться от нее, и хотя трезвая часть человечества не очень озабочена тем, чтобы знать

какие-либо основания, однако если они могут быть полезны для скептика, то вот они».

Далее, поскольку я не причисляю себя к тем, кого Рид называет *трезвой частью человеческого рода*, я откровенно признаю, что у меня эти основания пробуждают только небольшое любопытство.

Первый аргумент — тот, что не в его власти верить иначе, а это я, кажется мне, в достаточной степени проанализировал выше.

Его второй аргумент опирается на те опасные следствия, которые он приписывает гипотезе Беркли и которые он излагает в той насмешливой и высокомерной манере, в какой написана большая часть его *философского трактата*.

«Я думаю, — говорит он (стр. 291), — что неблагоприятно отказываться от этой веры, если бы это было в моей власти. Если бы природа хотела обмануть меня и подвергнуть различным заблуждениям при помощи ложных явлений и если бы я благодаря моей хитрости и глубокой логике открыл бы такой обман, благоразумие посоветовало бы мне в данном случае перенести нанесенное мне оскорбление настолько можно спокойно и не подавать виду обманщице, что я оскорблен, дабы такой обман не повторился со мной в другой форме. Ибо, что же я выиграл бы, если бы раздраженно реагировал на это оскорбление? По крайней мере вы не должны верить в то, что говорит природа. Действительно, это, по-видимому, рационально, если она намерена обмануть меня. Но что же следует из этого? Я решаюсь не верить моим чувствам. Я разбиваю мой нос о столб, стоящий на пути, я попадаю в грязную канаву, и после двадцати таких «мудрых» и «разумных» действий меня забирают и запирают в сумасшедший дом. И вот я признаю, что скорее буду тем легковверным глупцом, которого обманывает природа, чем тем мудрым и разумным философом, который, решаясь отвергнуть [обман], соглашается на все такие испытания».

Но все это обилие естественного остроумия и юмора связано с самым грубым непониманием теории Беркли. И действительно, достойно сожаления, что все превос-

ходное в своем роде в данном случае также должно быть отброшено, потому что оно неуместно.

Это непонимание и злоупотребление похоже на поведение многих теологов, которые обвиняют друг друга в том, что они поддерживают предположенные выводы из соответствующих их мнений. Но это не *верные* выводы. Беркли не выбросил из своей системы вместе с материей ни *ощущения* и *идеи*, ни *необходимые связи*, которые существуют между ними, ни нашу *власть* над ними. Он только приписал им *различное происхождение*. Таким образом, все правила поведения, зависящие от них, являются одинаковыми с теми, которые существуют и по нашим схемам. Различен только наш философский язык.

Я говорю: вот столб на моем пути и я должен свернуть в сторону, чтобы не натолкнуться на него. Беркли в таком же положении так же понимает опасность, как и я, хотя он говорит, что перед ним только идея столба. Ибо если он не введет представления о том, что нужно избежать столба, то он знает, что у него появится очень болезненное ощущение, которое может вызвать другие ощущения, пока не последует сама смерть. И могу улыбаться над таким языком, но Беркли вполне последователен, внутренне вполне согласен сам с собой, и его страхи имеют такое же основание, как мои.

Это представление о теории Беркли, являющееся общим для д-ра Рида, д-ра Битти и д-ра Освальда и дающее повод для дурашливого смеха как самим авторам, так и читателям, крайне несправедливо. И если посмотреть на него с философской точки зрения, смех должен быть направлен против самих насмешников.

Третье основание, как его называет автор, в силу которого он верит в существование материального мира или в свидетельства его чувств, заключается в том, что, по его мнению, он никогда не был обманут этой верой.

«Я нахожу, — говорит он (стр. 293), — что без этой веры я мог бы погибнуть в тысячах случаев. Я нахожу, что без нее я был бы не умнее, чем был в момент своего рождения», и т. д. и т. п. Но все это опирается на то

же неправильное понимание, связано с предшествующим аргументом и в действительности не отличается от него. Кроме того, разумная степень очевидности, которая может быть достигнута без этой чрезвычайной, инстинктивной, абсолютной и, как говорит наш автор, *огущенной веры*, столь же полезна для всякой реальной цели.

ГЛАВА VI

УЧЕНИЕ Г-НА ЛОККА НЕ ТАК БЛАГОПРИЯТНО ДЛЯ ТЕОРИИ БЕРКЛИ, КАК ТЕОРИЯ САМОГО Д-РА РИДА

Только в силу очевидного злоупотребления и извращения учения Локка д-р Рид решается утверждать, что это учение благоприятно для представления епископа Беркли о том, что не существует материального мира. На самом деле собственные принципы нашего автора больше благоприятны для такого представления, чем принципы г-на Локка.

«Если, — говорит автор (стр. 42), — впечатления и идеи суть только объекты мысли, то в таком случае небо и земля, тело и дух и всякая иная вещь должны обозначать лишь впечатления или идеи или они должны быть словами, лишенными всякого значения».

Но ни г-н Локк, ни другие защитники теории идей никогда не предполагали, что идеи являются чем-то большим, чем *непосредственные* объекты нашей мысли, вещи, которые, собственно говоря, мы *сознаем* или которые мы *познаем прежде всего*. Однако, по нашему мнению, мы можем на основании их *заключать* о реальном существовании других вещей, от которых производятся эти идеи. И поэтому мы можем рассуждать об упомянутых *объектах* так же хорошо, как и о самих *идеях*. Но поскольку на самом деле идеи суть только знаки внешних вещей, мы рассуждаем о самих внешних вещах, не думая об идеях, которые представляют их, и даже не зная, что такого рода вещи существуют в духе, пока мы не начнем рассуждать об этом предмете. Подобным образом человек может очень хорошо видеть, совсем не думая о своих глазах или даже не зная, что он обладает такими органами.

Правда, г-н Локк не претендовал на столь абсолютное *доказательство* реальности внешнего мира, которое имеет в виду д-р Рид. Но такое строгое доказательство не является необходимым. Вполне достаточно, если допустить наиболее удобную гипотезу для объяснения происхождения наших идей. Очевидность ее такова, что мы можем не сомневаться в ней, но мы не претепдуюем, чтобы она была так же достоверна, как дважды два — четыре.

Хотя наш автор строго придерживается нашего материального мира, посмотрим, является ли его собственная система в других отношениях достаточно приспособленной к этому. Мне кажется, что его понятия о духе, идеях и внешних объектах таковы, что их едва ли можно совместить одно с другим и что он устанавливает непроходимую пропасть между ними, как бы совершенно устраняя их связь и соответствие. Это именно все то, что епископ [Беркли] мог бы желать в пользу своего учения.

«Я считаю бесспорным, — говорит д-р Рид (стр. 81), — опираясь на свидетельство здравого смысла, что мой дух — субстанция, что он представляет собой перманентный субъект мысли, и мой разум убеждает меня в том, что дух — непротяженная и невидимая субстанция. Отсюда я заключаю, что в нем нет ничего, что было бы похоже на протяженность». Но с одинаковой видимостью истины Рид мог бы вывести заключение, что дух не может *испытывать воздействия* ни от какой вещи, обладающей протяженностью. Ведь как может какая-нибудь вещь действовать на другую иначе как при помощи какого-нибудь общего свойства? Поэтому, хотя божественное существо и считало нужным создать внешний мир, этот мир не мог бы давать нам ощущения и идеи; оно само должно было запечатлеть в наших душах представления внешних вещей без какого-нибудь *действительного посредства* с их стороны. Таким образом, внешний мир является совершенно излишним в процессе творения. Поэтому если виновником всех вещей является *мудрое* существо и если оно не делает ничего напрасно, то мы можем заключить, что этот внешний мир, относительно

которого было так много разногласий, может не существовать.

Далее, если мы пожелаем сохранить этот внешний мир, который очень удобен для многих целей, мы должны удержать такие представления о духе и идеях, которые более совместимы с ним, чем представления д-ра Рида.

Ошибочный аргумент нашего автора насчет отсутствия сходства между идеями и внешними объектами приводит его ко многим затруднениям. Это во многих отношениях сближает его с епископом Беркли, и даже в большей степени, чем он думает сам. И наперекор его отвращению к этому объединению и ко всему, что тот делает или говорит, их объединяют общие принципы. «Наше ощущение, — говорит Рид (стр. 305), — не имеет никакого сходства с внешними предметами, и мы не можем при помощи нашего разума открыть необходимую связь между существованием первых и существованием последних». «Никто, — замечает он (стр. 85), — не может доказать при помощи какого-либо убедительного аргумента, что все наши ощущения не могли бы быть таковыми, какие они суть, если бы даже не существовало никакого тела и никакого телесного качества». Он даже говорит (стр. 304), что «когда мы обратим внимание на различные атрибуты *духа* и *тела*, то они кажутся столь различными и столь непохожими друг на друга, что мы никак не можем представить себе, при помощи чего они могут поддерживать друг друга».

Поэтому теория Беркли, согласно нашему автору, по крайней мере *возможна*. И если, как он говорит (стр. 117), «ощущения и идеи в наших душах могут быть похожи только на ощущения и идеи в других душах», то может показаться *вероятным*, что они переносятся (как предполагает, я думаю, Мальбранш⁵) непосредственно из божественного духа в наши души без какого-нибудь реального содействия материального мира. Если бы я допустил предпосылки д-ра Рида, то я, кажется мне, едва ли мог бы удержаться и от указанного заключения из них. В особенности потому, что ничего нельзя привести в защиту существования

самого материального мира, кроме *необъяснимого убеждения*, что он *обязательно* существует. Это убеждение, по словам д-ра Рида, представляет собой часть его нового здравого смысла. Но если я не могу открыть или вообразить какой-либо *цели* или какого-либо *основания*, в силу которых материальный мир должен существовать, то здравый смысл — в его старом и более знакомом понимании — скажет мне, что этот мир совсем не существует.

ГЛАВА VII

СОФИЗМ Г-НА ЮМА ПРИ РАССМОТРЕНИИ ТЕОРИИ БЕРКЛИ, С КОТОРЫМ СОГЛАСЕН Д-Р РИД

Наш автор, охваченный паническим страхом перед скептицизмом, был сбит с толку опасными софизмами г-на Юма не меньше, чем псевдными софизмами епископа Беркли.

«Новая система, — говорит Рид (стр. 369), подразумеваемая систему Декарта и Локка, — допускает только принципы здравого смысла в качестве основного принципа и надеется путем строгой аргументации вывести все остальные принципы из указанного основного принципа. Что наши мысли, наши ощущения и все, что мы сознаем, обладает реальным существованием, допускается этой системой как основной принцип. Но всякая другая вещь должна стать очевидной благодаря свету разума. Что разумным следствием указанной системы является скептицизм в отношении всего, за исключением существования идей и их отношений, которые обнаруживаются при их сравнениях, — это очевидно. Ведь поскольку идеи суть только объекты мысли и существуют только тогда, когда мы их сознаем, то отсюда необходимо следует, что нет ни одного объекта нашей мысли, который обладал бы непрерывным и постоянным существованием. Тело и дух (spirit), причина и действие, время и пространство, которым мы привыкли приписывать существование независимо от нашей мысли, — все они лишаются своего существования благодаря этой краткой дилемме: или эти вещи суть идеи ощущения и рефлексии, или нет.

Если они суть идеи ощущения или идеи рефлексии, то они могут обладать существованием только тогда, когда мы их сознаем. Если же они не идеи ощущения и не идеи рефлексии, то они слова без всякого значения» (стр. 373).

Из этого жалкого софизма, который выдвинут г-ном Юмом и который д-р Рид считает неопровержимым, были выведены все инстинктивные принципы, содержащиеся в его любопытном трактате. Ведь если доказано во всех случаях, что защита реальности тела и духа, причины и действия и т. д. и старой теории духа (mind), по его мнению, недостаточна для этой цели, то должна быть выдвинута новая теория, а если больше ничего не могло быть, то все вышеупомянутые хорошие вещи должны быть удержаны, хотя мы ничего не можем сказать в их пользу, кроме того, что *они существуют так потому*, что они существуют. Это и есть здравый смысл д-ра Рида и его краткое и неопровержимое доказательство.

Но если бы вместо такой *полной уверенности*, какую обещает только этот новый здравый смысл, Рид удовольствовался *разумной степенью доказательства* в пользу реальности всех вышеупомянутых вещей, то старая гипотеза была бы совершенно достаточна. Она соответствует каждому явлению из области ощущений и идей. Поэтому в соответствии с принятыми правилами философствования она имеет полное право на допущение.

В то, что существует *дух*, я имею такое же основание верить, как в то, что существует *тело*, если я этим названием обозначаю только то, чему принадлежат определенные способности и свойства, которые я знаю, как, например, *восприятие, память, воля* и т. д. Я удивлен, что так легко было допущено, что даже идеи существуют лишь тогда, когда мы их сознаем. Мы имеем то же самое основание верить в тождество какой-либо идеи, как и в тождество какого-либо дерева, какого-либо внешнего тела или нашего собственного духа. Идея, которую я имею относительно моей жены или ребенка сегодня, так же похожа на идею, которую я имел о них вчера, несмотря на несколько часов здо-

рового сна, как мой дом сегодня походит на мой дом вчера. В данном случае я сужу об этом только на основании сходства моих идей. Если бы идеи моего дома вчера и сегодня не были бы тождественными, то я не обладал бы никаким средством, при помощи которого можно было бы доказать тождество дома.

ГЛАВА VIII

СЛУЧАИ АССОЦИАЦИИ ИДЕЙ, УСКОЛЬЗНУВШИЕ ОТ ВНИМАНИЯ Д-РА РИДА

Я уже замечал, что одной из ошибочных средних посылок в доказательстве, которым усердно пользуется наш автор с целью убедить нас, что мы рассуждаем и действуем, повинаясь изначальному инстинкту, а не в связи с приобретенной способностью, является то, что мы якобы не знаем способа, при помощи которого происходит какое-либо действие, и образуем суждения и выполняем действия до опыта. В первом из указанных случаев он строит *неправильное умозаключение* из своих предпосылок, а в последнем, я не сомневаюсь, он неправильно истолковывает *факты*, на которых он основывает доказательство. Я приведу теперь моим читателям несколько примеров ошибок обоих типов.

«При некоторых произвольных, равно как и непроизвольных, движениях (д-р Рид в качестве примера последних приводит параллельное движение обоих глаз, которое, по его словам, предшествует привычке в силу природного инстинкта) многие мышцы, — как он говорит (стр. 187), — не имеющие никакой материальной связи, действуют в полном согласии, причем каждая из них приучается выполнять то, к чему она предназначена, в строго определенное время и в строго определенной степени. Однако мы видим, что такие действия выполняются детьми и теми, кто не знает, что они обладают такими мышцами, не менее умело и регулярно, чем это можно наблюдать у наиболее образованных анатомов и физиологов».

Из данных предпосылок мы могли бы с таким же успехом вывести заключение, что мы не имеем таких

мышц. Действительно, наше *знание* о специальных мышцах, затрагиваемых в каком-нибудь движении, не имеет никакого значения для его *выполнения*. Природа в достаточной степени позаботилась об этом в связи с простой способностью ассоциаций, благодаря которой одна идея или одно движение механически вызывают другую ассоциированную идею или другое движение, не затрагивая какую-нибудь произвольную способность в нас. И это проявляется одинаково, принимает ли участие воля в образовании первоначальной ассоциации или не принимает.

К несчастью, у меня в раннем детстве были очень тесно связаны между собой идея темноты и идеи невидимых злобных духов и привидений. И в настоящее время, несмотря на то что я не верю ни в какие невидимые силы и, следовательно, в их связь с темнотой и вообще ни во что подобное, я, однако, не могу чувствовать себя совершенно непринужденно в темноте, хотя, как я сам замечаю, я постоянно делаю усилие, чтобы преодолеть этот предрассудок.

Равным образом я иногда забавляюсь игрой на флейте, которой я учился не в очень раннем возрасте, так что имею отчетливые воспоминания о том специальном волевом движении, которое я делал всякий раз, когда закрывал пальцем определенное отверстие в инструменте. Но хотя я не обнаруживал больших успехов в игре на этом инструменте, однако я теперь очень часто исполняю на флейте некоторые мелодии, не обращая внимания на пальцы или на особенности мелодии. Я даже играл в концерте, и, как мне говорили, довольно хорошо; однако я настолько забыл обо всем этом, что, за исключением начала, совсем не помню, что именно играл. То же самое часто случается с читателями. И вот, если бы я рассуждал по способу д-ра Рида, я должен был бы заключить, что в данном случае не было никакого умения, приобретенного привычкой, но что моими пальцами руководил некоторый изначальный инстинктивный принцип и что если я могу делать это, не помня этого, то я мог бы сказать, что это одна из тех способностей, которая, находясь в скрытом состоянии в моем духе, была пробуждена

к деятельности соответствующими обстоятельствами. Между тем, по моему мнению, более естественно сказать, что ассоциация между идеями об определенных звуках и причиной определенных движений пальцев сделалась со временем настолько совершенной, что одна идея пробуждала другую без всякой затраты внимания и участия [сознания]. Таким образом, специальное вмешательство хотения, предшествующее каждому движению, постепенно исключалось. Такого рода факты доказывают, что сила ассоциации так велика и так обширна, что даже все ряды идей, и очень длинные ряды, благодаря этому так связаны между собой, что если появится первый ряд, то все остальные последуют за ним без затраты на них какого-либо внимания или даже при такой обстановке, когда наше внимание направлено на совершенно другие вещи.

«Кто, — говорит наш автор (стр. 188), — научил все наши мышцы, участвующие в процессах сосания, глотания пищи, дыхания и в некоторых естественных процессах выделения, действовать в совершенном порядке и в точно определенной мере? Конечно, этому научила не привычка». Но в этих и многих других случаях весьма вероятно, что действия наших мышц были первоначально *автоматическими*, так как они были так устроены нашим создателем, что с самого начала возбуждались и механически сжимались всякий раз, когда требовалась их деятельность. И хотя сами мышцы не имеют связи между собой, однако первые их связаны и они могут быть так расположены, что одни и те же причины сжатия должны неизбежно затрагивать некоторые из них в одно и то же время или в определенной правильной последовательности. В некоторых из действий, на которые указывает д-р Рид, мы видим очевидные признаки такого механического прогресса. Увеличение наших знаний в сфере природы вообще и в сфере физиологии может привести к открытию более значительного количества этих признаков, лишь бы только установка на то, чтобы обращаться сразу к *последним причинам*, не поменьшала людям проявить соответствующее внимание к данному рода явлениям.

Испражнения в первый раз удаляются произвольно, но и произвольная власть над мышцами, которые принимают участие в этой операции, очевидно, приобретается постепенно. Та же самая последовательность наблюдается в процессе сморкания. Дети, естественно, не имеют ни малейшего понятия о том, как это делают, равно как они не имеют понятия о том, как нужно ходить. Действие *сосания*, как я уверен на основании собственных наблюдений, является не врожденным, а приобретенным. То же самое я думаю обо всех действиях, которые д-р Рид и другие, рассуждающие в данных случаях довольно поверхностно, относят к инстинктам. Я желал бы направить всех такого рода лиц к д-ру Гартли, который очень выразительно и обстоятельно писал обо всех этих вопросах.

В связи с тем что мы видим предметы прямыми при посредстве обратных образов, д-р Рид говорит (стр. 151), что «предпосылки, из которых все люди, по-видимому, выводят это заключение (очевидно, здесь намеки на картезианскую гипотезу), никогда не существовали в умах большинства людей и даже были абсолютно неизвестны им. Чтобы видеть предметы прямыми в соответствии с принципами Кеплера⁶, мы должны предварительно знать, что лучи света идут от предметов по прямым линиям. Далее, мы должны знать, что лучи от разных точек предмета перекрещиваются, прежде чем вызвать изображение на сетчатке. И наконец, мы должны знать, что все эти изображения на самом деле обратны. И вот хотя все это истина, известная философам, однако это абсолютно неизвестно большей части человечества, и невозможно, чтобы те, кто абсолютно ничего не знает о данных вещах, рассуждали бы, исходя из них, и выводили бы из них заключения».

Я не знаю, как к этому отнесутся другие, но меня изумляет, когда я слышу, что умный человек рассуждает столь слабо. *Чувствовать* вещь, испытывать *воздействие* от нее, испытывать влияние ее благодаря чувству и руководствоваться им в нашем будущем поведении — все это, конечно, не требует, чтобы мы *знали* связь, которая существует между объектами и нашими

восприятиями. Для этого требуется только, чтобы данная связь *существовала*. Те, кто ничего не знает о законах зрения, *подчиняются* тем не менее этим законам. Таким образом, у них сетчатка, зрительные нервы, мозг и дух различным образом затрагиваются лучами света, которые идут по прямым линиям, пересекающимся перед тем, как они попадут на сетчатку, а на сетчатке действительно возникают изображения независимо от того, знаем мы о них или нет. Все люди, даже самые необразованные, путем опыта приходят к тому, как они должны поворачивать свою голову и глаза, чтобы увидеть какой-нибудь предмет, который оказывает на них впечатление. Эти ассоциации так часты, что мы непосредственно и механически переходим от одной к другой. В тот момент, когда мы воспринимаем какой-либо предмет, мы приводим нашу голову и наши глаза в такое положение, которое дало бы возможность более отчетливо воспринять данный предмет. Так, если мы поворачиваем нашу голову и глаза вверх, то мы видим предмет, находящийся выше нас; но, если мы поворачиваем голову и глаза вниз, мы видим предмет внизу, ничего не зная дальше относительно этого.

ГЛАВА IX

УСТУПКИ Д-РА РИДА И ДРУГИЕ ОБСТОЯТЕЛЬСТВА, КОТОРЫЕ МОГЛИ БЫ СКОРЕЕ ПРИВЕСТИ ЕГО К УЧЕНИЮ ОБ АССОЦИАЦИЯХ ИДЕЙ, ЧЕМ К ЕГО ИНСТИНКТИВНЫМ ПРИНЦИПАМ

Хотя из всего трактата д-ра Риды ясно, что он уделил очень мало внимания учению об *ассоциациях идей* (гораздо меньше, чем того требовала его очевидная важность), но в некоторых случаях данное учение не могло ускользнуть от его внимания. Однако он так выражался в отдельных случаях, что приходится удивляться, что он не использовал указанное учение в большей степени, чем он это сделал; некоторые из явлений могли бы тогда получить весьма легкое объяснение без обращения к инстинктивным принципам, и можно было бы сохранить применение последних только для самых крайних случаев, *nodi deo vindice digni*⁷.

В частности, я очень удивлен тем, что д-р Рид колеблется, когда требуется признать, что наше заключение о том, что мы видим один и тот же предмет обоими глазами, является приобретенным, в то время как он признает, что мы приобретаем суждение, которое, кажется мне, очень близко к этому.

Рид пишет (стр. 366): «Д-р Смит справедливо приписывает привычке ту хорошо известную ошибку в процессе осязания, благодаря которой шарик, сдавливаемый двумя противоположными сторонами двух смежных скрещенных пальцев, дает ощущение двух шариков». Он прибавляет, что «так же, как одна привычка создает это явление, так противоположная привычка уничтожает его. Ибо если кто-нибудь путем частых упражнений приучит себя к осязанию шарика двумя скрещенными пальцами, то этот шарик в конце концов будет ощущаться как один, что я и обнаружил на собственном опыте». Спрашивается: почему привычка не может сделать того же самого в отношении зрения? Из сходных фактов видно, что во *власти* привычки и ассоциации идей сделать это. Я не вижу большего основания для того, чтобы *от природы существовали соответствующие точки* на сетчатке, чем для того, чтобы от природы существовали соответствующие места в пальцах.

Но Рид говорит (стр. 261): «Если видение обоими глазами одного и того же предмета является результатом привычки, то должно казаться очень странным, что нет ни одного случая, когда кто-либо приобретал привычку видеть один и тот же предмет двумя глазами, при условии если они были направлены каким-нибудь другим способом», а именно иначе, чем когда их центры соответствуют друг другу. Но не являются ли все глаза похожими друг на друга и не подвергаются ли они одинаковым влияниям? И что же может получиться в результате этого, кроме единообразия в наших суждениях при такого рода воздействиях на наши глаза?

Наш автор допускает (стр. 188), что «хотя, по-видимому, в силу природного инстинкта оба глаза всегда поворачиваются одинаковым образом, однако в этом

случае некоторое место еще остается для привычки. Природа мудро оставила нам способность незначительным образом видоизменять параллелизм обоих глаз так, что мы можем направлять их на одну и ту же точку, находится ли она от нас далеко или близко. Несомненно, этому мы научаемся благодаря привычке, и в соответствии с этим мы видим, что проходит много времени, прежде чем дети в совершенстве создадут себе такую привычку». Но согласно общему правилу д-ра Рида, мы должны отнести данный случай также к изначальному инстинкту, потому что мы обладаем этой способностью до всякого опыта, о котором мы могли бы вспомнить, и не знаем того способа, при помощи которого это делаем, или даже не сознаем, что вообще делаем нечто подобное. Раньше всякого размышления мы представляем себе, что просто обладаем способностью видеть отчетливо на различных расстояниях. Больше мы ничего не сознаем и поэтому, согласно этому новому способу философствования, можем с известным основанием успокоиться на самом факте и назвать способность изначальной и инстинктивной. Другими словами, это одна из многих частей нового здравого смысла.

«Хотя мы не сознаем, — говорит д-р Рид (стр. 310), — движений, совершаемых нами для того, чтобы приспособить глаза к расстоянию до предметов, мы сознаем усилия, затрачиваемые на совершение этих движений, и, вероятно, имеем некоторое ощущение, сопровождающее их, на что мы мало обращаем внимания, как и на другие ощущения». Но если бы расстояние не было значительным, мы совсем не сознавали бы затраты какого-либо усилия. Кроме того, при таком новом способе рассуждения непонятно, как же дух может применить мышцы, необходимые для затраты этого усилия, когда он не имеет знаний о них или вообще о природе и способе действия каких бы то ни было мышц?

Поскольку наш автор вообще относит к инстинкту то, что было приобретено путем опыта и ассоциации идей, постольку он уступает привычке и опыту то, что, собственно, принадлежит рассуждению и суждению,

хотя его собственные уступки могли бы привести к правильному пониманию в некоторых случаях.

«Когда я слышу определенный звук, — говорит он (стр. 71), — я непосредственно без всякого рассуждения заключаю, что это едет экипаж. Нет никаких предпосылок, при помощи которых это заключение выводилось бы по правилам логики. Оно является результатом принципа нашей природы, общего для нас с животными». Этот принцип он раньше называл привычкой или опытом.

В каком различном освещении могут видеть одну и ту же вещь различные лица в зависимости от того, из каких различных гипотез они исходят при рассмотрении данной вещи! В той умственной операции или в том умственном процессе, в котором д-р Рид не видит ни одной черты рассуждения или суждения, я, кажется, вижу все части полного аргумента. Я даже вижу легкость и беспрепятственность в переходе от посылок к заключению, поскольку все это обнаруживает самую совершенную работу интеллекта. Ибо, согласно моей идее, вследствие того что способ рассуждения очень знаком, душа с такой быстротой переходит к конечному заключению, что требуется некоторое внимание, чтобы открыть среднюю посылку в доказательстве. Этот процесс, если его раскрыть соответствующим образом, принимает следующий характер. Звук, который я сейчас слышу, во всех отношениях такой, как тот, который я слышал раньше и который, очевидно, вызывался проезжающим экипажем; следовательно, этот звук также вызывается экипажем. К этому силлогизму, кажется мне, легко можно свести тот умственный процесс, о котором упоминает д-р Рид. Я изумлен, что он сам не думал об этом, когда он (стр. 128) ясно допускает, что «умственные операции могут быть так тонки, что мы делаем заключение, не замечая, что в уме существуют предпосылки для этого». Эта уступка, являющаяся действительно правильной и разумной, естественно, опрокидывает саму основу его аргумента в вышеприведенном случае.

Д-р Освальд, более последовательный, высказывается тут против своего учителя. «Предположение, —

говорит он *, — о том, что существует процесс рассуждения, так быстро осуществляемый нашим умом, что он не воспринимается, является совершенно произвольным, а произвольные допущения крайне вредны для истины и порождают множество химерических гипотез, благодаря которым человеческий род сбивается с правильного пути».

Если бы собака могла вывести то же самое заключение из тех же самых посылок, то я не поколебался бы и сказал, что собака рассуждала так же правильно, как и я. Я не вижу основания отрицать у грубых животных способность рассуждения о предметах, которые им более близки. Они, конечно, действуют так *последовательно*, как если бы они рассуждали.

Далее, по поводу ошибки, когда чайка принимается за человека, сидящего на лошади, наш автор замечает (стр. 319): «Ошибка и ее исправление происходят так быстро, что мы затрудняемся сказать, есть ли здесь рассуждение или только простое восприятие». В действительности эти вещи незаметно переходят друг в друга.

Наконец, он признает (стр. 154), что «крайне трудно провести различие между непосредственными и естественными объектами зрения и теми заключениями, которые мы привыкли выводить из них».

ГЛАВА X

О ПРИНЦИПЕ ДОВЕРИЯ У Д-РА РИДА И О ЕГО ИДЕЕ ОТНОСИТЕЛЬНО ПРИНЦИПОВ ИНДУКЦИИ И АНАЛОГИИ

Мне, привыкшему рассматривать вещи в другом освещении, кажется чрезвычайно странным, чтобы кто-нибудь считал необходимым существование специального инстинктивного принципа для объяснения нашего доверия к сообщениям других людей. И однако, это учение выдвигается д-ром Ридом и принимается д-ром

* [Oswald, Appeal to Common Sense in Behalf of Religion], vol. II, p. 56⁸.

Битти. Но в действительности то, что говорит наш автор в пользу этого учения, едва ли заслуживает хотя бы малейшего внимания.

«Если доверие, — говорит Рид (стр. 240), — есть следствие рассуждения и опыта, оно должно расти и увеличивать свою силу пропорционально рассудку и опыту. Но если оно представляет собой дар природы, то оно должно быть самым сильным в детстве и ограничиваться и сокращаться в связи с опытом; но и самый поверхностный взгляд на человеческую жизнь показывает, что в действительности имеет место последнее, а не первое».

Это рассуждение чрезвычайно ложно. Ребенок долгое время слышит только одну истину и поэтому и не может *ожидать* ничего другого. Противоположное было бы чудом. Ложь является *новым обстоятельством*, которого он одинаково ожидает в соответствии с тем, как он научен был такому ожиданию при помощи опыта. Что же другое можем мы знать о чем-либо неизбежно связанном с опытом и из него вытекающем, кроме того, что оно никогда не предшествует опыту, всегда является его следствием и находится в точном соответствии с ним?

Я должен теперь рассмотреть, что говорит наш автор о природе рассуждения при помощи *индукции* и *анalogии*. «Если, — говорит он (стр. 340), — известная степень холода замораживает воду сегодня и если было известно, что то же самое было всегда и раньше, то мы не сомневаемся, что та же самая степень холода будет замораживать воду завтра или год спустя. Когда я сравниваю идею холода с идеей воды, обратившейся в твердое состояние в прозрачном плотном теле, я не могу заметить какой-либо связи между ними. Никто не может доказать, что одно является необходимым следствием другого. Никто не может привести и тени основания, в силу которого природа соединила два этих обстоятельства. Но научаемся ли мы узнавать это соединение на основании опыта? Правда, опыт учит нас, что они всегда соединялись в прошлое время, но ни один человек никогда не имел опыта, который свидетельствовал бы, что это будет также в будущем.

А именно этот вопрос и требует разрешения. Как же мы приходим к вере, что будущее будет похоже на прошедшее? Дети и идиоты имеют такую же веру в постоянство теперешнего хода природы, как и в то, что огонь может их обжечь. Поэтому это должно быть действием инстинкта, а не разума».

Но опыт дает больше, чем предполагает здесь д-р Рид. Он не только учит нас, что холод и замораживающие соединились в прошлое время, но учит нас и тому, что то, что теперь является *прошлым*, некогда было *будущим*. Поэтому сегодня не больше оснований для того, чтобы подозревать, что холод не заморозит воду, чем было вчера для того, чтобы сомневаться в том, что этот холод может заморозить воду сегодня. В данном случае мы только запутаем вопрос, если будем рассматривать время как *прошедшее* или как *будущее*. Равным образом мы на основании опыта убеждаемся в том, что до сих пор не обманывались в наших ожиданиях, что будущее похоже на прошлое в прежних случаях, и поэтому не может быть оснований для того, что мы обманемся в подобном ожидании в других случаях. Действительно, было бы очень удивительно, если бы кто-нибудь задал вопрос, который ставит здесь д-р Рид: «Как мы приходим к вере в то, что будущее будет похоже на прошедшее?» На это достаточно сказать следующее. Не пахотили ли мы всегда, что это было так? И поэтому как мы можем предполагать что-либо противоположное? Хотя никто не имел опыта относительно того, чем *является* будущее, однако каждый человек имел опыт относительно того, чем *было* будущее. На каждом шагу, по мере того как я следую за этими софизмами нашего писателя, мое изумление возрастает все более и более. Он говорит далее (стр. 347): «Если какой-либо читатель вообразит, что индуктивный принцип можно свести к тому, что философы обычно называют ассоциацией идей, то позвольте ему заметить, что, согласно этому принципу, естественные знаки ассоциируются не только с идеями, но и с верой в обозначаемые вещи. Это никоим образом не может быть названо ассоциацией идей, если идея и вера не суть одно и то же».

Это кажется мне только игрой слов, ибо не только *идеи* в собственном смысле, но все, что связано с природой *духа*, как *вера* и каждая другая душевная деятельность и даже непосредственная идея мышечного движения, может быть предметом ассоциации, как мы и видим на самом деле. Мы уже не говорим о том, что *вера*, как выяснил д-р Гартлп, состоит из идей и в действительности представляет собой не что иное, как сложную идею или чувство.

Я не мог себе представить, чтобы такой открытый враг скептицизма, как д-р Рид, сам относился очень скептически ко многим из неопровержимых правил философии. Правда, не является чем-то необычным, что один обвиняет другого в собственных недостатках и видит сучок в глазу ближнего, не замечая бревна в собственном глазу. И так как скептицизм и легковерие идут рука об руку с неверием, то все это можно встретить у д-ра Рида. Там, где все остальные видят очень прочную цепь рассуждений, он всегда готов заподозрить, что некоторых звеньев недостает, и восполнить воображаемый недостаток, но не при помощи другого звена, а при помощи чего-то иного, что не может быть частью цепи, представляя из себя какую-то невидимую способность удерживать обе части.

Он так жадно стремится открыть *произвольные связи* между объектами ощущений и между ощущениями и рассуждениями, что иногда пропускает самые необходимые связи вещей. Он говорит (стр. 163), что «материальное впечатление на сетчатку при помощи лучей света внушает цвет и положение некоторого внешнего предмета. Но ни один человек не может привести основания, в силу которого то же самое материальное впечатление не могло бы внушить звука или запаха или того и другого вместе с положением определенного предмета. И поскольку нет необходимой связи между этими двумя вещами, то одна могла бы — если бы это было угодно нашему создателю — быть внушена без другой». Но здесь только нужно заметить, что в таком случае *лучи света* нельзя было бы использовать, ибо они неизбежно внушают и цвет и форму.

О ЕСТЕСТВЕННЫХ ЗНАКАХ ЭМОЦИЙ

Нужно полагать, что только человек, никогда ничего не слышавший об общем принципе *ассоциации идей*, может утверждать, что необходим особый принцип для объяснения того, что определенные черты внешности, изменения в голосе и положении тела внушают идею и веру в наличие определенных мыслей, намерений и состояний духа. Действительно, д-р Рид в доказательство этого говорит, что «маленький ребенок может испытать чувство страха благодаря виду разгневанного лица и может быть успокоен при помощи улыбки и ласки» (стр. 89). Я имел собственных детей и производил много наблюдений и опытов такого рода над ними, и на основании этих наблюдений без колебаний совершенно отрицаю в отношении их то, что в данном случае говорит д-р Рид. Я не сомневаюсь, что то же самое можно сказать и относительно всех других детей, если только дети д-ра Рида не отличаются от моих детей так, как различаются наши понятия о человеческой природе. Но я верю, что природа совершенно единообразна в своих действиях и в своих произведениях, как бы различно мы ни понимали их.

Д-р Рид говорит, что *ребенок* приводится в состояние страха; напротив, я утверждаю, что ребенок (если в данном случае не разуметь ребенка, который уже имеет значительный опыт и, конечно, уже наблюдал связи между вещами) совершенно не способен к страху. Я положительно утверждаю, что ни один ребенок никогда не обнаруживал ни малейшего признака страха или опасения до тех пор, пока он на самом деле не получал какого-либо повреждения или не испытывал какой-либо боли. Дети чувствуют страх перед каким-нибудь лицом или какой-нибудь вещью только в силу связи между этим лицом или вещью и тем неприятным чувством, которое они испытали от них.

Если бы какой-либо инстинкт такого рода был особенно необходим, то таким инстинктом мог бы быть *страх перед огнем*. Но каждый мог наблюдать, что

маленькие дети не обнаруживают никаких признаков такого чувства. Так, они готовы схватить своими пальцами пламя свечи или что-либо другое до тех пор, пока не получают ожога. Но после некоторых неприятных опытов такого рода их страх огня становится одним из изначальных инстинктивных принципов д-ра Рида и действует так быстро и эффективно, как лучший из них.

Сверх того, я без колебания могу сказать, что если бы можно было наносить ребенку побои или чем-либо его устрашать, придавая при этом лицу приятное выражение, так, чтобы ребенок встречался с таким выражением только при данных обстоятельствах, и если его всегда успокаивать таким выражением лица, которое мы называем сердитым, то эта естественная и необходимая связь идей, о которой говорит д-р Рид, получила бы совершенно обратное выражение и мы могли бы наблюдать, как ребенок испытывает чувство страха при виде улыбки и как он приходит в радостное настроение при виде нахмуренных бровей. В действительности у нас нет большего основания верить, что ребенок естественно боится нахмуренных бровей, чем верить, что он боится оставаться в темноте. У детей нельзя найти никаких признаков этих явлений, пока они не встретятся с чем-либо неприятным в темноте или пока им не скажут, что там есть что-то страшное.

ГЛАВА XII

О НАШИХ СУЖДЕНИЯХ ОТНОСИТЕЛЬНО МЕСТА БОЛЕВОГО ОЩУЩЕНИЯ

Мне кажется, что нужно иметь странное предрасположение в пользу инстинктивных принципов, чтобы обращаться к ним для определения частей нашего тела, затрагиваемых специальными приятными или неприятными раздражениями, когда все это легко объяснить общими законами ассоциации при содействии опыта.

«Ощущение боли, — говорит д-р Рид (стр. 209), — несомненно, находится в душе, и о нем нельзя ска-

затъ, что оно имеет какое-нибудь отношение по своей собственной природе к какой-либо части тела. Но это ощущение в силу нашего строения доставляет нам восприятие некоторой отдельной части нашего тела, расстройство которой причиняет это неприятное ощущение. Если бы этого не было, то человек, который раньше никогда не страдал ни подагрой, ни зубной болью, заболев в первый раз подагрой в пятке, мог бы смешать эту боль с зубной болью».

Я думаю, что это могло бы произойти, если бы человек раньше никогда не имел своеобразного ощущения в своей пятке или в своих зубах. Ибо, хотя д-р Рид говорит, что суждение этого рода предшествует всякому опыту, я положительно заявляю, что он не имеет никаких оснований в самих фактах для утверждения или для веры в то, что маленький ребенок может отличить место какого-либо ощущения или знать, к какому из его органов относится это ощущение, когда он воспринимает его в первый раз. В самом деле, нет никакого *повода* для такого раннего знания этих явлений; ибо, хотя в первый раз, когда ребенок пользуется своими ушами или своим носом, он не знает, какой из этих органов затрагивается запахом или звуком, он вскоре же приобретает такое знание на основании опыта, избавляясь от неприятного запаха, когда он закроет свой нос, и от неприятного звука, когда заткнет свои уши.

Тем же самым способом, каким мы научаемся относить некоторые ощущения к соответствующим органам, мы учимся относить болевые ощущения и впечатления всякого рода к тем местам, от которых посылают их нервы. Если д-р Рид когда-либо наблюдал детей, то он должен был заметить, что они делают это очень несовершенным образом, часто ошибаясь и постепенно совершенствуясь в этом по мере упражнения.

Даже взрослые люди не могут без помощи зрения точно отличить части тела, испытывающие боль, от тех частей, которые не были местом какого-нибудь вполне различного ощущения. Попробуйте в качестве эксперимента уколоть какую-нибудь часть тела опре-

деленного человека и попросите этого человека положить кончик пальца точно на это место, завязав ему предварительно глаза.

О месте *внутренних болевых ощущений* люди вообще знают очень мало. Но они увеличивают свои знания благодаря наблюдению и опыту, и те, кто имел более богатый опыт, обладают и более точными знаниями в этом отношении, точно так же как это можно сказать о всяком другом знании, приобретаемом путем опыта. Пусть д-р Рид применит здесь собственные наблюдения относительно чувства доверия.

Из всех рассуждений д-ра Рида об этих вопросах можно было бы заключить, что он никогда не слышал о таких вещах, как *нервы*, идущие из всех различных частей тела к мозгу и приспособленные каждый для своих специальных целей, как, например, зрительные, слуховые, обонятельные нервы, причем каждый из них доставляет ощущение различного рода, входя в различные части мозга, — а думает, что ощущение и восприятие совершаются каким-то произвольным образом без нервов, или допускает что-то вроде этого.

ГЛАВА XIII

ЗАМЕЧАНИЯ СМЕШАННОГО ХАРАКТЕРА

Я должен закончить эти мои резкие возражения против сочинения д-ра Рида немногими отдельными замечаниями, которые показывают крайнюю небрежность нашего автора, когда он осуждает других за те ошибки, в которых повинен сам, претендует на открытия там, где в действительности нет ничего нового, или хвастается большими заслугами, в действительности обнаруживая большое невежество в отношении того вопроса, о котором он пишет, а также в отношении его истории.

Д-р Рид присоединяется к общим насмешкам над аргументом Декарта в пользу собственного существования на основании деятельности своего духа, а именно *сомнения*⁹ (стр. 11): «Он считает свое существование доказанным при помощи этого аргумента и, соб-

ственно, ничего не доказывает». Однако сам автор аргументирует способом, совершенно похожим на способ Декарта. «Ни один человек, — говорит он (стр. 39), — не может представить себе или поверить, что запах может существовать без души или без чего-то такого, что обладает способностью обоняния». Далее (стр. 48) он продолжает: «Мне кажется неопровержимым фактом, что все люди постоянно и неизменно, с первого появления рефлексии, из мысли или ощущения делают заключение о том, что существует сила или способность мысли и что есть нечто постоянное или что существует дух, которому принадлежит эта способность». Но как это совместить с тем, что он говорил ранее, а именно что «вера в наше существование предшествует всякому рассуждению и опыту», — этого я не могу понять.

Конечно, первое, что привлекает внимание души, — это не она *сама*, а те вещи, которые затрагивают ее или воздействуют на нее. Мы всегда воспринимаем некоторые *свойства* вещи, прежде чем подумаем о самой вещи. Пусть д-р Рид или кто-либо другой скажет нам, как может быть доказано существование души, если не касаться ее состояния или деятельности. Наш автор даже допускает, что человек может существовать в течение значительного времени без всякой способности рефлексии и, следовательно, не имея идеи собственного существования. В действительности же мы улыбаемся, слушая аргумент Декарта, не потому, что он неуместен или не ведет к необходимым заключениям, а потому, что доказываемая вещь настолько очевидна, что не нуждается ни в каком доказательстве.

Наш автор очень много говорит (стр. 135) в защиту мнения простых людей, что цвет является свойством тел; об этом он говорит очень торжественно, как будто имеет в виду что-то весьма серьезное. Но я не буду серьезно спорить с ним, потому что он, я считаю это само собой разумеющимся, наблюдал оптические эксперименты, и поэтому он может не соглашаться со мной только в словах. Я только замечу по этому поводу, что необразованные люди легко сознают свою ошибку и непременно выражают свое изумление,

как при настоящем открытии, совершенно несовместимом с их прежними представлениями о материи, когда этим людям показывают куски белой бумаги, принимающие цвета радуги при помощи призмы, преломляющей эти лучи, без всяких изменений в самой бумаге. Каждый, кому я показывал этот эксперимент, убеждался в том, что цвет находится в *лучах света*, а не в теле.

«Ничто, — говорит автор (стр. 67), — не обнаруживает так ясно нашего нежелания заметить фигуру и протяженность, открывающиеся нашему зрению, как то обстоятельство, что хотя математическое рассмотрение приложимо к такого рода явлениям не в меньшей степени, чем к осязаемым фигуре и протяженности, однако эти явления всегда ускользали от внимания математиков».

Под видимой, или воспринимаемой зрением, фигурой наш автор понимает проекцию форм внешних предметов на вогнутое дно глаза. Но для какой *цели* затрачивать усилия на обсуждение данного вопроса, если это не может принести никакой *пользы*, и все, с чем мы действительно имеем дело, — это свойства *вещей*, образы которых являются просто *знаками*. Ни один серьезный человек не будет много думать об этом, и я даже не помню, чтобы когда-либо встречал более показательный образец торжественно возвещаемых пустяков, чем та глава, которую наш автор называет *геометрией зрительно воспринимаемых тел*. Он говорит здесь о так называемых *идоменианах* (*idomenians*), каковым термином обозначает воображаемых существ, получающих представление о субстанции только путем зрения. Кроме того, наш автор признает, что изображения на сетчатке очень мало отличаются от реальных фигур, которые они представляют.

Другую претензию на оригинальность мы видим в том, что автор говорит относительно идеи *твердости*. «Ощущение твердости, — говорит он (стр. 83), — совершенно не исследовано, поскольку оно не было объектом мысли и рефлексии, а равным образом и не получило какого-нибудь вполне точного названия ни в каком языке. Не можем ли мы отсюда заключить, что

познание о человеческих способностях находится еще в состоянии детства?»

Я не вижу ничего особенно *трудного* (hard), употребляя игру слов, в связи с этой самой идеей твердости (hardness). Действительно, очень редко мы даем названия на основании *идеи* какой-либо вещи. Хорошо, если сама вещь уже получила определенное имя, а со многими из них мы вынуждены обходиться, не называя их определенными именами. Но хотя я и не желаю для этой цели затруднять своих читателей специальным обращением к г-ну Локку, я не сомневаюсь, что он и многие другие упоминали об идее твердости среди других абстрактных идей большей важности, не смешивая данной идеи с твердой субстанцией, которая вызвала эту идею. По крайней мере замечания д-ра Рида не кажутся мне чем-либо новым или вообще важным.

Что наш автор совершенно не знает того, что писали другие авторы по вопросу о человеческом духе, — это очевидно не только из его полного умолчания относительно д-ра Гартли (имя которого, однако, по-видимому, достигло Шотландии, так как его произведения цитируются с известным уважением д-ром Битти), но и из грубого непонимания тех намеков, которые обронили по этому вопросу Ньютон и др.

«Приблизительно в эпоху доктора Бригса, — говорит Рид (стр. 278), — первая система мыслилась в виде струнного инструмента, состоявшего из вибрирующих струн, каждая из которых имела свойственное ей натяжение и обладала определенным тоном». Я не буду объяснять нашему автору, какая форма вибрации должна была затрагивать нервы, давая ему в этом случае повод заглянуть в самого Ньютона или Гартли. Но я решаюсь сказать, что такое грубое невежество у профессора, преподающего этот предмет в столь крупном университете, который до сих пор отличался выдающимися профессорами в данной области, позорно и для самого автора, и для университета. Я даже решаюсь предложить д-ру Риду назвать какого-либо автора (пользовавшегося когда-либо хотя бы самым незначительным уважением), который серьезно утверждал

бы, что система нервов похожа на *струнный инструмент, состоящий из вибрирующих струн*. Если такая гипотеза когда-либо была высказана, то, признаюсь, она ускользнула от моего внимания. Гипотеза д-ра Бригса, которую, по-видимому, имеет в виду наш автор, очень отличается от этой гипотезы.

Рассуждать с таким презрением, как это делает д-р Рид, о всякой ранее выдвинутой гипотезе и выдвигать другую гипотезу, еще более нелепую, только для того, чтобы над ней смеялись, и таким образом превращать весь предмет в посмешище, — это, конечно, недостойно философа, который желал бы углубить исследование сил природы. Я могу сравнить поведение д-ра Рида в данном случае с поведением собаки на сене. Он, вполне очевидно, сам не имеет никаких знаний в этом вопросе и делает все, что в его власти, чтобы и другим помешать узнать что-либо об этом предмете или углубиться в его исследование.

Чтобы дать представление моему читателю о таланте нашего автора в сфере иронии и в то же время доставить ему некоторую передышку от метафизических рассуждений, я присоединю сюда оценку упомянутой новой гипотезы относительно функционирования нервной системы, которую дает ей автор. После перечисления и осмеяния других гипотез он говорит (стр. 278):

«Вот, по моему мнению, все те механизмы, в которые превратили нервную систему философы для представления образов ощущаемых вещей от органа к средоточию ощущений. И из всего, что мы знаем о материи, каждый человек может свободно выбрать то, что он считает более пригодным для своей цели, ибо если отправляться от фактов и эксперимента, то ни один из этих механизмов не имеет никакого преимущества перед другим. В самом деле, все они кажутся настолько неудобными для передачи образов, что всякий человек легко подвергается искушению изобрести новый».

Но поскольку слепой может так же хорошо ориентироваться в темноте, как и зрячий, я прошу разрешить мне предложить другую гипотезу относительно

нервной системы, гипотезу, которая, как я надеюсь, будет отвечать цели так же хорошо, как и ранее упоминавшиеся, и которая заслуживает внимания благодаря своей простоте. Например, почему нельзя представить себе, что зрительные нервы состоят из пустых трубочек, открывающих свои отверстия для получения лучей света, которые образуют изображение на сетчатке и осторожно направляют их в сохранности и соответственном порядке до самого местонахождения души, пока *они* не *брызнут* в ее лицо *. Очень легко изобретательному философу вообразить, что разрез этих пустых трубочек соответствует диаметру световых частичек, так что они не могут воспринять в себя какую-либо более грубую материю. Можно также найти средство предупредить эти лучи от опасностей свернуть со своего настоящего пути. Для этого только нужно снабдить эти трубочки нервной системы перистальтическим движением, которым обладает канал пищеварительной системы.

Особым преимуществом этой гипотезы является то, что хотя все философы верят, что образы вещей сообщаются при помощи нервов душе, однако ни одна из их гипотез не показывала, как это может происходить. Ибо каким путем образы звуковые, вкусовые, обонятельные, цветовые, образы фигуры и всех ощущаемых качеств могут получаться из вибрации музыкальных струн или из колебания жизненных духов или эфира? Мы не должны допускать средств, не соответствующих цели. Не является ли чем-то более философским и чем-то более понятным такое представление, что как желудок получает пищу, так и дух получает свои образы путем как бы проглатывания нервами? По моему мнению, мы только должны продолжить это перистальтическое движение нервных трубочек от средоточия ощущений до окончания нервов, обслуживающих мускулы, чтобы объяснить мускульное движение.

Таким образом, природа окажется созвучной самой себе, и, подобно тому как ощущение будет достав-

* Очень выразительная и изящная фраза.

лять пищу из идей для духа, так мышечное движение будет выталкивать то, что подлежит выделению из нее. Ибо кто может отрицать, что образы вещей, доставляемые при помощи ощущения, после необходимого переваривания должны быть удалены при помощи мышечного движения? Я только делаю намеки на все это для изобретательных людей, надеясь, что со временем эта гипотеза будет переработана в систему столь же истинно философскую, как и система жизненных духов или вибраций первых волокон. Будем серьезны...»

Будем же серьезны. Некоторые лица могут счесть все это очень остроумным и ловким; саму иронию — тонкой, а выражения изящными. Но между тем как одни смеются вместе с автором, другие более склонны смеяться *над* ним, над его невежеством и над его шутковством. Я только должен сказать, что если у меня и существует какое-либо понятие об истинном *философском духе*, то оно совершенно обратное тому, каким обладает наш автор. Такой способ писания должен вызывать только негодование и презрение.

Заключение нашего автора, как и его *посвящение*, которое напечатано в начале, но можно предположить, что книга была написана раньше него, указывают на его убеждение в том, что он совершил великие дела, хотя его стиль не похож на стиль Горация или Овидия (*Jamque Opus exegi*)¹⁰. По моему мнению, он вообразил, что пролил *новый* яркий свет на вопросы человеческой природы, отбрасывая *старые* теории Декарта и Локка:

«Я имел намерение подвергнуть более специально и полному анализу это учение о существовании идей или образов вещей в духе, а также другое учение, опирающееся на первое и заключающееся в том, что суждение или вера являются только восприятием согласия или несогласия наших идей. Но, показав, что операции духа, которые мы исследовали, не подтверждают ни одного из этих учений и во многих случаях противоречат им, я считал более уместным оставить эту часть своего плана. Она может быть выполнена с большей пользой, если это окажется вообще необхо-

димым, после исследования некоторых других способностей человеческого рассудка.

Хотя мы проанализировали только пять чувств и те принципы человеческого духа, которые обнаруживаются в связи с деятельностью этих чувств или которые встречались нам на пути этого анализа, мы оставляем продолжение этого исследования будущему времени. Способности памяти, воображения, вкуса, рассуждения, нравственного восприятия, воли, эмоции и страстей и все другие активные способности духа представляют собой обширное и безграничное поле для философских изысканий, и автор этого исследования не считает самого себя способным обозреть все это с достаточной тщательностью. Многие остроумные авторы делали экскурсии в эту обширную область и произвели некоторые полезные наблюдения; но есть основания думать, что люди, которые претендовали на то, чтобы дать нам изображение всего целого, удовлетворились очень неточным и неполным обзором всего этого».

Говоря о том, что сделали Галилей и Ньютон в области исследования природы, автор прибавляет: «Желая следовать таким великим примерам, хотя и не такими шагами и, увы, не с одинаковой силой, мы сделали попытку исследовать только один уголок человеческого духа, именно тот уголок, который больше всего подвергался наблюдениям со стороны необразованных людей и который легче всего охватить. Однако если мы совершенно правильно очертили все намеченное нами, то нужно признать, что ранее высказанное относительно всего этого было очень неубедительным и далеким от истины».

Вопросы, о которых здесь говорит наш автор, конечно, представляют собой обширное поле для философских исследований. Если наш *философ и руководитель* открыл так много новых и важных истин при анализе только пяти внешних чувств, т. е. при анализе этого *маленького уголка человеческого духа*, то что же мы можем ожидать от дальнейших исследований в этом направлении? Я думаю, что ученейший Бененджели не преминет рассказать об этом. Инстинктивные

принципы будут и общеизвестны и дешевы, — я забыл пословицу, — и столько отличных, независимых друг от друга законов природы будет открыто только в этом *микрокосме* — человеке, сколько другие считали необходимым для системы мира. Но что за представление о законах природы имеют наш автор и его почитатели!

Если появится какой-нибудь другой гений и откроет в системе *материи* так же много законов, как их открыл д-р Рид в системе *духа*, то мы будем так озадачены и смущены, что едва ли сможем пользоваться далее всеми теми пятью чувствами, которым автор уделил так много вымученного труда. Но я думаю, что наше знание в этой части природы слишком уже продвинулось вперед, чтобы мы могли быть сбиты с толку, как это было с жителями Великобритании и Ирландии, остроумным спекуляциями д-ра Рида.

Д. ПРИСТЛИ

ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДУХА
ГАРТЛИ НА ОСНОВЕ АССОЦИИ
ИДЕЙ С ОЧЕРКАМИ, КАСАЮЩИМИСЯ
ЭТОГО ПРЕДМЕТА

ВВОДНЫЕ ОЧЕРКИ

ОЧЕРК I

ОБЩИЙ ВЗГЛЯД НА УЧЕНИЕ О ВИБРАЦИЯХ

Поскольку все ощущения и идеи получаютс^я духом при помощи внешних чувств или, более точно, при помощи принадлежащих им нервов, постольку ощущения в том виде, как они существуют в мозгу, должны быть чем-то таким, что может передаваться по нервам. А так как нервы и мозг состоят из одного и того же вещества (*substance*), то изменение нерва во время передачи ощущения и изменение мозга в связи с восприятием этого ощущения, вероятно, одно и то же. Что такое ощущения или идеи, как они существуют в *духе*, или *ощущающем начале*, мы знаем не больше, чем о самом духе, или *ощущающем начале*. И при таком незнании нас самих философские цели уже были бы осуществлены в значительной степени, если бы мы могли указать вероятные изменения в мозгу, которые соответствовали бы всему разнообразию ощущений и идей и тем их воздействиям, которые доходят до нашего сознания. Сами идеи в том виде, как они существуют в духе, могут отличаться от того, чем они являются в мозгу, подобно тому как особенности текстуры (или, скорее, особенности световых лучей), порождающие цветовые различия, отличаются от [особенностей] самих цветов, как мы их воспринимаем.

До сэра Исаака Ньютона, который, по моему мнению, первый выдвинул учение о вибрациях, вообще думали, что впечатление от конца нерва передается

мозгу при помощи *жидкости* (fluid), которая наполняет нерв. В связи с этим самые нервы мыслились трубкообразными. Но каким образом это впечатление передается дальше, с известной ли последовательностью, путем вибрационных движений (частиц) этой жидкости в нервах или же сразу, относительно этого не существовало отчетливой гипотезы. Однако первое предположение более соответствует преобладающему представлению о жидкости в нервах, как о чем-то чрезвычайно тонком и упругом. Еще в меньшей степени можно было встретить какую-либо споспую гипотезу относительно того, как именно действует на мозг это движение жидкости в нервах.

Призвав на помощь воображение, но направив его не к понятию о жидкости в нервах, создали представление, что идеи похожи на буквы, написанные на *дощечке*, и язык, которым мы вообще говорим об идеях и их воздействиях, заимствован именно из такой гипотезы. Но ни такой *дощечки* нельзя найти в мозгу, ни какого-либо *пера*, при помощи которого можно было бы запечатлевать буквы на ней. И хотя некоторые из более простых проявлений идей, как то, что они бывают способны быть более или менее глубоко *запечатлены*, более или менее долго *удержаны*, *возобновлены* по желанию и т. п., могут быть довольно хорошо объяснены при помощи такой дощечки и изображенных на ней букв, однако это совершенно неприложимо к объяснению других, и весьма замечательных, явлений идей (phaenomena of ideas), в особенности их взаимной *ассоциации*. Кроме того, эта гипотеза ничего не дает для того, чтобы объяснить *умственные операции* с идеями.

Поэтому, когда эта гипотеза, если только ее можно так назвать, была отвергнута, я не знаю, осталась ли какая-нибудь другая для рассмотрения, кроме гипотезы о *вибрациях*, намеченной сэром Исааком Ньютоном, хотя она была только просто предложена им в конце его «Начал», а также в вопросах в конце его «Оптики»¹. Первое место цитируется самим Гартли, и поэтому я не буду вставлять его здесь, а второе приведу.

«Не возбуждают ли лучи света, падая на дно глаза, вибраций в сетчатой оболочке? Эти вибрации, дойдя по твердым волокнам зрительного нерва до мозга, вызывают зрительное ощущение. Так как плотные тела дольше сохраняют свое тепло, а наиболее плотные — еще дольше, то колебания их частиц бывают более продолжительны. Поэтому они могут распространяться вдоль твердых волокон однообразного плотного вещества на большом расстоянии, доводя таким образом до мозга впечатления, произведенные на все органы чувств. Ибо это движение, которое может долго продолжаться в одной и той же части тела, может распространяться, проходя длительный путь от одной части к другой, при предположении, что тело однородно, так что это движение может не отражаться, не преломляться, не прерываться и не нарушаться какой-либо неровностью тела».

«Вопрос 13. Не производят ли некоторые виды лучей вибраций различной величины, которые в соответствии с их величиной возбуждают ощущения различных цветов, точно так же как колебания воздуха в соответствии с их различной величиной возбуждают ощущения различных звуков? И в частности, не вызывают ли наиболее преломляемые лучи самые короткие вибрации, производя ощущение темно-фиолетового цвета, а наименее преломляемые лучи — самые большие вибрации, вызывая ощущение темно-красного цвета, а некоторые посредствующие виды лучей — вибрации других посредствующих величин, вызывая ощущения некоторых посредствующих цветов?»

Д-р Гартли признается, что, исходя из этих намеков, он построил всю свою систему вибраций, которая, кажется мне, соответствует всему, что мы знаем относительно идей и их воздействий; она была доказана им настолько удовлетворительно, насколько этого только можно ожидать в отношении столь темного вопроса; ее очевидность была достаточно ясной во многих случаях, и поэтому ее можно было перенести по аналогии на другие случаи, где нельзя было произвести отдельного и независимого доказательства.

Эта гипотеза не требует, чтобы нервы были *трубочками* или состояли из связок трубочек, содержащих *жидкость*, хотя нет ничего невероятного в таком мнении относительно их структуры. Требуется только такое строение нервов, при котором вибрационное движение, которое сообщено их окончаниям, могло бы свободно передаваться к мозгу и продолжаться там.

То, что нервы *могут* иметь указанное строение, нельзя отрицать, хотя требующаяся для их функции структура всегда должна отличаться особенной тонкостью. Это особенно нужно подчеркнуть, если принять во внимание, что во всех телах, действительно обладающих в большей или меньшей степени этим свойством, составляющие их частицы не находятся в реальном соприкосновении, а отделены друг от друга известным расстоянием из-за силы отталкивания.

Что ощущения передаются мозгу в форме вибраций, это становится весьма вероятным из хорошо известных явлений [в процессе деятельности] наиболее совершенных чувств, таких, как зрение и слух. Что сетчатка затрагивается дрожательным (*tremulous*) движением благодаря действию лучей света, это видно из того, что впечатление некоторое время продолжается после устранения его причины и замирает постепенно. Мне кажется, что любой, кто задержал свой взгляд на освещенном предмете, закрыл затем глаза и заметил, как впечатление постепенно прекращается, не может представить себе, что сетчатка была раздражена каким-то другим способом, чем дрожательным или вибрационным движением. И разве не весьма вероятно — если не вполне достоверно, — что если впечатление действительно передается мозгу, то это должно происходить при помощи того же рода движения, при котором раздражается окончание нерва, т. е. вибрационного движения? И поскольку сам *мозг* представляет собой как бы продолжение того же вещества, из которого состоят и нервы, то не очевидно ли также, что раздражение мозга, соответствующее ощущению, а следовательно, и связанной с ним идее, есть вибрационное движение его частиц?

Далее, поскольку ткань всякого нерва по крайней мере почти одинакова, то отсюда по аналогии следует, что если один из этих нервов передает ощущения вибрационным движением своих частиц, то и другие действуют таким же образом. Что такое движение имеет место в *слуховом* нерве, вероятно, независимо от аналогии со зрительным нервом. Ибо не естественно ли представить себе, что дрожательное движение частиц воздуха, из которого состоит звук, должно, поскольку оно приходит последовательными толчками, сообщить дрожательное движение частицам слухового нерва и что то же самое дрожательное движение доходит до мозга и рассеивается по нему? Нет необходимости предполагать, что вибрации частиц воздуха и частиц нервов являются *одновременными* (isochronous), поскольку даже вибрация музыкальной струны может затрагивать другую — на октаву выше или ниже ее.

Что вибрации, соответствующие всему разнообразию ощущений и идей, которые когда-либо только имели место в человеческом духе, могут происходить в одном и том же мозгу, в одно и то же время, это не может представить затруднений для всякого, кто обратит внимание на способность самого *воздуха* передавать различные вибрации без ограничений в один и тот же момент времени. В концерте, где играют на нескольких инструментах, лицо музыкально образованное способно, говорили мне, по желанию обращать внимание на тот инструмент, который приятен ему в данный момент. В то же самое время многие лица могут даже разговаривать, могут при этом слышать другие звуки, причем каждый из них передается без малейшего прерывания остальными. Какой бесконечно сложной должна быть вибрация воздуха над улицами такого города, как Лондон! И однако же, не может быть никакого сомнения, что каждый звук имеет свое собственное действие и может быть воспринят (*attended*) раздельно всяким достаточно тонким ухом. Что вибрации, являющиеся почти одновременными, действуют одна на другую и видоизменяют друг друга, так чтобы стать совершенно одинаковыми, это вполне соответствует явлениям из области идей и

поэтому не может служить возражением против данного учения.

Различия, которые наблюдаются в вибрациях, действующих на мозг, достаточны для того, чтобы соответствовать всем различиям, которые мы наблюдаем в наших первоначальных идеях или ощущениях. Различие в *степени* вибрации в соответствии со слабостью или силой звука значительно. Различие в *роде* соответственно различию в тоне еще более значительно. И далее, одна вибрация в мозгу может отличаться от другой своим *местом*, вследствие того что она занимает специальную область мозга, а также своей *линией направления*, как входящая через специальный нерв.

Если эти первоначальные различия в вибрациях в достаточной мере соответствуют всем разнообразиям наших первоначальных, или *простых, идей*, то комбинации, на которые они способны, должны быть одинаковы в обоих случаях, так что количество *сложных идей* уже не будет представлять особого затруднения. Однако в действительности некоторое механическое раздражение нервов и мозга должно неизбежно соответствовать всем нашим ощущениям и идеям. И по моему мнению, довольно очевидно, что никакая другая гипотеза не может и наполовину объяснить того разнообразия в этом отношении, которое может быть объяснено учением о вибрациях. Таким образом, на этом основании и с более общей точки зрения теорию Гартли или, скорее, Ньютона следует предпочесть всякой другой, по крайней мере тем теориям, которые до сих пор были предложены.

Кроме вышеупомянутых четырех различий между вибрациями, на которых только и настаивал д-р Гартли, может быть дальнейшее различие в *строении нервов*, принадлежащих различным чувствам. Равным образом может быть так много обстоятельств, действующих на вибрации или видоизменяющих их, что они могут отличаться друг от друга так, как различаются человеческие голоса, берущие одну и ту же ноту. И вероятно, во всем человечестве не найдется двух людей, у которых одна и та же нота звучала бы столь

одинаково, что невозможно было бы различить одну от другой.

Нетрудно понять, что в субстанции — не *текучей*, подобно воздуху, а *плотной*, хотя и мягкой, подобно мозгу — колебание, или вибрация, действующая на какую-либо часть ее, предрасположит эту часть к вибрированию именно этим определенным образом, а не каким-нибудь иным, так что *второе впечатление* того же самого рода можно отличить от *первого*. Это в некоторой мере может объяснить различие между новым ощущением и повторением старого. Но главным образом отличаются они друг от друга благодаря различиям их *ассоциаций* как с другими идеями, так и с различным состоянием духа или мозга в разнообразных отношениях.

Равным образом если какая-либо вибрация достаточно запечатлена, то можно понять, что область мозга, затронутая ею, может удерживать предрасположение к тем же самым вибрациям в большей степени, чем к остальным. Таким образом, эти вибрации могут произойти и от других причин, чем те, от которых получилась первоначальная вибрация. Но эти вибрации будут неизбежно значительно отличаться от первоначальных вибраций и в силе, и в других особенностях. Это обуславливает различие между идеями предметов, находящихся налицо, и теми же идеями, возникающими в отсутствие предметов. Так, цветные круги можно вызывать надавливанием пальцев на глаз и другими причинами, однако эти впечатления легко отличаются от подобного же воздействия на сетчатку впечатления от световых лучей.

Если скажут, что эти вибрации в мозгу, различающиеся главным образом по степени, могут неправильно приниматься друг за друга, то я отвечу, что, действительно, тут находится источник людских ошибок и заблуждений. Очень живые идеи на самом деле так действуют на мозг, что ошибочно принимаются за реальности, как это мы можем наблюдать в сновидениях и мечтах, в особенности при случаях сумасшествия.

Предположение, что частицы мозга удерживают предрасположение к вибрированию в той форме, как

они вибрировали раньше, делается более вероятным, если мы обратим внимание на то, что все твердые вещества, по-видимому, удерживают предрасположение оставаться в том состоянии, в каком они находились до получения известного воздействия. На этом основании согнутая дуга не возвращается к прежней форме, но принимает несколько иную форму, благодаря тому что сферы притяжения и отталкивания, принадлежащие различным частицам, изменились вследствие изменения их положения. Нечто подобное этому может иметь место в отношении мозга.

Явления вибрации довольно удачно соответствуют различию между *приятными* и *неприятными* ощущениями, потому что те и другие ощущения различаются, по-видимому, только степенью и незаметно переходят одни в другие. Так, умеренная степень теплоты приятна, и удовольствие возрастает по мере увеличения тепла до известной степени, после чего тепло становится уже неприятным. Это страдание усиливается по мере дальнейшего увеличения тепла, подобно тому как раньше было с удовольствием. Д-р Гартли предполагает — и, по моему мнению, с достаточной вероятностью, — что граница удовольствия и страдания связана с *ослаблением непрерывности* (solution of continuity) в частицах нерва и мозга, вызываемым сильными вибрациями, которые сопровождают чувство страдания.

Если допустить — а это, по моему мнению, должно быть допущено, — что, судя по всем наблюдавшимся до сих пор явлениям, вибрации в мозгу могут сопровождать все наши идеи и быть их причиной, то остается только одно свойство идей или, скорее, *духа* в отношении идей, с которым, если только учение о вибрациях соответствует ему, может быть связана целая теория, и это свойство — *ассоциация идей*. Мы увидим, что это единственное свойство обнимает все другие воздействия наших идей и через него объясняет все явления человеческого духа и все, что мы обыкновенно называем его различными *операциями* в отношении ощущений и идей всякого рода.

Если две различные вибрации происходят в мозгу в одно и то же время, то они не могут быть [независимыми], но произведут незначительное изменение одна в другой, так что частицы мозгового вещества не станут вибрировать точно так, как они бы вибрировали, если бы каждая из них действовала отдельно, но каждая из них станет вибрировать как находящаяся под воздействием двух импульсов в одно и то же время. И так как все частицы испытывают воздействие в одинаковой форме, то отсюда необходимо следует, что если по какой бы то ни было причине будет вызвана одна из этих вибраций, то таким же образом будет вызвана и другая вибрация, так что все состояние мозга будет точно похоже на то, которое было раньше. По-видимому, это в достаточной степени соответствует процессу вызывания одной идеи при помощи другой.

Я не жду, чтобы эта общая точка зрения на учение о вибрациях удовлетворила тех, кто привык рассматривать все вещи в самой грубой и самой общей форме, как если бы они были подчинены только законам пяти механических сил, каковое направление мысли сильно преобладало около полувека тому назад. Этим путем врачи пытались объяснить природу болезней и действие лекарств только формами и весом частиц различных твердых и жидких тел и общими законами гидростатики.

Но эта система была оставлена, так как мы познакомились с более тонкими и более важными законами материи, как они выступают в химических процессах. И так как мы теперь видим, что законы и способы действия простой материи бесконечно сложнее, чем мы воображали, то за это время, по моему мнению, мы подготовлены к тому, чтобы допустить *возможность*, что масса материи вроде мозга создана всемогущим творцом с такими исключительными силами в отношении вибрации, что они должны быть достаточны для всех вышеупомянутых целей, хотя особенности ее строения и способ действия могут далеко превосходить наше понимание. Но я защищаю теперь только простую *возможность* этого. Однако много света на

способ ее действия в разнообразных частных случаях пролил д-р Гартли. И когда внимание философов будет в достаточной степени обращено на этот предмет, в силу того что *общая схема*, по-видимому, заслуживает этого, то, не сомневаюсь, еще больше света будет пролито на этот предмет, особенно тем, кто сведущ в медицинских и анатомических исследованиях.

Некоторых может поражать то обстоятельство, что в мышлении, согласно учению о вибрациях, так много зависит от простой *материи*. Действительно, это учение не оставляет никакого места для какого-либо другого принципа, кроме простой способности *восприятия*. Таким образом, если бы было возможно, чтобы материя была одарена этой способностью, то для *нематериальности*, как она обычно приписывается человеку, совсем не было бы места. Но я не знаю, кого затронет такое предположение, кроме тех, кто утверждает, что будущая жизнь зависит от нематериальности человеческой мысли. Но оно совсем не встревожит тех, кто все свои надежды на будущее существование основывает на христианском учении о *воскресении из мертвых*.

Таково было мнение многих философов, и среди других г-на Локка. По его мнению, способность мыслить может быть приписана материи, как бы мы ни считали это свойство противоречащим ей². Однако д-р Гартли, несмотря на то что эта гипотеза могла быть полезна ему, по-видимому, держался другого мнения. А именно он предполагал, что есть *элементарное тело*, посредствующее между духом и грубым телом. Оно может существовать и быть орудием для получения удовольствия или страдания ощущающим началом после смерти. Но сознаюсь, я не вижу никакого основания, почему схема Гартли должна быть обременена такого рода нагромождением³.

Я скорее склонен думать — хотя этот предмет в настоящее время превосходит наше понимание, — что человек не состоит из *двух начал*, столь существенно различных между собой, какими являются *материя* и *дух* (spirit), которые всегда изображаются не имеющими ни одного общего свойства, при помощи которого они могли бы действовать друг на друга. Одно из

них занимает пространство, а другое не только не занимает и малейшей части пространства, какую только можно вообразить, но и не может иметь никакого отношения к нему. Поэтому, собственно говоря, мой дух находится *в моем теле* не больше, чем на луне. Я скорее думаю, что весь человек — *единообразного состава* (uniform composition) и что свойство *восприятия* (perception), как и другие способности, называемые *духовными* (mental), являются результатом (необходимым или нет) такой органической структуры, как структура мозга. Следовательно, весь человек умирает со смертью, и мы не имеем никакой надежды на жизнь за гробом, помимо той, которая вытекает из откровения.

Наше обращение к *нематериальному принципу* для объяснения восприятия и мысли выражает только другими словами, что мы не знаем, в чем они состоят. Ибо никто не может сказать, что он имеет какое-либо понятие о том, каким образом принцип мысли может иметь большие отношения к нематериальности, чем к материальности.

Наша гипотеза скорее благоприятна тому представлению, что такие органические системы, как растения, обладают некоторой степенью ощущения. Но благожелательный дух скорее будет испытывать от этого обстоятельства радость, чем выражать сетование. Из этого вытекает, что низшие животные отличаются от нас только в *степени*, а не в *роде*, что в достаточной мере соответствует явлениям. Но отсюда не следует с необходимостью вера, что эти животные переживут свою смерть, как мы сами. Это [наше] преимущество имеет источник в *положительном установлении* и зависит от обещания бога, сообщенного специальным откровением человеку.

ОЧЕРК II

ОБЩИЙ ВЗГЛЯД НА УЧЕНИЕ ОБ АССОЦИИ ИДЕЙ

Прежде чем приступить к чтению самого трактата Гартли, целью которого является выведение всех явлений мышления из единственного принципа *ассоциа-*

ции, было бы бесполезно составить себе общий взгляд на эту систему. В этом случае все главные линии могут быть сближены и целое можно будет обозреть сразу. Поэтому я попытаюсь сделать это насколько возможно сжато.

Механическая ассоциация идей, очень часто вставшая перед духом в то же самое время, впервые, по моему мнению, была отмечена Локком⁴. Но он обращался к ней только для объяснения тех симпатий и антипатий, которые он называет *неестественными* в противоположность тем, которые, по его словам, родились вместе с нами. Локк относит эти явления к «рядам движений жизненных духов»*, «которые, будучи раз приведены в движение, продолжают идти теми же самыми путями, привычными и от частого протаптывания превратившимися в ровную дорогу, движение по которой становится легким и, так сказать, естественным. Насколько мы можем постигнуть мышление, идеи производятся в нашем духе именно таким образом, а если они не производятся так, то это может объяснить нам по меньшей мере следование идей друг за другом в правильном ряду, когда они уже выведены на подобную стезю, почти так же как это может объяснить и подобные движения в теле». Эта цитата достаточно показывает, как несовершенны были представления Локка о природе, причине и действиях этого принципа.

После этого г-н Гэй, священник из западной Англии, пытался показать возможность выведения всех наших чувств и привязанностей из ассоциации. Он сделал это в своей диссертации, предпосланной переводу сочинения Киппа «Происхождение зла», сделанному епископом Лоу. Но Гэй предполагал, что любовь к счастью является изначальным, вложенным в нас принципом и что страсти и привязанности могут быть выведены отсюда только на почве предположения, что чувствующие и разумные создания зависят друг от друга именно в целях их же счастья**. «Наше одоб-

* «An Essay», vol. I, p. 367⁵.

** «Origin of Evil», p. 50⁶.

рение нравственности и всякие наши привязанности, — говорит Гэй*, — разрешаются в рассудке, указывающем нам, что наше частное счастье и эти привязанности связаны только с такими вещами, которые могут служить средствами для достижения данной цели, и если эта цель где-либо не замечается, то все упомянутые тенденции можно объяснить ассоциацией идей и с достаточным основанием назвать привычками. Если это будет ясно понято, то необходимость в допущении, что нравственное чувство или общественные склонности насаждены в нас (поскольку такое предположение возникает из недостаточности всех других объяснений человеческих поступков), сразу исчезает».

Однако его замечания по этому вопросу представляют собой только догадки, и он так слабо вникал в учение об ассоциации, что не замечал, что и учение о *необходимости* вытекает отсюда.

Познакомившись с мнением Гэя, д-р Гартли углубился в размышления об этом предмете. Наконец, после углубленного сосредоточения внимания на нем в течение нескольких лет он стал считать очень вероятным, что не только все наши *интеллектуальные удовольствия и страдания*, но и все явления *памяти, воображения, хотения, рассуждения* и все другие душевные склонности и операции являются только различными видами (modes) или случаями ассоциации идей. Таким образом, для того, чтобы сделать человека тем, что он есть, не требуется ничего, кроме ощущающего начала — с этим его единственным свойством (которое, однако, допускает большое разнообразие) — и влияния тех обстоятельств, среди которых действительно находится человек.

Удивительная простота этой гипотезы, конечно, должна была привлечь к ней внимание всех философов, поскольку независимо от других соображений она носит печать *простоты в причинах и разнообразия в действиях*, что мы находим и в каждой другой части природы.

* «Origin of Evil», p. 32.

«В человеческих делах, когда труд происходит с большим напряжением, тысячи движений едва-едва достигают одной цели. В действиях бога одного-единственного движения достаточно для достижения цели, причем такое движение может быть очень полезно и в других отношениях» *.

Только для новичка в философских исследованиях кажется невозможным свести все разнообразие мышления к простому и единообразному процессу. Но тому же самому лицу покажется также а priori невозможным, чтобы все разнообразие языка, какое мы встречаем у различных народов мира, могло быть выражено при помощи краткого алфавита. Равным образом те явления природы, которые обуславливаются тяготением, электричеством и т. п., не менее разнообразны и сложны. И чем больше мы познаем природу, тем больше частные факты и частные законы мы можем сводить к простым и общим законам. Таким образом, хотя в настоящее время многое кажется нам невозможным, в конце концов должен быть найден один великий всеобъемлющий закон, управляющий как материальным, так и интеллектуальным миром.

Чтобы показать возможность теории духа д-ра Гартли и в то же время дать о ней такое представление, которое могло бы быть полезно для намеревающихся приступить к ее изучению, я хотел бы заметить, что все явления духа могут быть сведены к способностям *памяти, суждения, к страстям и воле*, куда можно прибавить еще способность *движения мышц*.

Если предположить, что человеческий дух приобрел запас идей при помощи внешних чувств и что эти идеи разнообразно ассоциировались вместе, так что, когда будет налицо одна из них, она повлечет за собой и некоторые другие, ближайшим образом связанные с ней и находящиеся в каком-либо отношении к ней, то, по-видимому, больше ничего и не требуется для объяснения явлений *памяти*. Мы не обладаем способностью по желанию вызвать какую-либо идею, но можем вспоминать о ней постольку, поскольку есть

* *Pope, Essay on Man*?

связь (при помощи прежних ассоциаций) с теми идеями, которые в настоящее время находятся в духе. Так, один вид какого-либо отдельного человека или мысль о нем обычно внушает нам идею его *имени*, потому что они очень часто ассоциировались вместе. Если нам не приходит на память какое-либо имя, мы испытываем некоторое затруднение и совсем не можем вспомнить его, пока нам не поможет некоторое ассоциированное с ним обстоятельство. Произнося [большое] количество слов в предложении или строк в поэме, когда конец каждого предшествующего слова связан с началом следующего, мы можем легко повторить их в том же самом порядке. Но мы не можем повторить их от конца к началу, пока они не будут часто произноситься в этом противоположном порядке. Однако мы можем и этот способ воспроизведения сделать более легким для нас, как можно убедиться, например, из попытки произносить числа от 1 до 20 в обратном порядке.

Вероятно, и в самых диких полетах *фантазии* не встречается ни одной идеи, которая не была бы связана с каким-либо впечатлением или идеей, ранее существовавшими в духе. И то, что мы называем *новыми мыслями*, представляет собой только новые комбинации старых простых идей или разложения сложных.

Суждение есть не что иное, как восприятие всеобщего согласия, или совершенного совпадения, двух идей, или же отсутствия этого согласия и совпадения, как [в следующих примерах] *молоко — бело, дважды два — четыре*, или перенесение идеи истины путем ассоциации от одного предложения к другому, которое сходно с ним.

Когда мы говорим, что *Александр победил Дария*⁸, мы этим хотим сказать, что лицо, которое в отличие от других мы называем Александром, тождественно с человеком, победившим Дария. Когда мы говорим, что *бог добр*, то этим хотим сказать, что существо, которое мы называем *богом*, как видно из его творений и действий, обладает теми свойствами, которые мы

называем у людей добром или *благожелательностью*. И когда мы достигаем познания *общих истин*, то идея или чувство, сопровождающее восприятие истины, переносится по ассоциации на все частные идеи, которые охватываются этой идеей или чувством, а также на другие предложения, аналогичные с ними. Опыт показывает нам, что, когда мы строим такие заключения, мы не обманываемся.

Когда мы говорим, что какая-нибудь идея или какое-нибудь обстоятельство возбуждает особую *страсть*, то это объясняется тем, что известные чувства и эмоции раньше были связаны с этой особой идеей или обстоятельством и они их вызывают снова в силу ассоциации. Так, в отношении чувства (*passion*) *страха* опыт показывает, что ребенку оно неизвестно, пока он не испытает какого-либо ущерба. После этого идея страдания, оставшаяся в духе как воспоминание о полученном ущербе, ассоциируется с идеей обстоятельств, при которых он получил этот ущерб, и постепенно — с [идеей] только того обстоятельства, которое является *существенным* в этом случае и на которое ребенок смотрит именно как на подлинную *причину* испытанного ущерба. Если разнообразные эмоции страдания и неприятные чувства ассоциируются с идеей того же самого обстоятельства, то они все будут вызваны ею в форме одной общей *сложной эмоции*, составные части которой нелегко различить. Благодаря этим взаимным ассоциациям они наконец срастутся совершенно и уже никогда не будут восприниматься отдельно.

Ребенок не боится огня, пока он не обожжется им, так же как он не боится и собаки, пока последняя не укусит его. До этого опыта ребенок даже не имеет основания думать, что собака может укусить его, и даже не имеет представления о том, что такое укус собаки. Подобным образом и страсть *любви* порождается ассоциацией приятных обстоятельств с идеей объекта, возбуждающего ее. И все другие наши страсти есть только модификация этих общих [страстей] — *страха* или *любви*, видоизменяющихся в зависимости от положения предмета страха или любви в отношении нас, от

того, будет ли этот предмет близок или далек от нас, ожидаем ли мы его или нет и т. п.

В соответствии с данной гипотезой все наши страсти прежде всего связаны с нашими интересами в отношении к нашим удовольствиям и страданиям, что в достаточной мере согласуется с наблюдением. Эти сложные эмоции становятся бескорыстными (*disinterested*) в том случае, когда по ассоциации переносятся на других лиц или на другие вещи. Так, ребенок любит свою няню или родителей в связи с представлением о разных удовольствиях, которые он получал или от них, или в их обществе. Но после того как он в течение долгого времени получал от них или в обществе их только то, что делало его счастливым, причем и сами они в то время были веселы и счастливы, ребенок начинает желать и для них счастья, и с течением времени это делается для него такой же целью, как и его собственное счастье.

Естественное *прогрессирование* страсти можно отчетливее всего наблюдать на *любви к деньгам*, которая приобретается в жизни так поздно, что можно легко проследить каждый шаг в ее развитии. Никто не рождается с привязанностью к деньгам, как таковым. Правда, ребенку нравятся монеты, как и другие подобные вещи, форма и блеск которых поражают его взор. Но все это очень отличается от той эмоции, которую испытывает человек, получивший гинею или шиллинг, после того как он узнал употребление денег и ощущал их недостаток. Эта эмоция является очень сложной, и составляющие ее элементы трудно различить; но каждый из этих элементов связан с идеей денег и с их полезностью. Получив первые удовольствия от монеты как *игрушки*, ребенок получает дополнительное удовольствие от обладания ею, связывая идею о ней с идеей о разных удовольствиях и преимуществах, которые она может дать ему. И с течением времени эта сложная идея об удовольствии, которая первоначально возникла из разнообразных удовольствий, полученных при помощи денег, так глубоко связывается с идеей денег, что делается объектом специаль-

ной страсти. Таким образом, начинают стремиться к приобретению денег, не думая беспрестанно о какой-либо пользе, которую возможно извлечь из них для себя.

Хотение является модификацией страстного желания, исключаящего какую-либо беспорядочную эмоцию, которую может возбудить идея любимого предмета, которым человек не владеет. За ним обыкновенно следуют такие действия, с которыми было ассоциировано данное состояние духа. Это происходит потому, что на основании опыта эти действия уже были известны как средство к тому, чтобы овладеть любимым предметом.

Ребенок вначале протягивает свою ручку и делает хватательное движение без специального намерения, просто потому, что у него раздражается его ладонь, или благодаря какому-нибудь общему стимулу, который приводит в движение всю его мышечную систему. Но, схватывая своими ручками и сжимая игрушки и т. п., он постепенно научается протягивать свою ручку, чтобы что-нибудь схватить. Наконец такое действие становится привычным для него и внутренне ассоциируется с видом любимого предмета, так что в тот момент, когда только воспринят этот предмет, непосредственно и механически совершается движение притягивания и схватывания. Всякий, кто привык наблюдать действия детей, должен был часто видеть все стадии этого процесса. Подобным образом мы учимся достигать удовлетворения всех наших желаний.

Нет ничего более имеющего видимость *инстинкта*, чем движения отдельных мышц при известных обстоятельствах. И однако, я решаюсь утверждать, что едва ли среди них есть хотя бы одно движение, как это доказал д-р Гартли, которое первоначально не было бы *автоматическим*. Мышцы сначала побуждаются к сокращению произвольно, и уже позже устанавливается ассоциация с идеей известного обстоятельства, так что одно непосредственно и механически следует за другим.

Что может быть более мгновенного и более имеющего видимость инстинкта, чем старание всякого жи-

вотного пайти *равновесие* для своего тела, когда ему угрожает падение? И однако, я уверен на основании своих собственных наблюдений, что дети его не имеют, но приобретают постепенно и медленно. То же самое можно сказать о *сосании* и *движении глазных век*, когда что-либо приближается к глазу. Эта ассоциация с течением времени делается настолько прочной, что едва ли можно противостоять ей самой упорной настойчивостью даже в то время, когда мы становимся уже взрослыми. Между тем мы можем поднести что-либо близко и даже внезапно к глазу маленького ребенка в состоянии полного бодрствования, и никакого движения век у него не произойдет.

Кто может удержаться от восхищения перед замечательной простотой природы и мудростью ее великого творца при мысли о том, как предусмотрено *развитие всех наших страстей и склонностей*, поскольку они нужны — и именно в той степени, в какой они нужны, — для нашей жизни? Все это происходит в силу общего предрасположения духа приспосабливаться к обстоятельствам и модифицироваться ими без, по-видимому, тягостного и грубого содействия различных изначальных, независимых инстинктов, приспособленных для тысячи различных случаев и либо посаженных в нас в различные времена, либо предназначенных быть в усиленном состоянии до тех пор, пока не обнаружится нужда в них. Конечно, в этом общем обозрении характеризуемой системы нет ничего такого, что могло бы рекомендовать ее философу, привыкшему к созерцанию совершенно иного рода системы в других областях природы, имеющих того же самого создателя.

ОЧЕРК III

О СЛОЖНЫХ И АБСТРАКТНЫХ ИДЕЯХ

Кроме простых *идей ощущения*, как г-н Локк называет впечатления, которые получает дух от внешних предметов, действующих на чувства, вроде *цвета, звука, вкуса* и т. д., есть другие, которые он называет

идеями рефлексии, как например, обозначаемые словами *дух, мысль, суждение, способность, длительность, пространство* и т. д. По мнению Локка, эти идеи приобретаются нами путем размышления (*reflecting*) об операциях нашего собственного духа; и, хотя идеи ощущений могут дать повод для них, они не *составляют* их в собственном смысле. С другой стороны, д-р Гартли предполагает, что наши внешние чувства дают материал для всех идей, которыми мы обладаем, и что те идеи, которые г-н Локк называет идеями рефлексии, являются только идеями столь сложной природы и заимствованными из столь многих идей ощущений, что нелегко проследить их происхождение⁹. И действительно, при первом взгляде на них не очень легко понять, как они могут составляться из идей ощущений.

Чтобы немного уменьшить эту трудность, посмотрим, как чрезвычайно различны перед *умственным взором*, если так можно выразиться, наши идеи воспринимаемых чувствами вещей от того, что может предполагаться как их действие на нас. Таково, например, большое различие идеи *звука* от дрожательного движения частиц воздуха, и еще больше различие идей различных *цветов* от импульса лучей света различных степеней преломления. Еще ближе к данному случаю то значительное различие, которое мы наблюдаем между *смесью* нескольких цветов, от того, что мы могли бы ожидать в этом случае а priori. Какое сходство между *белым* и между смесью семи первичных цветов, из которых он состоит и которые все отличаются и от него, и один от другого? Какая сила интеллекта могла бы разложить это впечатление на его составные части только при помощи одной *идеи*, без тех *экспериментов*, которые привели сэра Исаака Ньютона к этому капитальному открытию? Более того, человек, не знакомый с оптикой, едва ли может поверить, что и *черный* является таким же положительным цветом, как *красный или белый*. Подобным образом из комбинации идей, и в особенности очень несходных идей, в результате могут получиться

идеи, которые, по-видимому, будут так отличаться от действительно составляющих их частей, что они так же не могут быть анализируемы при помощи *умственной рефлексии*, как и идея *белого* [цвета].

Строение нашего духа настолько утонченно и сложно, что целая группа идей должна так полно срастись в одну идею, чтобы могла казаться простой идеей. И отдельные слова могут быть так связаны с этими группами, что они могут возбуждать эти идеи с такой определенностью и раздельностью, как будто бы они изначально простые ощущения.

Как сложны, например, идеи, выражаемые терминами, обозначающими различные виды *работы*, *обязанности* и *профессии* людей, как *король*, *купец*, *актер*, *адвокат*, *проповедник* и т. п., или терминами, обозначающими различные *игры* вроде *крикет*, *вист*, *пикет* и т. д. Идеи, связываемые с этими словами, должны быть некоторыми сокращенными *определениями* их. И если они приобретаются без помощи определений, а только на почве ряда *наблюдений*, то идеи могут быть еще более сложными.

Приведите ребенка в театр, где он увидит общество лиц, появляющихся время от времени в большом разнообразии характеров, и пусть он узнает, что они называются *актерами*. Это слово пробудит в нем как бы сокращенное представление (an epitome) о всем том, что он наблюдал в их действиях. Притом эта сложная идея вызовет черты и наиболее выразительные жесты главных деятелей на сцене. И постепенно, когда все эти особенности перемешаются и совершенно ассоциируются друг с другом, все, что принадлежало отдельным лицам, будет опущено и с этим термином, когда он объяснен с надлежащей точностью, останется связанным только то, что наблюдалось у них всех.

Этот процесс называется *абстракцией*. И при помощи него главным образом мы приобретаем те идеи, которые [ранее] относились к *рефлексии*; ибо их выведение из идей, связанных с ощущениями, на первый взгляд кажется слишком далеким и темным.

Тем же самым способом, при помощи которого мы получаем идеи, связываемые со словами *актер, купец, король* и т. д., которые с первого раза предстают чрезвычайно сложными, мы приобретаем идею, связываемую со словом *мысль* или *мышление*. Эта идея в действительности является сокращением или сращением разнообразных внешних знаков или отметок, а также внутренних чувств, благодаря которым (помимо общей внешней формы) человек отличается от грубого животного.

Если только мы обратим внимание на тот краткий и простой процесс, при помощи которого мы получаем идею *белого* или *белизны*, а именно что мы опускаем все частности в предметах, окрашенных в этот цвет, и ограничиваемся применением названия к тому, что является общим для всех них, то мы не должны будем больше испытывать затруднения при уяснении способа, каким мы приходим к таким идеям, которые обозначаются словами *субстанция, пространство, длительность, тождество, реальность, возможность, необходимость, случайность* и т. п. Все они также выражают только те *обстоятельства*, которые общи множеству разнообразных частных вещей, бывших первоначально объектами наших чувств, а все особенности каждой из них оставляют без внимания.

Равным образом идея *силы* (*power*) кажется с первого взгляда очень простой, но в действительности она крайне сложная. Ребенок толкает какое-нибудь препятствие, оно уступает ему; он желает идти или бежать и находит, что он может сделать это всякий раз, когда ему хочется. Подобным образом он производит много других телесных и духовных действий, убеждаясь, что только от *него самого зависит*, совершать ли ему их или нет. И наконец, он обозначает это общее чувство, которое является результатом тысячи различных впечатлений, именем *сила*. Он видит, как другие лица делают то же самое, и поэтому он говорит, что они обладают той же самой способностью, как и он сам, и поскольку другие лица делают и другие вещи, то это обстоятельство дает ему идею *различных сил* или *способностей* (*faculties*). Даже неодуше-

ленные предметы производят определенные неизменные действия, когда эти предметы употребляются специальным образом. Так, веревка поддерживает тяжесть, магнит притягивает железо, заряженная электрическая банка ударяет [током] и т. п. Из этих и других подобных наблюдений мы получаем идею *силы*, рассматриваемой универсально и абстрактно. Таким образом, идея силы приобретает в действительности при помощи того же самого умственного процесса, при помощи которого мы приобретаем идею всякого другого свойства, принадлежащего многим телам. Именно, мы исключаем все, что является специфическим свойством отдельных тел, присваивая определенный термин тому особенному обстоятельству, или явлению, которое обще для всех них.

Один превосходный и поистине ценный автор подчеркнул, что идея *плотности*, или *непроницаемости*, не может быть выведена из *чувства*, а должна иметь свое начало в *рассудке*, ибо «мы не обладаем действительным опытом реальной непроницаемости, поскольку все наблюдения и эксперименты над телами, сделанные до сих пор, могут быть объяснены без этого предположения» *¹⁰.

Но нужно заметить, что мнение о непроницаемости материи и идеи, связанные с этим, появились раньше, чем можно было бы вскрыть в этом какую-либо ошибку. То, что понимает под *непроницаемостью* ребенок или, скорее, мальчик, могло возникнуть, как это можно легко предположить, от впечатления на его дух в связи с падавливанием на какое-либо не отступающее перед ним тело. Сюда же присоединялось частое наблюдение такого явления, что тела ударяются друг о друга и переменяют свои места, не срастаясь в одно тело (исключая те случаи, когда некоторые тела при соединении образуют более крупное тело) и не проникая в предполагаемые скважины других тел. И мы видим, в связи с данными отца Босковича¹¹ и г-на Мичела¹², что сама идея о непроницаемости материи в собственном смысле может быть оспариваема.

* Price, Review of the principal questions in morals, p. 23.

Я не вижу больше трудностей в идее о *силе инерции* материи или о ее *сопротивлении* и *бездейственности*. Ибо хотя «мы никогда не видели какой-либо части материи, лишенной тяжести или других активных сил» *, но при рассмотрении материи легко, как и при каком-либо другом процессе абстрагирования, устранить идею об этих силах. Затем, если судить на основании всеобщего опыта, нам невозможно иметь идеи о *перемене* — в связи с покоем или движением — без какого-либо внешнего воздействия на материю. Явления, наблюдаемые на бильiardном столе, могут произвести впечатление на наш дух только в указанном направлении. Мы видим там, как шары, ранее находившиеся в состоянии покоя, начинают двигаться или изменять свое положение благодаря тому, что другие шары ударяются о них. Но мы никогда не наблюдали такого случая, чтобы шар начинал двигаться сам собой. Так как стол стоит ровно, то идея *тяжести* или тенденция двигаться вниз при этом легко исключается.

Чтобы объяснить идею *времени*, кажется мне, достаточно остановиться на немногих хорошо известных фактах. А именно впечатления, произведенные внешними предметами, остаются некоторое время в духе, причем это время различно в зависимости от силы и других обстоятельств, относящихся к впечатлению. Следы этих впечатлений, т. е. *идеи*, могут вызываться после вмешательства других рядов идей и через очень различные промежутки времени. Если я смотрю на какой-либо дом и потом закрываю глаза, то впечатление, произведенное на мой дух, не сразу исчезает. Я могу созерцать идею дома так долго, как мне угодно. Равным образом благодаря разнообразным ассоциированным обстоятельствам идея дома может быть вызвана в памяти спустя несколько лет.

Не эти ли факты и тысячи того же рода неизбежно порождают идеи *длительности* и *последовательности*, которые являются элементами нашей идеи *времени*? Если бы все наши ощущения и идеи совершенно из-

* Price, Review of the principal questions in morals, p. 26.

глаживались из памяти, в тот момент, когда исчезал внешний предмет, то в таком случае не могло бы возникнуть идей длительности и последовательности, ибо не было бы благоприятной возможности *сравнить* наши идеи. Но при противоположном допущении (а оно, как хорошо известно, и соответствует истине) идеи *последовательности, длительности и времени* неизбежно должны быть порождены, т. е. должны возникнуть состояния духа, которые можно обозначить этими (или какими-либо синонимическими) именами. Идеи последовательности, длительности и времени суть *идеи рефлексии* не более, чем другие идеи, поскольку эти термины выражают действительное разнообразие наших *духовных чувств*, вызываемых впечатлениями от внешних предметов.

Я очень тщательно рассмотрел все другие идеи, упоминаемые д-ром Прайсом, но, признаюсь, не вижу никакого основания прибегать при их объяснении к чему-либо другому, кроме простого ощущения и ограничения применения терминов какой-либо частью идей, связанной с ощущением или относящимся к нему обстоятельством.

Прайс говорит *, что «наши абстрактные идеи, по-видимому, относятся, собственно, к нашему рассудку. Они, несомненно, существенны для всех его операций, причем в каждом акте суждения нужно предположить наличие некоторой абстрактной или общей идеи. Если бы эти идеи создавались духом, тем способом, как это обычно представляют, то, по-видимому, необходимо было бы представить себе, что он имеет их в то самое время, когда предполагается, что он занят созданием их. Так, из частной идеи *треугольника*, говорят, мы можем образовать общую. Но настоящее размышление не предполагает ли при наличии треугольника большего или меньшего размера, что общая идея уже существует в духе? Как он мог бы иначе знать, как следует приступить к работе или о чем именно размышлять?».

Справедливо, что человек, идеи которого формировались в течение долгого времени, не может назвать

* Price, Review of the principal questions in morals, p. 37.

какой-либо частный треугольник *равносторонним* или *равнобедренным*, не отличая его тем самым от других треугольников, и что, таким образом, он открывает, что обладает абстрактной идеей треугольника. Но этого не было тогда, когда формировалась данная идея. Первоначально в духе ребенка запечатлевается идея некоторого частного треугольника, и в это время слово *треугольник* — если только ребенок научился данному названию — может вызвать образ фигуры той формы и того размера, которые ребенок действительно наблюдал, и ничего больше. После он видит другие фигуры, ограничиваемые *тремя прямыми линиями*, научившись называть их также *треугольниками*, он потом, а не раньше абстрагирует от своей прежней идеи треугольника все, что является специфическим для первого, виденного им треугольника, и затем прилагает это название к тем свойствам (*circumstances*), которые являются общими для всех них. Потом, а не прежде он, говоря о различных видах треугольников, обнаруживает, что у него есть идея о том, чем является *треугольник вообще*, т. е. что у него есть строгое *определение* треугольника, ибо до сего времени все идеи треугольников, которые он видел, в действительности были идеями частных треугольников, изменчивыми и неопределенными.

Мы должны теперь перейти к рассмотрению некоторых сложных идей, которые имеют видимость простых идей.

Каждый, думается, чувствует как бы некоторую вспышку удовольствия в момент, когда свет освещает темную комнату. Равным образом каждый испытывает неприятные ощущения, располагающие к меланхолии и порой граничащие со страхом, при внезапном переходе от света в совершенно темное место. Эти чувства мгновенны и постоянны и, по-видимому, *просты*, однако они, бесспорно, суть порождение ассоциации. Они возникли благодаря тысячам ощущений и идей, которые невозможно разделить или проанализировать, и чрезвычайно видоизменяются у различных лиц, в особенности в соответствии с обстоятельствами их более ранней жизни.

Идеи, связанные со словами *нравственно справедливое* (moral right) или *несправедливое* (wrong), также далеки от того, чтобы быть на самом деле простыми, хотя ассоциация их частей стала столь глубокой и совершенной благодаря продолжительному времени, что при первом взгляде они обнаруживают этот вид [простоты]. Равным образом движение головы или какого-либо отдельного члена может казаться чем-то очень простым, а между тем в этом случае затрагивается большое число мыслей.

Первые зачатки идей *справедливости*, *несправедливости* и *обязанности*, по-видимому, приобретаются ребенком, когда он чувствует себя сдерживаемым и контролируемым стоящей над ним властью. Вначале он чувствует только простую *силу* и, следовательно, не имеет идеи о каком-либо ограничении, кроме ограничения простой *необходимости*. Он убеждается, что не может осуществить своего желания, и поэтому подчиняется. Затем он оказывается среди разнообразных обстоятельств, где начинает отличать авторитет *отца* или *учителя* от авторитета других лиц. Идеи *почтительности*, *любви*, *уважения* и *зависимости* сопровождают их приказания, и он постепенно на опыте узнает особые *преимущества* сыновнего повиновения. Он видит также, что все его товарищи, которые являются объектами внимания и уважения со стороны других, повинуются своим родителям, между тем как товарищей с упрямым характером никто не любит.

Эти и другие обстоятельства начинают изменять и *модифицировать* идею простой *необходимости*, пока ребенок постепенно не станет понимать, что приказания родителей являются чем-то таким, чему он *не должен* сопротивляться и чего нельзя оспаривать, если бы даже он имел возможность сделать это. И все указанные идеи, срастаясь, образуют идеи *нравственной справедливости* и *нравственной обязанности*, которые легко переносятся от приказаний родителя на приказания власти, повеления бога и совести. Я решаюсь сказать, что всякий, кто присматривался к идеям детей, мог заметить, что идеи о нравственной

справедливости и нравственной обязанности создавались постепенно и медленно в связи с длинным рядом обстоятельств и что прошло значительное время, пока они сделались вообще отчетливыми и совершенными.

Мнение о постепенном образовании идей о нравственной справедливости и несправедливости из многих разнообразных элементов легко объясняет удивительные различия в представлениях людей относительно объектов нравственной обязанности. И я не вижу, чтобы какая-либо другая гипотеза могла объяснить эти факты. Если бы идея *нравственной обязанности* была *простой идеей*, возникающей благодаря созерцанию определенных действий или определенных чувств, то я не понимаю, почему она не является столь же *неизменной*, как восприятия цветов или звуков. Но тогда как форма и окраска какого-либо цветка являются одинаковыми для всякого человеческого глаза, один человек может выполнять в качестве нравственного долга то, на что другой человек смотрит с отвращением и о чем он думает с угрызением совести. То, что меняется в связи с воспитанием и обучением как нравственные чувства, порождается, по-видимому, при помощи ряда различных впечатлений — тем приблизительно способом, который я пытался описать.

Самыми возмутительными преступлениями, которые только могут совершать люди, являются преступления *несправедливости* и *убийства*, и, однако, едва ли возможно указать какие-либо обстоятельства, при которых иные люди без всякого угрызения совести не захватили бы чужую собственность или не отняли бы жизнь. Таким образом, определение этих преступлений должно носить различный характер почти в каждой стране. Идея или чувство, которые зависят от произвольного определения, не могут, собственно говоря, быть естественными, а должны быть искусственными.

Меньше всего многообразия можно встретить в определении такого преступления, как *ложь*. И однако, я решаюсь сказать, что ребенок при малейшем искушении будет говорить неправду так же легко, как и правду, т. е. если он будет подозревать, что такое по-

ведение выгодно для него. И страх сказать ложь, наблюдающийся у него позже, приобретает главным образом благодаря угрозам, наказаниям и устрашениям, которые ребенок получил от лиц, обнаруживших его ложь. Когда, наконец, множество неприятных впечатлений связываются с высказыванием неправды, он приходит в содрогание даже при мысли об этом. А там, где не было проявлено настоящей заботливости, приобретаются такая легкость лгать и такое безразличие к правде, что этому едва ли поверят лица, воспитанные совершенно иначе.

Я сам был воспитан так строго и надлежащим образом, что, когда слышу самую незначительную клятву или непочтительное произнесение имени бога, у меня является особое чувство, не только духовное, но близкое к своеобразному содроганию, и я не сомневаюсь, что тысячи людей чувствуют то же самое. Между тем другие лица, притом люди строгой добродетели и достойные уважения в других отношениях, как я уверен в этом на основании собственных наблюдений, не испытывают ни малейшего чувства нравственной непристойности при самом большом, какое только возможно, осквернении языка. А при другом воспитании я мог бы оказаться столь же богохульным, как и они, и без угрызений совести. С другой стороны (при условии такой же чувствительности к впечатлениям вообще независимо от их содержания), эти лица, если бы они получили такое же воспитание, какое получил я, могли бы приобрести чрезвычайную чуткость в этом отношении. Ни один принцип, считающийся *врожденным*, или природным, не может действовать более уверенно или более механически, чем принцип, относительно которого мне известно, что он является приобретенным. Но если бы я не размышлял и не наблюдал, а судил только на основании моих собственных чувств в настоящее время, я мог бы заключить — без малейшего опасения, что я обманываюсь, — что *страх клятвы* существует у людей от природы и что он является чем-то неизменяющимся.

Но являются ли чувства, сопровождающие идеи добродетели или порока, инстинктивными, или же они

приобретены, способ их *действия* один и тот же. Таким образом, интересы добродетели могут быть обеспечены как по этой схеме, так и по другой. В течение нашей жизни достаточно поводов для создания нравственных принципов, чувств (sentiments) и переживаний (feelings) в той степени, в какой они нужны для жизни, и с теми отличиями в форме и в других обстоятельствах, наблюдаемыми нами в различные эпохи и в различных странах и, по-видимому, требуемыми различными обстоятельствами, в которых находятся люди в разные века и в разных странах.

Д. ПРИСТЛИ

**ИССЛЕДОВАНИЯ
О МАТЕРИИ И ДУХЕ**

ПРЕДИСЛОВИЕ

Может показаться несколько странным, хотя это истинная правда, что совсем немного лет тому назад я был так далек от мысли писать о предмете настоящего сочинения, что даже не стал бы защищать мнений, развиваемых в этом произведении. Подобно большинству христиан нынешнего века я всегда считал доказанным, что человек имеет душу, отличную от тела, хотя вместе с некоторыми современными теологами полагал, что душа не может проявлять ни одной своей способности независимо от тела. И я верил, что душа есть субстанция, настолько отличная от материи, что у них нет ни одного общего свойства. Следы таких воззрений можно найти в моих «Установлениях религии естественной и религии откровения»¹ и, вероятно, в некоторых других моих сочинениях.

Вместе с тем я очень хорошо помню, что у меня были некоторые сомнения по вопросу о внутренней связи столь разнородных в обычных представлениях субстанций, как душа и тело. И даже когда я впервые приступил к метафизическим исследованиям, я уже предполагал, что или *материальная*, или *нематериальная* часть мировой системы является излишней. Но, не уделяя особенного внимания вопросу, на который я не мог пролить света, я вновь остановился на общепринятой гипотезе *о двух всецело различных и независимых началах в человеке*, связанных некоторым

пензвестным и непоптым образом. И я успокоился на том, пасколько это было для меня возможно.

Новая теория материи отца Босковича и г-на Мичела², о которой я говорил в моей «Истории открытий, касающихся зрения»³, имела целью, как это будет показано ниже, пролить яркий свет на основные принципы человеческой природы. Но должно было пройти значительное время, прежде чем я мог заставить себя принять столь новое, хоть и строго философское, учение. И кроме того, в то время у меня не было никаких других соображений метафизического характера.

Возвращаясь к некоторым моим метафизическим спекуляциям, которым я (подобно большинству лиц с ученым складом) чрезмерно предавался в ранний период моей литературной жизни (когда я публиковал мое «Исследование принципов здравого смысла»⁴, которые защищаются доктором Битти и другими, и когда я переиздал «Теорию человеческого духа» д-ра Гартли)⁵, я впервые натолкнулся на серьезные сомнения в истинности общераспространенной гипотезы. Выступая в своих сочинениях всегда с полной откровенностью, и в данном случае открыто выразил это сомнение так, как оно выступало в моем уме, и думаю, что едва ли можно было бы говорить о чем-либо с большим колебанием и неуверенностью. Место, которое я имею в виду, читается следующим образом: «Я скорее склонен думать — хотя этот предмет в настоящее время превосходит наше понимание, — что человек не состоит из *двух начал*, столь существенно различных между собой, какими являются *материя* и *дух*, которые всегда изображаются не имеющими ни одного общего свойства, при помощи которого они могли бы действовать друг на друга. Одно из них занимает пространство, а другое не только не занимает и малейшей части пространства, какую только можно вообразить, но и не может иметь никакого отношения к нему. Поэтому, собственно говоря, мой дух находится в моем теле не больше, чем на луне. Я скорее думаю, что весь человек — *единообразного состава* и что свойство *восприятия*, как и другие способности, называемые *духовными*, является результатом (необходимым или нет)

такой органической структуры, как структура мозга. Следовательно, весь человек умирает со смертью и мы не имеем никакой надежды на жизнь за гробом, помимо той, которая вытекает из откровения»⁶.

Я не предполагал, что эти слова могут вызвать шум, который, как я убедился, в действительности имел место. Мои сомнения были сразу превращены в *полное убеждение*, и против меня, как *неверующего и сторонника атеизма*, был поднят всеобщий и шумный крик. И этот крик раздавался даже из таких кругов, где можно было бы ожидать большей честности и большей пронзительности. С каким *намерением* все это делалось — лучше всего известно виновникам подобной диффамации. Теперь я сообщу о *последствиях* [всего этого], за которые они в известной мере ответственны.

Та недоброжелательность, которую я столь неожиданно навлек на себя, содействовала тому, что я уделил особенное внимание указанному предмету. В результате я проникся полным убеждением в том, что выраженное мной сомнение действительно обосновано. Продолжая размышлять об этом предмете, я пришел к убеждению, что если мы будем руководствоваться в наших исследованиях общепризнанными *правилами философствования*, то мы не должны допустить в человеке что-либо, кроме *тела*, которое есть объект наших чувств. И мои собственные наблюдения, и собранные мной мнения по этому предмету достигли в настоящее время такого объема, который позволяет мне предложить свое сочинение публике.

Эти наблюдения я излагаю теперь перед читателем (каково бы ни было его отношение ко мне или к моему предмету) с такой же откровенностью и непосредственностью, как я поступал и при первом выражении моего сомнения. И если судить на основании происшедшего, то я могу себе представить, что если *простое сомнение* вызвало такой шум и такие крики, то открытое признание *полной убежденности* относительно этого предмета должно вызвать еще больший шум. И однако же, возможно, что такое опасение не оправдается. И поскольку в первом случае обида была нанесена

тогда, когда я менее всего этого ожидал, то теперь крик толпы может исчерпать себя и постепенно заглухнуть, хотя данный повод, по моему представлению, мог бы воспламенить толпу в еще большей степени.

Люди разумные и религиозные могут внять аргументам в защиту моей гипотезы, основанным на [доводах] *разума* и на *Священном писании*, и удовлетвориться тем, что мое мнение не является само по себе неразумным (irrational) и не лишено поддержки со стороны Священного писания и поэтому, конечно, не *опасно*. А благоприятное отношение *немногих* может заставить умолкнуть крики *многих*.

С другой стороны, прилив ходячих предрассудков может подняться еще выше, и, хотя я большую часть своей жизни посвятил изучению и защите христианства, подозрение в том, что я — неверующий и подкапываюсь под всякую религию, может укрепиться. И подобно г-ну Гоббсу на мне на протяжении целых поколений может тяготеть обвинение в полном атеизме⁷.

Но пусть будет так. Я испытываю *настоящее облегчение*, как только подумаю, что выражаю свои мысли об этом важном предмете с самой откровенной свободой. И я не теряю надежды, что если многие христиане, имеющие добрые намерения, будут некоторое время причислять меня к неверующим, то некоторые неверующие, обладающие философским складом ума, смогут на том же основании заинтересоваться трактующим предметом. Убедившись в том, что подлинная система откровения представляет собой нечто совершенно иное, чем они воображали, и что она бесконечно более *согласна с действительными явлениями природы*, они смогут счесть достойным рассмотреть ее в *ином освещении* и прислушаться к *доказательствам*, которые я и другие приводят в пользу ее. Подобным образом из неверующих (которыми они являются только благодаря непониманию того, в чем состоит подлинное христианство, и благодаря недостаточной оценке доказательств в его пользу, что вообще наблюдается очень часто) они могут сделаться разумными христианами.

Очень немногих новообращенных [христиан] такого рода компенсировали бы, по моему мнению, ту значительную педоброжелательность, которую испытывают те, кто считают себя истинными христианами. Их поговорование не могло бы сильно повредить ни им самим, ни мне. Между тем убеждение в *разумности* и *истинности* христианства немногих действительно мыслящих и понимающих неверующих могло бы скорее, чем что-либо другое, воспрепятствовать распространению неверия среди философствующей части человечества. Действительно, можно поставить себе определенной целью достижение этого в достаточной степени. И о человеке, достигшем известного успеха в этом отношении, нельзя сказать, что он жил, писал или подвергался клевете понапрасну. Я совершенно удовлетворяюсь этим и не ставлю себе целью обращение склонных к философии неверующих к той системе мнений, которая обычно принимается за христианство, и в особенности к той системе, которая *установлена* под этим именем в различных странах Европы. Ведь заключения, противоречащие всем *естественным явлениям*, никогда не будут приняты ими за истинные.

Можно ожидать, что столь свободное и незамаскированное нападение на мнение, которое почти всеми считается самым важным во всякой религии (как естественной, так и покоящейся на откровении), возбудит ревность многих друзей господствующей системы и может вызвать *защиту* ее. Именно этого я ожидаю и *желаю*. И так как я готов к этому, то я вижу в этом повод познакомить моих читателей с правилом, которое я установил в подобных случаях для себя и к которому предлагаю присоединиться и другим.

Я никоим образом не согласен с г-ном Юмом в том, что не следует обращать внимания на какого бы то ни было противника. Ведь в таком случае я мог бы не отвечать человеку, обратившемуся ко мне с вопросом в личной беседе, после того как моя речь была направлена к нему; в печатных же сочинениях мы в действительности обращаемся ко всем людям. *Уместный* и в особенности *приличный* ответ требует, по моему

мнению, почтительного внимания, хотя очень *нелепый* и *неуместный* ответ может вызвать, как и в разговоре, пренебрежительное отношение. Публика, в присутствии которой все это происходит, может сама судить, отказывается ли человек от ответа потому, что он не способен дать хороший ответ, или же потому, что имеет достаточное основание вообще не отвечать. Однако нужно признать, что даже мнение общества и публики может быть настолько неосновательным, что автора можно оправдать, если он не обращает на него внимания и апеллирует к более зрелому приговору последующих поколений.

По моему мнению, из ряда моих работ вполне ясно, что *общее одобрение* никогда не было моей целью. Я думаю, что они скорее были рассчитаны на узкий круг моих друзей, хотя и надеюсь, что они также в достаточной степени содействовали мне в осуществлении важной жизненной цели. Поэтому я не чувствую необходимости обращать внимание на *всякое* нападение на этот трактат, и в особенности на такое нападение, которое является *анонимным*. Но если принципы, изложенные в этом сочинении, будут оспорены лицом, будь он философ или теолог, пользующимся *общим уважением*, я уверяю, что обращу на него более или менее значительное внимание. Я или признаю свои ошибки, в которые, как я смогу убедиться, я впал, или постараюсь убедить это лицо в его ошибках. Даже очень *способный* или весьма *достойный доверия* анонимный противник не будет оставлен без внимания. Ибо, как и в полемике с шотландскими авторами⁸, я действительно желаю, чтобы предмет подвергся свободному и полному обсуждению.

Есть предметы, относительно которых человек после внимательного рассмотрения их может так *настроить свой ум*, что будет считать себя вправе отказаться тратить время на чтение того, что имеет отношение к ним [этим предметам] в разного рода сочинениях. Ибо он имеет достаточное основание предполагать, что такие сочинения не содержат чего-нибудь существенно нового для него. Именно это признают протестанты в отношении папистского учения о *пре-*

существовании⁹, а я то же самое признаю в отношении учения о *троице* и в отношении различных других пунктов кальвинистской теологии¹⁰. В моем распоряжении имеется несколько трактатов по этим вопросам, и в частности *писем*, обращенных ко мне. Эти сочинения пользовались широким одобрением, а я между тем никогда не заглядывал в них и, признаюсь, не намерен этого делать. Но совершенно иначе обстоит дело с предметом настоящего трактата. Я тщательно прочту, но крайней мере через некоторое время, все, что будет адресовано по этому вопросу ко мне или к публике, лишь бы только авторы позаботились, чтобы их публикации были пересланы или прямо направлены ко мне.

Я не отклоняю, как некоторые желали бы этого, и таких ответов, которые могут быть написаны в форме, не совсем согласной с законами *приличия*, как и таких, относительно авторов которых я мог бы подумать, что они слишком *резко* или слишком *насмешливо* относятся ко мне. Я желал бы, чтобы каждый человек писал так, как он действительно *чувствует* в данное время. Только немногие авторы-полемисты, когда спадает полемический жар, не видят, что такое отношение унижает только их самих. Но люди, хорошо знакомые с человеческой природой, сплзойдут к таким *слабостям* и обратят внимание лишь на *существо дела*. В конце концов все решает *вескость аргументов*, между тем как все личное в процессе полемики забывается.

Если б я был склонен искать *сочувствия* (чего я не делаю), то я должен был бы указать на крайнюю непопулярность моей позиции в обсуждении этого вопроса. Я должен также заметить, что человек, выступающий в качестве автора, при наличии полной расположенности к нему со стороны общественного мнения не имеет основания избегать опровергать своего противника *непосредственным путем*. Человек же, чьи представления являются непопулярными, весьма нуждается в применении некоторой хитрости, и такое поведение его вполне оправданно. Но, несмотря на это, я предоставляю свою непопулярную аргументацию ее

природной силе, или способности, без какой-либо искусственной поддержки.

Поскольку я уже и так растянул это предисловие, я еще несколько удлиню его, чтобы ответить на одно возражение, которое может быть выдвинуто против религии — естественной или покоящейся на откровении. Это возражение опирается на очень значительное *различие в мнениях* среди исповедующих религию по затрагиваемым здесь вопросам и на *остроту*, с которой нам приходится рассуждать об этих вопросах. Это происходит совсем не от *природы предмета* (его исключительная важность необходимо и справедливо делает его особенно интересным), а от *природы человека*, причем одни и те же принципы действуют сходным образом в сходных случаях.

Люди вообще не высказывают больших различий или не судят с большим жаром по вопросам *религии* или *метафизики*, чем они это делают в отношении вопросов гражданского *управления*, *филологии* или даже *философии*, которые, как всякий может вообразить а priori, всегда должны представлять собой самую спокойную вещь в мире и никогда не могут вызывать какого-либо ожесточенного спора. Но если мы уделили чему-либо много *внимания*, то сами сможем *заинтересоваться* этим, и если это случится, горячность будет уже неизбежна. Кроме того, человеческой природе свойственно чувствовать себя более или менее заинтересованной в поддержке мнения, которое мы когда-то высказывали как *наше собственное*. И всегда, когда *личный* элемент примешивается к полемике (возможно, что этого не должно быть), то в действительности *стимулом* является то, что затронуты наша *репутация* или наш *характер*, а не что-либо необходимо принадлежащее *предмету* [полемики].

Обстоятельством же, затрагивающим страсти и воспламеняющим вражду спорящих по вопросам религии, являются вполне земные привилегии, связанные с исповеданием определенных догматов христианства, принятых гражданским установлением. Если бы гражданская власть не оказывала предпочтения одной форме религии перед другой и если бы не было дру-

гого мотива, скрытого под маской *религиозного рвення*, то не было бы значительного основания к тому, чтобы жаловаться на крайности в этом отношении.

Немногие лица, более опытные и более квалифицированные, чем я, в данном вопросе находились в столь сложном положении или выступали на арену более *острой полемики*. И я не вижу никакого основания обвинять *религию* больше, чем всякий другой предмет, за то, что она возбуждает ревность, ненависть или порождает какую-либо иную непосредственную причину вражды и горячей полемики.

Многие из моих друзей часто выражают желание, чтобы я не касался теологии или метафизики, привлекая меня перспективой репутации философа, не вызывающего значительную зависть. Но самые злобные нападки и самые необоснованные оскорбления, которые только я испытал, исходили от лиц, которые знали меня только как философа. И хотя я могу решительно утверждать, что невозможно писать с большей прямо-той, чем я это делал, описывая самым естественным образом истинный ход моих мыслей в отношении всякого важного открытия, и что во всех случаях я уделял скорее слишком много, чем слишком мало, внимания всякому, кто оказывал мне самую незначительную помощь, как об этом свидетельствуют все мои философские сочинения, — меня, однако, третировали как заведомого плагиатора*. Существует даже немало лиц, которые сами обладают именем и характером и которые, однако, не могут удержаться от злобной усмешки, когда говорят обо мне как о человеке, имеющем некоторые претензии в области философии. Эти лица думают, что мои сочинения по данному вопросу являются позором для философии и для моей страны.

Могу ли я тогда иметь более немилостивый прием среди *теологов*, *метафизиков* или *филологов*? Скажу кратко: не ожидая лучшего отношения к себе ни в какой области литературы, я должен отдаться исследованию, невзирая на то, к чему особенно привлекается мое внимание. Среди всех тех групп, с которыми я

* См. мой памфлет «Философский эмпиризм»¹⁰².

встречался, у меня имеются как друзья, так и враги. Я буду считать себя счастливым, если первым сделаю что-либо приятное, но я не могу остаться навсегда ни с кем из них. Врагов же я отнюдь не презираю и не очень боюсь. Те из них, кто пожелает быть вежливым со мной, встретят такое же отношение и с моей стороны. Что же касается тех, кто настроен иначе, я буду относиться к ним в зависимости от того, как это будет влиять на меня в то или иное время.

Но, хорошо помня девиз, избранный мной для своего герба: «*Ars longa, vita brevis*»¹¹, я посвящу большую часть моего времени, насколько это возможно, *отысканию истины* и минимум времени только *защите* ее или *самого себя*. Первое — это благородное и возвышенное проявление ума, возвышающее душу и совершенствующее характер. Между тем как последнее, если даже оно осуществляется с величайшей осторожностью, может вызвать риск унизить дух, повредить характеру и пожертвовать нашим спокойствием. Ведь полемика, даже и в лучшем случае, является состоянием войны.

ВВЕДЕНИЕ

Чтобы никто не составил себе вследствие некоторой поспешности неправильного представления о *природе* или *важности* вопросов, обсуждаемых в этом трактате, или о характере моего отношения к ним, я устанавливаю с возможной для меня точностью и четкостью предмет своего исследования и сообщу читателю, каково именно мое мнение относительно этих вопросов.

Общераспространенным является мнение, что человек состоит из двух *субстанций*, обозначаемых терминами *материя* (matter) и *дух* (spirit). О первой из этих субстанций утверждают, что она обладает *протяжением*, т. е. имеет длину, ширину и толщину, а также *плотностью* или *непроницаемостью*, но по природе лишена всяких других сил. Другая субстанция в последнее время определяется как *всецело лишенная* всякого *протяжения*, или отношения к пространству, так что она не обладает ни одним свойством, общим с материей. Поэтому она, собственно, *нематериальна*, но наделена способностями *восприятия*, *понимания* (intelligence) и *самодвижения*.

Материя представляет собой тот род субстанции, из которого состоит наше *тело*; что же касается принадлежащего нам принципа восприятия и мысли, то утверждают, что он пребывает в *духе*, или нематериальном начале, тесно связанном с телом; в то время как более высокие формы разумных существ, и в осо-

бенности божественное существо, как утверждают, совершенно нематериальны.

В этом трактате защищается та мысль, что ни *материя*, ни *дух* (если понимать под последним субъект ощущения и мышления) не соответствуют вышеупомянутым определениям. Ибо материя не является *косной* (*inert*) субстанцией, как это обычно допускается. Силы *притяжения* или *отталкивания* необходимо связаны с ее подлинным существом, и ни одна ее часть, по-видимому, не *непроницаема* для других частей. Поэтому я определяю материю как субстанцию, обладающую свойством *протяженности* и силами *притяжения* или *отталкивания*. А поскольку никогда еще не высказывалось утверждение, что способности *ощущения* и *мышления* несовместимы с указанными силами (обычно только *плотность* и *непроницаемость* считались несовместимыми с этими способностями), то я утверждаю, что у нас нет основания предполагать, что в человеке существуют две субстанции, столь отличные друг от друга, как это обычно представляется.

Равным образом в данном сочинении защищается та мысль, что представление о двух субстанциях, не имеющих ни одного общего свойства и способных тем не менее к *внутренней связи* и *взаимодействию*, *абсурдно* и является достоянием только самого последнего времени. Субстанция без протяжения, или положения в пространстве, неизвестна ни Священному писанию, ни античному миру. Человеческий дух, например, до самого последнего времени мыслился *своеобразно присутствующим* в теле и обладающим *особым движением* вместе с ним. И божественный дух всегда представлялся как существо, поистине и в собственном смысле *вездесущее*.

Однако в продолжении этого трактата защищается положение, состоящее в том, что различие, которое античные философы *проводили* между *материей* и *духом*, хотя оно и не было различием в вышеприведенном смысле (не допускающим у них ни одного общего свойства), было, однако, действительным источником величайших извращений истинной религии во все времена, и многие из этих извращений существуют и

сегодня. Античные философы считали *верховный дух* творцом всякого добра, а *материю* — источником всякого зла; низшие умы суть, по их мнению, истечения из верховного духа или образованы из его субстанции, материя же была сведена к своей нынешней форме не самым верховным духом, а другим умом, особым истечением из него. Таким образом, получается, что эта *система философии* и *истинная система откровения* всегда были диаметрально противоположны и враждебны друг другу и последняя могла быть утверждена только на развалинах первой.

Содействовать более прочному утверждению системы *чистого откровения* в противоположность системе пустой и абсурдной философии, как будет показано здесь, и является истинной целью данного произведения. Я прошу рассудительного и философски настроенного читателя беспристрастно и с терпеливым вниманием ознакомиться с этой книгой.

ГЛАВА I

О ПРИРОДЕ И СУЩЕСТВЕННЫХ СВОЙСТВАХ МАТЕРИИ

Мне приходится, к сожалению, начинать эти исследования о природе *материи* и *духа* с того, чтобы посоветовать моему читателю придерживаться общепринятых правил философствования, как они изложены сэром Исааком Ньютоном в начале третьей книги его «Начал». Ибо если мы достаточно строго придерживались этих правил в других философских исследованиях, то без всяких оснований, как мне представляется, совсем отказались от них при исследовании данного вопроса. Мы позволили себе руководствоваться данными правилами в исследовании причин *частных явлений* в природе, между тем как наши понятия о самых *общих* и *всеобъемлющих принципах* человеческого знания создавались без малейшего внимания к этим правилам, более того, в прямом противоречии с ними. И я надеюсь, что, когда на это будет ясно указано, несостоятельность нашего образа действия ничуть не поразит нас, а будет содействовать тому, чтобы мыслящие люди возвратились на старый путь и признали те же правила, которым они действительно обязаны успехом своей работы. Что касается меня, то я стою за единообразное и строгое следование этим правилам. Поэтому я должен требовать, чтобы мои собственные рассуждения подвергались оценке именно при помощи этих, а не других принципов.

Первое из упомянутых правил, как оно сформулировано сэром Исааком Ньютоном, гласит, что *мы не*

должны признавать причин явлений больше, чем требуется для объяснения того, как возникают эти явления. Второе правило формулируется так: *одним и тем же следствиям мы должны, насколько возможно, приписывать одни и те же причины.*

Поскольку мы будем следовать указанным правилам, мы можем быть уверены, что будем двигаться по верному пути. Но как только мы отступим от них, мы окажемся в сфере чистой *фантазии* и будем забавлять себя и других грубыми вымыслами и причудливыми образами. Поэтому позвольте нам при помощи этих ясных правил вести наше исследование о природе и связи между собой того, что носит название *материальной* и *мыслящей* субстанций, ибо относительно каждой из них, по-видимому, весьма распространены чрезвычайно неправильные представления.

Прежде всего, позвольте нам обратиться к тому, что метафизики и философы высказывали относительно *материи*, ибо имеется очень мало лиц, которые выражали бы малейшее сомнение или неуверенность в этом вопросе (я имею в виду самые основные свойства материи и то, что может абсолютно утверждаться или отрицаться относительно их).

Утверждалось и считалось общепризнанным, что материя необходимо представляет собой *плотную*, или *непроницаемую*, субстанцию, которая естественно или сама по себе не обладает никакими *силами*, как, например, силами притяжения или отталкивания и др. Иначе говоря, материя обладает известной *силой инерции* (*vis inertiae*) и совершенно безразлична к состоянию покоя или движения, если не находится под воздействием посторонней силы¹².

Я не удивлюсь, если простой и необразованный человек составит себе такого рода представления и успокоится на них; имеется достаточно *обычных явлений*, которые должны необходимо вести таких людей к образованию подобных суждений. Я надавливаю рукой на стол, на котором пишу, и обнаруживаю, что не могу поставить руку на место стола, не сдвинув стол с его собственного места. Отсюда я делаю заключение, что данный стол и по аналогии *всякая материя*

непроницаемы для другой материи. Эти явления достаточны для того, чтобы люди могли прийти к выводу, что материя по необходимости обладает *плотностью* и что она не может уступать давлению всякой другой плотной материи.

Далее, я вижу бильярдный стол, и, если я наблюдаю лежащие на нем шары даже в течение очень долгого времени, я не замечаю, чтобы какой-нибудь из этих шаров изменил свое положение, пока он не получит какого-нибудь толчка. Но я вижу, что если упомянутые шары будут приведены в движение, то они будут пребывать в этом *новом состоянии* до тех пор, пока не остановятся вследствие какого-либо препятствия или благодаря своему собственному трению, которое в действительности сводится к целому ряду препятствий. Отсюда я заключаю, что, если бы на пути не встретилось никакого препятствия, шар продолжал бы постоянно находиться в данном состоянии движения (так же как в первом случае, не побуждаемый никакой посторонней силой, он продолжал бы оставаться в прежнем состоянии покоя), ибо он не обладает внутренней силой, необходимой, чтобы произвести изменение в том или другом из этих состояний. Далее я делаю заключение, что всякая материя, как таковая, совершенно лишена *силы*, причем все, что справедливо в применении к значительным по объему телам, в их отношении друг к другу, должно быть одинаково истинно и применительно к малейшим составным частицам того же самого тела. Следовательно, всякое *притяжение* или *отталкивание* должно быть действием некоторой *внешней силы*, побуждающей более крупные тела или их малейшие составные частицы к известным движениям и тенденциям к движению, которые без этого не происходили бы.

Подобные наглядные факты, по моему мнению, приводили к вышеупомянутым заключениям относительно фундаментальных свойств материи. Но это только *поверхностные явления*, и поэтому они приводили к поверхностным и ложным суждениям, а именно к суждениям, которые не подтверждаются *действительными фактами*. На самом деле, когда вышеупомя-

нутые факты рассматриваются в новом и правильном свете, который пролили последние наблюдения на эту часть философии, то они принуждают нас — если только мы примем вышеизложенные правила мышления — сделать вывод, что *сопротивление*, на которое только и опирается наше мнение о плотности или непроницаемости материи, никогда не вызывается *плотной материей*, а обуславливается чем-то другим, совершенно иной природы, а именно *силой отталкивания*, всегда действующей реально и на определенном расстоянии от того, что мы называем, собственно, телом. Таким образом, на основании самых очевидных соображений должно быть ясно, что без силы притяжения, *силы*, которая всегда рассматривалась как нечто совершенно отличное от материи, последняя не может существовать. Следовательно, это внешнее свойство, как оно раньше было названо, в действительности является абсолютно существенным для самой *материи* и ее *бытия*. Ибо, если мы отнимем у тел это свойство, от них *совсем ничего* не останется.

Эти положения, хотя они и не являются абсолютно новыми, покажутся большинству парадоксальными, но я прошу выслушать меня беспристрастно. Я взываю к вышеупомянутым правилам мышления, уверенный, что они достаточно подкрепят мои выводы.

Охотно допускают, что всякое тело, поскольку оно является *плотным* и *непроницаемым*, должно необходимо иметь особую форму, или вид. Не менее ясно и то, что ни одна такая *оформленная вещь* не может существовать, если составляющие ее части не обладают взаимным притяжением, прилегая друг к другу или находясь на определенном расстоянии одна от другой. Поэтому наличие силы притяжения должно быть чем-то очень существенным для *действительного бытия* всякой материи, и без нее ни одна субстанция не может удержать какой-либо формы.

Этот аргумент относится одинаково как к мельчайшим атомам, так и к более значительным по объему телам, которые состоят из этих атомов. Атом, под которым я понимаю последнюю составную часть каково-нибудь крупного тела, необходимо мыслится совершенно

плотным и непроницаемым для какого-либо другого атома. Он также должен быть круглым или квадратным или иметь какую-либо другую *определенную форму*. Но части такого тела (плотный атом должен быть *делим* и, следовательно, иметь части) должны быть бесконечно тверды и поэтому обладать бесконечными силами взаимного притяжения, иначе они не могли бы удерживаться вместе и существовать как *плотный атом*. Отнимите эту *силу*, и плотность атома совершенно исчезнет. Короче говоря, лишенный основных свойств такой субстанции, он больше не будет материей.

Основание, в силу которого наличие *плотной притяженности* считалось вполне достаточным для полного определения материи, заключается в ложном предположении, что мы можем выделить из нашей идеи о материи все принадлежащее ей и оставить эти два свойства, как бы существующие сами собой, вне зависимости от всего остального. Но при этом упускается из виду, что вследствие устранения *притяжения*, являющегося *силой*, исчезает и сама *плотность*.

Быть может, возразят, что частицы, из которых состоит какой-нибудь плотный атом, лишь плотно прилегают друг к другу, но взаимно не притягиваются. Однако в таком случае этот атом будет совершенно лишен *компактности* и твердости, которые необходимы для того, чтобы тело было непроницаемо. Но если части данного атома удерживаются вместе некоторой *внешней силой*, то это свидетельствует о том, что *сила* необходима для *плотности* и *существования* атома и без нее частицы атома распались бы и рассеялись. И поскольку это справедливо как для самых последних [мельчайших] частиц, так и для крупных тел, то в результате вся [материальная] субстанция совершенно исчезнет. Поскольку более крупные тела подвергнутся распаду при отсутствии всякого принципа соединения или некоторой *силы* — внутренней или внешней, то и части, из которых состоят эти тела, при подобных же обстоятельствах распадутся на более мелкие частицы (самые мелкие частицы распадутся подобным же образом), и, следовательно, вся субстанция должна совер-

шенно исчезнуть, так что не останется ничего, на чем могло бы остановиться воображение.

Дальше выяснится, что в этом исследовании я никоим образом не предполагаю, что те силы, которые я считаю столь существенными для самого бытия материи и без которых последняя не может существовать как материальная субстанция вообще, являются *самосуществующими*. Я хочу только доказать, что из какого бы источника упомянутые силы ни происходили или каким бы существом они ни передавались, материя не может существовать без них, и если это высшее существо или эти высшие силы перестают оказывать воздействие, то сама субстанция неизбежно прекращает свое существование или уничтожается. Какую бы *плотность* данное тело ни имело, оно обладает ею только благодаря тому, что оно наделено определенными силами, и вместе с данной *причиной* сама плотность, являющаяся только действием этой причины, должна прекратить свое существование, если очевиднейшие и укоренившиеся правила рассуждения в философии имеют под собой какое-либо основание.

Хотя г-н Локк рассматривал плотность как нечто такое, что составляет сущность материи, утверждая, «что субстанция, представляющая собой модификацию плотности, есть материя» *, однако ясно, что он имел в этом случае представление о чем-то другом, что в действительности необходимо для ее сцепления. «Если бог, — говорит он **, — не может соединить вещи связями, непонятными для нас, то мы должны отрицать плотность и даже бытие самой материи, поскольку каждая частичка материи обладает объемом, в ней есть части, связанные непонятными для нас способами».

Г-н Бэкстер¹⁴, который, по моему мнению, считается самым выдающимся защитником нематериальной системы, признает, что силы *сопротивления* и *сцепления* существенны для материи и неизбежно делают ее плотной субстанцией. Но если утверждать, как делает Бэкстер, что эти силы суть непосредственное действие

* «Essay», vol. II, p. 141¹³.

** Ibid., p. 148.

божества, то отсюда необходимо следует, что в природе не существует такой вещи, как *материя*, отличная от божества и его *проявлений*, — мнение, к которому неизбежно приводит гипотеза Бэкстера.

«Соппротивление, — утверждает Бэкстер*, — является чем-то основным в природе материи, и оно само по себе есть сила нематериальной причины, которая неограниченно оказывает давление и вообще воздействие на каждую возможную часть материи. И поскольку без данного условия эти мельчайшие частицы совсем не могли бы сцепляться или оказывать устойчивое действительное сопротивление, то отсюда явствует, что сила данной причины, непрерывно действующая через все возможные частицы материи, есть именно то, что образует плотность и сопротивление материи. Без этого *внешнего влияния*, создающего сцепление и плотность, мы совершенно не могли бы представить себе, что вообще существует какая-то субстанция».

Разумеется, более соответствует правилам философствования рассмотрение всех постоянных действий какой-либо субстанции как проявлений сил, присущих специально этой субстанции, будут ли они находиться в ней самой или кем-то сообщаться ей. Таким образом, действие божества в процессе сохранения самого бытия такой субстанции будет чем-то отличным от самого божества в его непосредственном воздействии, когда оно совершает все то, что мы приписываем данной субстанции. Но считать так на самом деле — значит уничтожить субстанцию и заставить само божество и создавать всякую вещь, и быть этой вещью¹⁵.

Мнение, что все силы материи представляют собой только непосредственное действие божества, свойственно не только г-ну Бэкстеру, хотя именно оно главным образом характеризует его сочинения. Это мнение поддерживалось знаменитым Джордано Бруно, [если верно то], как его мысли изображаются автором «Анализа фатализма»¹⁶. «Все движения, — говорит он, — действующие на наши чувства, сопротивление, которое мы встречаем в материи, все это — следствие

* «Essay on the [Human] Soul», vol. II, p. 345.

непосредственной деятельности бога. Малейшие частички материи соединены какой-то силой, и поскольку в природе нет никакой деятельной силы, кроме силы бога, то это существо является бесконечной силой, соединяющей все части материи, оно — гигантская пружина, которая постоянно находится в действии» *. Однако вполне очевидно, что этот философ смотрел на последние частицы материи как на нечто отличное от самого божества. Но его принципы, если их продолжать до их естественного завершения, должны оказаться теми же, которые мы встречаем у г-на Бэкстера.

ГЛАВА II

О НЕПРОНИЦАЕМОСТИ, ПОСКОЛЬКУ ЭТО СВОЙСТВО ПРИПИСЫВАЕТСЯ МАТЕРИИ

В то время как философы наделяли материю *слишком малым*, лишая ее всех сил, без которых не может существовать такая субстанция (что, по моему мнению, можно считать доказанным), из ясных, вышеизложенных правил мышления следует, что эти философы приписывали материи *слишком много*, утверждая, что *непроницаемость* является одним из ее свойств. Ибо, если верны последние открытия философии, сопротивление в большинстве случаев вызывается чем-то совершенно отличным по своей природе от *материального* или *плотного*, иначе сказать, оно вызывается *силой отталкивания*, действующей на расстоянии от тела, которому, как предполагается, она принадлежит, и никоим образом нельзя доказать, что сопротивление вызывается чем-либо другим.

Далее, если *сопротивление*, от которого только и производится идея непроницаемости, в большинстве случаев определенно вызывается силами и ни в каком случае чем-либо другим, то правила философского размышления обязывают нас предположить, что причиной *всякого* сопротивления является *сила отталкивания*, а ни в коем случае не то, что мы до сих пор

* «Examen du Fatalisme», vol. I, p. 277.

неудачно называли *плотной* или *непроницаемой материей*.

Поскольку всякое сопротивление может характеризоваться различиями только в степени, то данное обстоятельство может заставить нас предположить большую или меньшую силу отталкивания, но никогда оно не заставит нас признать, что причина сопротивления всецело отлична от такой силы. Такое предположение было бы чрезвычайно нефилософским. Рассуждать таким образом — значит рассуждать *без доказательств* и, больше того, даже *вопреки очевидным доказательствам*. Но я перехожу к самим *фактам*, которых не решится отрицать ни один философ.

Когда я нажимаю рукой на стол, как я говорил об этом раньше, я, естественно, воображаю, что препятствием к прохождению руки через стол является *плотная материя*, из которой состоит стол. Но разнообразные философские соображения доказывают, что требуется гораздо большая сила, чем та, какую я могу применить, для того, чтобы мои пальцы пришли в действительное соприкосновение со столом. Философы знают, что, несмотря на кажущееся сопротивление, они (т. е. рука и стол) в действительности удерживаются на известном расстоянии друг от друга благодаря *силам отталкивания*, общим им обоим. Так, электрические явления показывают, что требуется значительная тяжесть даже для того, чтобы привести в соприкосновение звенья цепи, свободно висящей в воздухе, ибо они отделены друг от друга благодаря силе отталкивания, присущей всякой очень малой поверхности, так что в действительности они не соприкасаются, хотя и поддерживают друг друга.

Я сам, как это видно из отчета о моих опытах с электрическими явлениями*, пытался выяснить тяжесть, необходимую для того, чтобы известное количество монет, лежащих одна под другой, привести в видимое соприкосновение или сблизить подобно частицам, составляющим один и тот же непрерывный кусок металла, и я нашел, что эта тяжесть очень значительна.

* «History of Electricity», p. 702¹⁷.

Однако философы-натуралисты высказывали мнение, что частицы не находятся в *действительном соприкосновении*, а удерживаются на известном расстоянии друг от друга благодаря силе сопротивления в самой субстанции. Что составные частицы самых твердых тел в действительности не соприкасаются друг с другом, доказывается тем, что они сближаются друг с другом от холода и удаляются друг от друга благодаря теплу. Сила, достаточная для преодоления внутренних сил отталкивания, благодаря которым последние частицы тел удерживаются от действительного соприкосновения, такова, что никто не может ее вычислить. Сила, требующаяся для нарушения сцепления между частицами или для удаления их из сферы взаимного притяжения, может быть в некоторой степени вычислена. Но отсюда нельзя получить *данных* для определения силы, которая требуется для приведения частиц в действительное соприкосновение, и эта сила может почти бесконечно превосходить другие силы.

Г-н Мельвиль показал на основании размышлений об оптических явлениях *, что капля воды катится по листу капусты, не приходя в действительное соприкосновение с ним. И все явления из области *света* в действительности особенно неблагоприятны для гипотезы о плотности, или непроницаемости, материи. Когда свет отражается от тела, на которое он, видимо, падает, то естественно предположить, что это обусловливается тем, что он ударяется о *плотные части* тела. Но сэр Исаак Ньютон доказал, что лучи света всегда отражаются благодаря *силе отталкивания*, действующей на некотором расстоянии от тела. Далее, когда часть светового луча преодолевает эту силу отталкивания и входит в какую-либо прозрачную субстанцию, то она идет по прямой линии, если только среда однородной плотности, не имеет ни малейшего перерыва и не отражает хотя бы одну частицу, пока она не дойдет до противоположной стороны. Эта часть луча не встречается на своем пути ни с какими плотными частицами, ни с плотными прозрачными веществами

* «History of Discoveries relating to Vision», p. 454 ¹⁸.

вроде стекла, хрусталя или бриллианта, и когда она достигает противоположной стороны, то подвергается только влиянию законов притяжения и отталкивания. Под определенным углом падения большая часть этого луча или весь он отбрасывается на плотное тело, не уходя в воздух, где, по-видимому, было бы меньше препятствий для его прохождения.

Эти факты, по-видимому, доказывают, что такие плотные тела, как стекло, хрусталь и бриллиант, не имеют плотных частиц или имеют их очень мало, так что частицы света никогда не ударяются об них или не встречают препятствий со стороны их. И разумеется, пока не обнаружится, что некоторая часть света отражается внутри субстанции какого-нибудь однородного прозрачного тела, до тех пор нет оснований делать вывод на основе *фактов* или *внешних проявлений*, что такие тела имеют плотные частицы. Но напротив, имеются все основания считать, что таких плотных частиц, оказывающих сопротивление, не существует¹⁹. Все явления могут быть объяснены без них и не могут быть настоящим образом объяснены именно при помощи их.

Поскольку доказано, что никакое обычное давление недостаточно для того, чтобы привести тела даже в *видимое соприкосновение* или в то тесное сближение, в которое входят друг с другом частицы одного и того же тела (хотя и в этих случаях совсем нет *абсолютного соприкосновения*, как это вполне доказывается явлениями тепла и холода), и поскольку доказано, что противодействие более тесному сближению во всех этих случаях вызывается *силами отталкивания*, то не может быть никакого достаточного основания приписывать в *любом* случае противодействие чему-либо другому, кроме подобных сил. Более того, вышеприведенные правила философского размышления неизбежно требуют, чтобы мы приписывали *всякое сопротивление* именно этим силам. Следовательно, предположение о *плотности*, или *непроницаемости*, материи, опирающееся только на сопротивление плотных частиц тел (относительно данных частиц нельзя доказать, что они оказывают какое-либо сопротивление, если

не считать *силу*, действующую на расстоянии от них), по-видимому, лишено какой бы то ни было доказательной силы. Данная гипотеза опиралась только на заблуждение, а поскольку теперь вскрыта эта ошибка, должна быть устранена и сама гипотеза.

Но меня могут спросить: если материя не является илотной, или непроницаемой, субстанцией, то *что же* она представляет собой? Я должен ответить на это то же, что я мог бы сказать и в отношении всякой другой субстанции, [а именно] что она обладает такими свойствами, и только такими, наличие которых установлено на основании хорошо изученных *проявлений* данной субстанции. Что она обладает силами притяжения и отталкивания и некоторыми сферами их одна внутри другой — я знаю, ибо есть явления, которые не могут быть объяснены без допущения данных сил. Но что в материи существует еще что-то способное к сопротивлению паряду с указанными силами отталкивания — такое допущение совсем не вытекает из тех явлений, с которыми мы только что ознакомились. Поэтому я, как философ, не вправе заключать, что нечто такое существует. Напротив, я обязан отрицать, что материя обладает таким свойством.

Если теперь меня спросят, как в соответствии с данной гипотезой *материя* может отличаться *от духа*, если в материи нет ничего, собственно, плотного и непроницаемого, то я отвечу на это, что никоим образом не входит в мою задачу, как и в задачу истинной философии, утверждать, что между указанными субстанциями существует именно такое различие, которое допускалось до сих пор. Напротив, я считаю, что допущение связи и взаимного влияния столь существенно различных по обычному представлению субстанций, как *материальная* и *нематериальная*, есть мнение, связанное с непреодолимыми и бесконечными трудностями, как выяснится дальше в этом исследовании.

Только что изложенные соображения имеют целью устранить неприязнь, которая до сих пор проявлялась по отношению к материи в связи со свойством *плотности*, *косности* или *неподвижности*, которое считалось чем-то необходимым для нее. Отсюда ведут свое

начало некоторая *низменность* и *несовершенство*, обычно приписываемые материи. Но поскольку материя в действительности обладает только свойствами *притяжения* и *отталкивания*, то наше уважение к ней должно возрасти, поскольку она более приближается к природе духовных и нематериальных существ, как нас учили называть такие существа, которые противоположны грубым проявлениям материи.

Как только принципы ньютоновской философии стали известны, то выяснилось, что сравнительно очень мало явлений природы обязаны *плотной* материи и очень много явлений обязаны *силам*, которые, как тогда предполагалось, только сопровождают и окружают плотные части материи. Утверждали — и это утверждение никогда не было опровергнуто, — что (как бы мы ни противились этому) вся плотная материя в Солнечной системе может поместиться в ореховой скорлупе — так велика доля *пустого пространства* в субстанции самых плотных тел. И вот, если плотность занимает, по-видимому, так мало места в системе, действительно, нужно удивляться, что философы раньше не задумались над тем, что, быть может, это свойство не играет никакой роли и что вообще такой вещи может не быть в природе.

Поскольку единственное основание, в силу которого принцип мышления или ощущения считался несовместимым с материей, опирается на предположение, что непроницаемость есть существенное свойство материи и что, следовательно, *плотная протяженность* служит основой всех свойств, которые она может поддерживать, то весь аргумент в защиту нематериального мыслящего начала в человеке окончательно утрачивает свою силу. Материя, лишенная того, что до сих пор называлось *плотностью*, не больше несовместима с ощущением и мышлением, чем та субстанция, которую мы, не имея дальнейших сведений о ней, привыкли называть *нематериальной*.

Здесь необходимо добавить, хотя это более подробно будет рассматриваться ниже, что предположение о том, что материя не имеет других свойств, кроме притяжения и отталкивания, значительно ослабляет за-

труднение, связанное с допущением *создания материи* из *ничего* и с мыслью о непрерывном движении всего созданного при помощи существа, которое, по ранее высказывавшимся предположениям, не имеет ни одного общего свойства со своим творением. Ибо, согласно данной гипотезе, творящий дух и сотворенная [материальная] субстанция одинаково лишены *плотности*, или *непроницаемости*. Поэтому не представит никакого затруднения допустить, что последняя может быть продуктом первого.

Развиваемый здесь взгляд о *проницаемости материи* не является лишь моим собственным мнением. После убеждения в его истинности я заимствовал его у отца Босковича и у г-на Мичела, которые независимо друг от друга пришли к этой теории. Их мысли по этому вопросу я изложил в моей «Истории открытий, касающихся зрения, света и цветов». Так как это учение излагается там в несколько ином плане и языком, преимущественно заимствованным у названных авторов, то я, чтобы пролить более яркий свет на данный предмет, приведу связанное с ним место и этим закончу настоящую главу.

«Самый легкий способ разрешить все затруднения, связанные с вопросом о *тонкости света*, и ответить на возражения Эйлера²⁰ относительно материальности света состоит в том, чтобы принять гипотезу г-на Босковича, который предполагает, что материя не *непроницаема*, как это до него признавалось всеми, но что она состоит только из *физических точек*, наделенных силами притяжения и отталкивания, находящихся на различных расстояниях, т. е. окруженных разнообразными сферами притяжения и отталкивания, таким же образом, как и плотная материя. Поэтому если какое-либо тело движется с достаточной степенью скорости или имеет скорость, достаточную для преодоления любых сил отталкивания, с которыми оно встретится, то для него не представит затруднения проложить свой путь через любое тело, ибо ничто не будет вмешиваться или проникать одно через другое, кроме сил, которые, как нам известно, действительно существуют в том же самом месте и уравновешивают друг друга или преобладают

одна над другой. В этом никогда не было видимости противоречия или даже затруднения.

Если скорость у такого движущегося тела достаточно велика, то, как доказывает г-н Боскович, частицы какого-либо тела, через которое проходит первое, даже не сдвигаются им с их места. При скорости несколько меньшей, чем указанная, частицы могут прийти в большое движение, и, быть может, в результате получится воспламенение, хотя в поступательном движении тела не будет заметных перерывов, а при меньшей скорости этого может и совсем не произойти.

Для полного изложения и разъяснения данной теории Босковича потребовалось бы много труда. При этом обнаружилось бы, что она несколько не расходится с нашими знаниями относительно законов механики или с нашими открытиями в естественной философии. Многие разнообразные явления, в особенности из области *света*, допускают более легкое объяснение именно на основе этой гипотезы, чем на основе какой-либо другой.

Самое очевидное затруднение (единственное, собственное этой гипотезе благодаря допущению *взаимной проницаемости материи*) возникает в связи с попыткой заставить двигаться два тела в одно и то же место. Но можно доказать, что первое препятствие возникает не от действительного прикосновения материи, а только от сил отталкивания. Эту трудность можно преодолеть, и, попадая в сферу отталкивания, мы можем предположить, что мы встречаем препятствие со стороны самой плотной материи. Но так же именно большинство людей думало и относительно первого препятствия. Почему, следовательно, ближайшее сопротивление не может быть только другой сферой отталкивания, которая только требует для своего преодоления большей силы, чем та, какую мы можем приложить, не нарушая расположения составляющих частиц? Но это сопротивление можно преодолеть при помощи тела, движущегося с изумительной скоростью света.

Эта теория *взаимного проникновения материи* впервые пришла в голову г-ну Мичелу при чтении сочине-

ния Бэкстера «О нематериальности души» (On the Immateriality of the Soul). Он нашел, что по представлению автора материя состоит как бы из кирпичиков, сцементированных нематериальным раствором. Эти кирпичики, если последовательно продолжить мысль автора, должны состоять из более мелких кирпичиков, также сцементированных нематериальным раствором, и так *ad infinitum* ²¹. Применяя это к рассмотрению явлений природы, Мичел стал замечать, что кирпичики были так покрыты указанным нематериальным раствором, что если бы они вообще обладали каким-либо существованием, то их нельзя было бы *воспринимать*, ибо каждое действие производилось, по крайней мере в девяти случаях из десяти наверное, а также, вероятно, и в десятом случае, этим нематериальным, духовным и проникаемым раствором.

Вместо того чтобы поместить мир на великана, великана — на черепаху, черепаху — еще на что-то, чего он не мог назвать, Мичел сразу утвердил мир на нем же самом. Находя необходимым в целях объяснения явлений природы допустить, если признать непроницаемость материи, существование протяженной и проникаемой нематериальной субстанции; наблюдая, далее, что все мы в связи с прикосновением и т. п. воспринимаем только проникаемую и нематериальную субстанции, а не какую-либо непроницаемую, он начал думать, что может так же хорошо допустить существование *проницаемой материальной* субстанции, как и существование *проницаемой нематериальной* субстанции. И это тем более, что мы ничего не знаем о природе субстанции, кроме того, что она есть опора для различных свойств. Эти свойства могут быть чем угодно, лишь бы только не было несовместимости одного с другим, т. е. не предполагалось отсутствия одного наряду с другим.

Здесь не может иметь значения возражение, каким образом две субстанции могут находиться в одном и том же месте в одно и то же время, не исключая друг друга. Это возражение основывается на явлении сопротивления, с которым мы встречаемся в процессе осязания. Оно представляет собой предрассудок, кото-

рый похож на предрассудок относительно антиподов, поскольку последний основывается на явлении падения тел вниз, постоянно наблюдаемое в нашем опыте.

Я надеюсь, что меня извинят за то, что я так долго останавливаюсь на этой гипотезе, ввиду ее новизны и ее важности, особенно в связи с явлениями света. Если нужно было бы внести какие-либо изменения в нее, то следовало бы высказать предположение, что сила сферы отталкивания вблизи каждой из *неделимых точек*, составляющих то, что мы называем твердыми телами, не абсолютно *бесконечна*, а может быть превзойдена скоростью движения света. Это будет ответом на возражение Мельвиля. Однако если мы примем во внимание, что г-н Боскович не относит эту ближайшую силу отталкивания к какому-либо *реальному месту*, но ограничивает ее только самой неделимой точкой, то этого, по-видимому, достаточно для нашей цели. При этом вероятность удара таких точек одна о другую так мала, что этого можно совсем не принимать во внимание».

ГЛАВА III

О МЕСТОПОЛОЖЕНИИ ОЩУЩАЮЩЕГО НАЧАЛА ЧЕЛОВЕКА

В двух предшествующих главах я пытался исправить понятия, которые мы привыкли связывать с материей. А именно я старался показать, что материя не является *непроницаемой, косной* субстанцией, как мы ее обычно представляли до сих пор. Если это будет принято, нам будет значительно легче вести наше дальнейшее исследование. Я надеюсь, что мы не будем взирать на материю с теми чувствами презрения и отвращения, которые обычно сопутствуют ее рассмотрению. В ее действительной природе нет ничего такого, что оправдывало бы это пренебрежительное отношение к ней.

Я перехожу теперь к исследованию вопроса, есть ли основание думать — поскольку природа материи правильно понимается нами, — что в человеке есть какая-то субстанция, существенно отличная от охаракте-

ризованной нами материи. Иначе сказать, обладает ли природа человека какой-либо другой субстанцией, в которой имеются и другие свойства кроме *притяжения* и *отталкивания*, которые, по нашим исследованиям, принадлежат материи, и могут ли эти новые свойства совмещаться с названными свойствами материи? Если такое совмещение возможно, то истинная философия, не разрешающая нам *без необходимости* умножать причины или виды субстанций, не позволит нам допустить существование такой другой субстанции. Если один вид субстанции достаточен для того, чтобы получить все известные свойства человека, т. е. если эти свойства не заключают в себе ничего абсолютно несовместимого друг с другом, то мы обязаны заключить (если только мы не будем открыто нарушать правил философского анализа), что никакая другая субстанция не может дать это соединение свойств. Допущение такой другой субстанции, очевидно, не является *необходимым* для объяснения каких бы то ни было явлений.

Все свойства, до сих пор приписываемые материи, могут быть сведены к свойствам *притяжения* и *отталкивания* (все действия этих свойств производятся, как было показано раньше, *силами* независимо от всякой *плотности*), а также *протяжения*, при помощи которой материя занимает определенную часть пространства. Кроме этих свойств у человека есть способность *ощущения*, или *восприятия*, а также способность *мышления*. Но если, не увлекаясь полетами воображения, мы согласимся руководствоваться в наших исследованиях простыми, ранее упомянутыми правилами философского рассуждения, то мы, представляется мне, должны неизбежно прийти к выводу, что эти силы или способности могут также принадлежать той же самой субстанции, которая обладает и свойствами притяжения, отталкивания и протяжения, обозначаемыми мною и другими понятием *материи*. Впрочем, я вынужден был лишить материю одного из ее свойств, которое до сих пор считалось существенным для нее, но я также должен был приписать ей и некоторые другие свойства, не признававшиеся для нее существенными. Следова-

тельно, мое представление об этой субстанции не тождественно во всех отношениях с представлениями других метафизиков о материи.

Основанием вышеупомянутого вывода служит просто то, что способности ощущения и восприятия, а также мышления, принадлежащие человеку, всегда обнаруживались только в соединении с некоторой *организованной системой материи*. Поэтому эти способности необходимо существуют в такой системе и от нее зависят. По крайней мере это должно быть нашим выводом до тех пор, пока не будет доказано, что указанные способности несовместимы с другими известными свойствами той же самой субстанции. Но я не вижу, чтобы кто-либо претендовал на такое доказательство.

Правда, мы имеем очень несовершенное представление о том, что такое *способность восприятия*, и, быть может, вполне естественно, что нам нельзя составить себе ясное представление об этом, ибо это то же самое, как если бы глаз видел самого себя. Но наше незнание должно только делать нас осторожными в наших утверждениях относительно того, какие другие свойства могут или не могут существовать. Ничто другое, кроме точного и определенного знания природы восприятия и мысли, не может дать нам права утверждать, что упомянутые способности не могут принадлежать протяженной субстанции, обладающей свойствами притяжения и отталкивания. Не видя поэтому никаких оснований считать, что эти различные свойства действительно *несовместимы* — а они таковы ничуть не больше, чем столь же различные между собой свойства *сопротивления* и *протяженности*, — я вынужден руководствоваться *явлениями* в моих выводах относительно действительного местоположения способностей восприятия и мышления. Эти явления я и должен теперь кратко охарактеризовать.

Если бы мы вырабатывали наше суждение относительно необходимого местоположения мысли на основании *условий*, которые *постоянно сопровождают* процесс мысли — каковым правилом мы пользуемся во всех других случаях, — то мы могли бы прийти лишь к выводу, согласно которому в человеке эта способность

является свойством *нервной системы* или, скорее, *мозга*. Ибо, насколько мы можем судить, способность мышления и определенное состояние мозга всегда сопровождают друг друга или как бы соответствуют друг другу. Такое положение является действительным основанием для того, чтобы считать известное свойство присущим определенной субстанции. Мы не знаем ни одного примера, когда при разрушении мозга сохранилась бы способность мыслить. И если проявление этой способности затрудняется или каким-либо способом нарушается, то это будет достаточным основанием считать, что и мозг расстроен в соответствующей степени. Поэтому мы должны смотреть на мозг как на местоположение мысли.

Кроме того, поскольку способность мыслить вообще созревает постепенно и достигает вполне развитого состояния вместе с развитием тела, постольку же, как это явствует из наблюдений, эта способность и приходит в упадок вместе с одряхлением тела. И если в некоторых случаях душевные способности сохраняют свою силу, между тем как тело в общем уже ослабело, то это, очевидно, происходит потому, что в этих частных случаях *мозг* не очень сильно задевается общей причиной слабости. Но с другой стороны, если задет только один мозг, как это бывает при ударе по голове, или при значительном давлении на череп во время сна, или при воспалительных процессах [мозга], духовные способности понижаются в соответствующей степени.

Равным образом, подобно тому как дух поражается телесными и мозговыми изменениями, так и тело в свою очередь испытывает воздействие со стороны духовных явлений. Это доказывается видимыми проявлениями всех сильных страстей — надежды или страха, любви или гнева, радости или печали, восторга или отчаяния. Все это, конечно, есть неопровержимое доказательство того, что именно *одна и та же вещь* является субъектом всех этих страстей и что все они необходимо зависят друг от друга. В действительности здесь мы имеем полное основание сделать вывод, что способность ощущения и мышления есть необходимый

результат особой организации, все равно как звук является необходимым результатом особого сотрясения воздуха. Ибо в обоих случаях одно постоянно сопровождает другое одинаковым образом, а в природе не существует более сильного доказательства в пользу необходимой связи определенной причины с определенным действием.

Защищать мнение, отличное от этого, — значит принимать гипотезу, не имея ни единого факта в ее пользу. И делать вывод — как поступали некоторые, — что материальная система далека от того, чтобы служить предпосылкой для способности мышления, утверждать, что она является препятствием для этого, — это значит усвоить способ доказательства, совершенно противоположный тому, которому до сих пор следовала философия. Это значит делать вывод не только *без* всяких фактов, но и *вопреки* всяким фактам.

Раз совершенство мышления должно зависеть от здорового состояния тела и мозга *в этой жизни*, так что человек не может иметь способность мышления без этих условий, то допускать, что он способен лучше мыслить при телесном и мозговом расстройстве, — это, по моему мнению, самое нефилософское и самое нелепое заключение. Если *смерть* полезна для мышления, то и *болезнь* также должна бы приносить соответствующую пользу. Равным образом, чем больше подходит тело к состоянию разложения, тем более свободными и менее стесненными должны были бы быть и душевные способности. Но это совершенно обратно тому, что имеет место в действительности.

Часть этого аргумента так хорошо представлена и так убедительно выдвинута г-ном Халле²², что я должен привести все место из первого тома его «Рассуждений» *.

«Я годами вижу, как человек совершает движения, и слышу, как он говорит. Из его речи я, конечно, заключаю, что он *мыслит*, как это делаю и я. Итак, я вижу, что человек есть существо мыслящее и действующее. Через некоторое время человек на моих гла-

* «Discourses», p. 213.

зах падает, становится холодным и оцепенелым. Он больше уже не говорит и не действует. Не естественно ли заключить отсюда, что он больше и не *мыслит*? Так как единственным основанием для предположения, что он мыслит, были его движения и речь, то теперь, когда эти движения и речь прекратились, я утратил единственный способ доказать, что он обладает способностью мысли.

В результате этой внезапной смерти единый видимый предмет, единый человек сильно изменяется. Откуда я мог бы заключить, что он состоит из двух частей (внешней и внутренней) и что внутренняя часть продолжает жить и мыслить, улетая от тела, когда внешняя часть перестает жить и двигаться? Похоже на то, что *весь человек* ушел и что все его способности перестают существовать одновременно, насколько я могу различать. Его движение и мысль умирают вместе.

Способности *мыслить, говорить и двигаться* одинаково зависят от тела и испытывают одну и ту же судьбу, когда в престарелом возрасте люди дряхлеют. Когда человек умирает в старческом возрасте, я замечаю, как его способности говорить, двигаться и мыслить ослабевают и умирают вместе и в той же постепенности. В тот момент, когда он перестает двигаться и дышать, он, видимо, перестает и мыслить.

Когда я обращаюсь только к моему разуму, то мне кажется, что моя способность мыслить так же зависит от моего тела, как и мои способности *зрения и слуха*. Я не мог мыслить в младенчестве. Мои способности мыслить, видеть и осязать одинаково встречают препятствия для своей деятельности со стороны тела. Удар по голове лишает человека способности мыслить, хотя он еще может видеть, осязать и двигаться. Таким образом, вполне естественно, что способность мыслить, видимо, так же связана с телом, как и всякая другая способность. Естественно, что нет больше оснований предполагать, что человек может *мыслить* вне тела, чем допускать, что он может *слышать звуки или ощущать холод* вне тела».

Г-н Халле хотя и удовлетворялся тем положением, что из света природы нельзя почерпнуть ни одного

убедительного доказательства в пользу нематериальности души или ее бессмертия, он, однако, сохранял веру в эти свойства, опираясь, как он предполагал, на авторитет *откровения*. Но в следующей главе будет показано, что Священное писание не доказывает чего-либо такого, что противоречит принципам разума. Наоборот, святые авторы основываются на совершенно различных принципах, всегда считая доказанным все, что отстаиваю здесь я. Понятие о душе как о субстанции, отличной от тела, было первоначально частью системы *язычества* и отсюда перешло в христианство, которое из этого источника заимствовало большую часть своих искажений.

Еще более непонятно предположение, высказанное и защищаемое Локком. Он утверждал, что способность мыслить может быть свойством тела, и в то же время считал более вероятным допущение, что эта способность присуща отличной от материи субстанции, именно нематериальной душе²³. Философ должен был бы знать, что мы не должны допускать *причин* больше, чем требуется для порождения соответствующих *действий*. Поэтому мы должны прийти к заключению, что человек весь материален, если только у него не окажутся способности или свойства, абсолютно несовместимые с материей.

В самом деле, поскольку г-н Локк не думал, что существует какая-либо действительная несовместимость между известными телесными свойствами и теми, которые обычно относятся к духу, он должен был, как подобает философу, сделать вывод, что *вся субстанция человека*, служащая основой всех его способностей и свойств, должна быть единообразной субстанцией и что человек никоим образом не может состоять из *двух субстанций*, столь различных, по общераспространенному мнению, как тело и дух (*spirit*). Различие это обыкновенно мыслится настолько значительным, что они не могут обладать каким-либо общим свойством. В соответствии с этим самые лучшие авторы, писавшие по этому вопросу, всегда смотрят на указанную связь между двумя очень различными субстанциями как на нечто в высшей степени поразительное и

изумительное. *«Всемогущий, — говорит автор «Истинной философии» (La vraie Philosophie), — только один мог установить столь глубокое согласие между субстанциями, столь несогласными по своей природе»*²⁴.

ГЛАВА IV

ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ СООБРАЖЕНИЯ В ПОЛЬЗУ МАТЕРИАЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ

В предшествующей главе я показал, насколько противоречит философии заключение, согласно которому не все способности человека принадлежат *одной и той же субстанции*, поскольку наблюдается постоянная и необходимая зависимость между этой субстанцией и названными способностями и поскольку в данном случае (как нам известно) нет ничего несогласного или несовместимого между ними. Если существует какое-либо основание для установленных правил философского анализа, то этот аргумент должен быть для нас окончательным и всякие добавления к нему должны были бы считаться излишними. Однако в целях большего удовлетворения моих читателей я приведу в этой главе некоторые дополнительные аргументы, или соображения, или, скорее в некоторых случаях более отчетливые пояснения к предшествующему аргументу.

1. Что способность мыслить неизбежно зависит, по крайней мере в своем *осуществлении*, от запаса идей, с которыми дух всегда имеет дело, — это едва ли кто-либо будет оспаривать. Но в духе нет ни одной идеи, относительно которой нельзя было бы доказать, что она возникла или на почве телесных чувств, или как следствие чувственных восприятий. Например, могли ли бы мы иметь какую-либо идею *цвета* (красный, голубой и т. д.) без глаз и зрительных нервов? или идею *звука* — без ушей и слуховых нервов? или идею *запаха* — без ноздрей и обонятельных нервов и т. п.? Даже невозможно понять, как дух мог бы обладать запасом идей без такого именно тела, которое есть у нас. Следовательно, судя по окружающим явлениям (а у нас нет никакого другого способа для

образования какого бы то ни было суждения), без тела того или другого рода мы совсем не могли бы иметь никаких идей, так же как человек, лишенный глаз, не может иметь никаких определенных идей относительно цветов. Поэтому понятие о *возможности* мышления у человека вне организованного тела не только лишено всякой доказательности, если исходить из реальных фактов, но и находится в прямом противоречии с последними. И однако же, только эти факты должны руководить суждениями философов.

Д-р Кларк²⁵, по-видимому, воображал, что он полностью ответил на аргумент в пользу материальности человеческой души (поскольку душа получает все свои идеи из телесных чувств), когда спрашивал, нет ли *других путей к идеям*, кроме имеющихся у нас чувств. «Если, — утверждает он *, — эти чувства произвольны, то отсутствие их ни в каком случае не ведет к полному отсутствию восприятия, но та же самая душа может в ином состоянии обладать различными способами восприятия».

На это легко ответить, что одна только *возможность* не является основанием для какого-либо заключения в данном случае. На самом деле, мы видим, что все наши ощущения возникают у нас при помощи телесных чувств. И хотя наши наблюдения в этой области дают нам право утверждать, что, если бы было угодно божественному существу, мы могли бы иметь *большее* или *меньшее* количество чувств или могли бы обладать совершенно различными чувствами, а также могли бы иметь совершенно отличные от настоящих органы ощущений и идей, — но это ни в коем случае не давало бы нам права утверждать, что возможно иметь ощущения и идеи *без каких-либо телесных чувств вообще*. У нас нет ни одного *примера* чего-либо подобного, и поэтому нельзя говорить, что это *возможно*, а тем более утверждать, что это имеет место в действительности. Существующие факты, естественно, заставляют нас полагать, что наши душевные способности *необходимо* зависят от наших телесных способностей. И до тех пор, пока

* «Demonstration», p. 89.

перед нами не будет фактов противоположного характера, совершенно не соответствует духу философии полагать, что эта связь не является необходимой.

2. Единственное основание, почему так упорно защищалось мнение, что в человеке есть некоторое нематериальное начало, заключается в том, что такое начало будто бы могло продолжать существование, оставаться способным к ощущениям и деятельности после того, как тело уже умерло. Но если дух по природе является столь независимым от тела, что может существовать сам по себе, и если, по-видимому, он находится даже в лучшем положении после смерти тела, то можно было бы открыть некоторые признаки такой независимости до смерти, в особенности когда телесные органы встречают некоторые затруднения для своей деятельности и душе предоставляется больше свободы для ее проявления. Таковы состояния *сна* или *обморока*, очень похожие на состояние смерти, а в этих состояниях, по мнению некоторых, душа является более живой, более активной и более энергичной.

Но, судя по наблюдаемым фактам, имеет место как раз обратное. Что человек во время сна не думает, за исключением того несовершенного состояния мысли, которое выражается в грезах и которое представляет собой только приближение к состоянию бодрствования, — на этом я не буду настаивать, считая это вполне доказанным. Я отсылаю моих читателей к сочинениям г-на Локка и других авторов, писавших по этому вопросу. Что всякая способность мыслить подавляется во время обморока — это я утверждаю с полной уверенностью, ибо нет ни одного явления, которое дало бы нам право допускать противоположное этому.

3. Если духовное начало по своей собственной природе было бы нематериальным и бессмертным, то все его частные способности должны бы быть таковыми же. Между тем мы видим, что каждая духовная способность без исключения может ослабевать и даже совершенно угасать перед смертью. Поэтому раз все отдельно взятые духовные способности являются смертными, то и субстанция, или начало, в котором они существуют, также должна быть признана смертной.

Подобным образом мы могли заключить, что *тело* смертно, поскольку мы наблюдали, что все отдельные *чувства* и *органы* подвержены постепенному ослаблению и затем полному угасанию.

4. Если осязающее начало в человеке нематериально, то оно не может иметь *протяжения*, не может иметь ни длины, ни ширины, ни толщины, и, следовательно, всякая вещь, внутри его или в действительности принадлежащая ему, должна быть *простой* и *неделимой*. Кроме того, всеми признавалось, что, если бы субстанция души не была простой и неделимой, она подлежала бы постепенному ослаблению и смерти. И поэтому не получалось бы никакого преимущества от предположения, что способность мышления принадлежит какой-либо субстанции, отличной от тела. Позвольте теперь рассмотреть, как согласуется такое представление с явлениями ощущений и идей, которые являются соответствующим объектом мысли.

Нельзя отрицать, что ощущения или идеи существуют, собственно, в душе, потому что иначе она не могла бы сохранять их, чтобы продолжать воспринимать и мыслить после ее отдаления от тела. Но что бы ни представляли собой эти идеи сами по себе, они, очевидно, порождены внешними предметами и поэтому должны соответствовать им. И поскольку многие из объектов, или прототипов, идей делимы, то отсюда с необходимостью вытекает, что и сами идеи делимы. Например, идея *человека* ни в каком смысле не могла бы соответствовать человеку, являющемуся ее *прототипом*, и потому не могло бы быть идеи человека, если бы она не состояла из идей его *головы, рук, туловища, ног* и т. д. Поэтому идея состоит из частей, и, следовательно, *делима*. Но как же возможно, чтобы вещь (пусть будет какой угодно природы), являющаяся *делимой*, будет содержаться в субстанции (будь она также какой угодно природы), которая оказывается *неделимой*?

Если *прототипы* идей обладают протяжением, то идеи, выражающие их и действительно порожденные ими в соответствии с определенными механическими законами, также должны быть протяженными. Поэтому

дух, в котором они существуют, независимо от того материален ли он или нет, также должен обладать протяжением. Но как что-либо может быть протяженным и в то же время нематериальным, не совпадая с нашей идеей пустого пространства, — этого я не знаю. Поэтому я обязан сделать вывод, что ощущающее начало в человеке, содержащее идеи, которые, конечно, имеют части, делимо и, следовательно, не может быть простой, неделимой и нематериальной субстанцией, как некоторые считали. Это начало является чем-то таким, что обладает реальным *протяжением* и поэтому может иметь и другие свойства материи.

На этот довод в защиту протяженности и материальности человеческой души автор «Истинной философии» возражает своеобразным и не очень понятным для меня образом. Он утверждает следующее*: «Впечатление от круга или какого-либо делимого объекта задевает орган чувства. Это действие передается по какому-то неизвестному закону душе, в которой благодаря этому происходят некоторые изменения. Эти изменения душа, неделимая *сама в себе*, относит к внешним предметам. Таким образом, идея круга не кругла и не протяженна, хотя она совершенно соответствует кругу, который делим и обладает протяжением». Этот свой взгляд автор поясняет наблюдениями над людьми, которые *грезят* и *ходят во сне*, воображая, что видят то, чего на самом деле нет перед их глазами, а также оптическими иллюзиями. «Это, — замечает он, — относится ко всякому *цвету*, о котором составляет ложное представление, что он находится в телах. Но хотя имеющее цвет тело движется, цвет так же неподвижен, как неподвижна душа, воспринимающая его»**. То, что он дальше говорит об этом предмете, для меня является еще более непонятным. «Ощущения, простые и неделимые, какими они ни были бы, содержат в значительной степени качество протяжения и поэтому доказывают, что субстанция, в которой они

* «La vraie Philosophie», p. 104.

** Ibid., p. 108.

производят изменения, т. е. душа, более высшего порядка, чем материя» *.

5. Все защитники *простой, неделимой и неизменной* природы души, которых я встречал, упускали, как кажется, из виду большое разнообразие душевных *страстей* (affections), которые неизбежно предполагают изменение, в особенности *улучшение и ухудшение*, причем последнее так похоже на глубокую *испорченность*, что оно всюду обозначается тем же именем, а это, конечно, несовместимо с природной и совершенной *простотой*. Из собственного признания г-на Бэкстера, выраженного в словах, которые невозможно истолковать как-нибудь иначе, с необходимостью вытекает, что нужно, чтобы душа, что бы ни происходило с ней в течение ее временного соединения с телом, по освобождении от него тотчас же вернула себе свою первобытную чистоту. Но что же станет при таком понимании с христианским учением (в соответствии с собственной гипотезой автора) о порочных привычках (которые являются *болезнями*, свойственными душе), присущих душе после смерти, и о ее наказуемости в состоянии раздельного бестелесного существования?

Г-н Бэкстер, однако, утверждает **: «Душа не может обладать никаким расстройством, коренящимся внутри ее, и не может подвергнуться какой-либо болезни. Человек, созерцающий *простую природу* души, никогда не будет утверждать этого. Душа не может испытать никакой болезни от материи, так как она не имеет частей, которые могли бы быть приведены в расстройство. Она не может подвергнуться никаким изменениям в своей собственной субстанции, если эта субстанция не подвергается уничтожению. Можно было бы предположить, что душа растет, ослабевает, спит, безумствует, опьяняется. Но кто же не видит, что все эти смехотворные фантазии слишком грубы, чтобы их можно было применять по отношению к простой, чуждой всякой сложности субстанции. Если бы душа без-

* «La vraye Philosophie» p. 113.

** [Baxter, Matho], vol. II, p. 161.

умствовала или если бы в ней самой оказалась какая-либо болезнь, что же могло бы исцелить ее?»

Если это рассуждение обладает каким-либо основанием, то тогда вытекает, что для устранения душевных пороков не требуется ничего другого, кроме освобождения ее от роковой связи с телом и предоставления ее самой себе. Всякие пороки и расстройства, поскольку они происходят от тела и всегда присущи ему, должны после этого исчезнуть.

ГЛАВА V

О ПРЕИМУЩЕСТВАХ СИСТЕМЫ МАТЕРИАЛИЗМА, В ОСОБЕННОСТИ ПО ОТНОШЕНИЮ К УЧЕНИЯМ О РЕЛИГИИ ОТКРОВЕНИЯ

Огромным преимуществом системы материализма является то, что при ее помощи мы избавляемся от большого числа *трудностей*, которые чрезвычайно обременяют и ставят в неловкое положение противоположную систему, таких, например, как эти: *что происходит с душой во время сна, во время обморока, когда тело кажется мертвым* (как после того, как человек тонул, или в результате других несчастных случаев), и особенно *после смерти*, а также *каково было ее состояние до того, как она соединилась с телом, и в какой момент произошло это соединение* и т. д. и т. и.

Если считать, что душа нематериальна, а тело материально, то ни зарождение, ни распад тела не могут иметь на душу никакого влияния. Это *инородное начало*, должно быть, присоединяется к телу либо в момент зачатия, либо при рождении и должно либо быть создано в момент такого соединения, либо существовать самостоятельно до указанного момента. Но все эти предположения связаны с огромными трудностями и даже вряд ли могут вообще рассматриваться без того, чтобы их немедленно не отвергли как в высшей степени неправдоподобные, если не абсурдные.

Обязательно ли должна применяться божественная сила для создания души, когда совокупляются человеческие особи? Или же некоторые из предсуществующих духов обязаны сразу же после этого события снизойти

с высших сфер, чтобы вселиться в только что образовавшийся зародыш? Если дело обстоит именно так (а это первоначальная гипотеза об отделимости души от тела), то каким *правилом* должно регулироваться это нисхождение? Должны ли эти еще не вселившиеся в тела духи облекаться в плоть *поочередно* в соответствии с каким-то рангом и *условием*, или же это должно определяться *жребием* и т. п.?

Если в *человеке* жизнь возбуждается началом, отличным от его тела, то все *грубые животные* тоже должны иметь нематериальную душу; ибо они отличаются от нас только по *степени*, а вовсе не по *роду*, обладая всеми теми духовными, а также телесными свойствами и способностями, которые есть у нас, хотя и не в такой же степени; и они владеют указанными свойствами и способностями в большей мере, чем те из нашего рода, которые являются *идиотами* или умирают *детьми*.

Представляется, что вопрос о состоянии душ животных, возможно, вызывает в системе, противоположной материализму, еще больше путаницы, чем вопрос о состоянии душ людей. Являются ли они изначально и от природы такими же сущностями, как и души людей? Предсуществовали ли они и должны ли они существовать вечно? Если да, то *как* и *куда* они должны отправляться после смерти? И должны ли они так же быть воссоединены со своими нынешними телами, как и души людей? Таковы лишь некоторые из трудностей, которые по необходимости должны прийти на ум любому мыслящему человеку, разделяющему мнение о принципиальном различии между душой и телом.

Каждый человек, придерживающийся нематериальной системы и размышляющий о ней, должен обязательно иметь ту или иную гипотезу для разрешения этих, а также многих других вопросов подобного рода. Ибо всякая общая система должна быть последовательной, не иметь пустых мест, а все ее составные части должны соответствующим образом дополнять друг друга. Вопросы, которые я упомянул, должны непрестанно сами по себе вставать перед лицами, придерживающимися указанной системы, которая допускает, чтобы

их задавали, что и в действительности видно из открытого обсуждения большинства этих вопросов авторами, пишущими о названной системе. И сможет ли или не сможет какое-либо лицо удовлетвориться в отношении их, оно не может не располагать для этой цели той или иной гипотезой. Теперь я осмелюсь, не обсуждая специально вышеупомянутые вопросы, показать, что никакой метод решения данных вопросов не может принести сколько-нибудь серьезного удовлетворения честному уму.

Метафизики, которые возымели высокие понятия о достоинстве *нематериальной субстанции* и которые с величайшим презрением относились ко всему *материальному*, оказываются в весьма затруднительном положении, когда рассматривают вопрос о *роли тела*. Правда, древние [метафизики], которые воображали, что все души предсуществуют и направлены в тела, в которых они в данный момент заключены в качестве наказания за прегрешения, совершенные ими в состоянии предсуществования, не испытывали в связи с данным вопросом никаких затруднений. Тело по необходимости является *оковами* (clog) и *помехой* (impediment) душе, и именно для этой цели оно и предназначается. Но современные [метафизики], которые отказались от понятия о предсуществовании и о прегрешениях, совершенных до рождения, и, однако, полностью сохраняют из этой системы все учение о *вредности* (contagion) *материи* — выражение, употребляемое среди других г-ном Бэкстером*, — должны по необходимости находиться в чрезвычайно затруднительном положении, когда они связывают с этой искаженной *языческой системой* определенные доктрины *христианства*.

Действительно, то, что выдвигается самыми проницательными из этих христианских метафизиков по данному предмету, является фактически почти полным противоречием в терминах. Г-н Бэкстер, например, говорит**, что «не может быть ничего более пригодного,

* «Matho», vol. II, p. 212.

** Ibid., p. 241.

чем материя, для сотворения живых существ, которые получают свою первую информацию о вещах при посредстве чувств, и для привития им основ познания и умения оценивать». Давайте теперь посмотрим, какая последовательность существует между этим понятием о пользе материи и тем, которое он выразил раньше относительно абсолютной *непригодности* материи для этой цели — привития душе основ познания.

«Мы не знаем, — говорит он*, — и не можем назвать большей нелепости, чем та, что соединение с мертвой и бездеятельной субстанцией должно дать душе жизнь и силу или какую-либо их степень или что отделение [души от тела] снова лишает ее их. Следовательно, душа должна по самой своей природе независимо от материи быть восприимчивой (*percipient*) и активной». Кроме того, он говорит: «Материя, когда она находится в наилучшем состоянии, должна ограничивать силу и деятельность души, а когда она находится в расстроенном и болезненном состоянии, может совершенно затруднить или задержать ее действия, по никоим образом не может содействовать или помогать ее силе и энергии, разве что путем сужения их действий и ограничения их одним каким-либо способом проявления. Поэтому душа, будучи отделенной от материи, должна быть свободной от расстройства, и ее естественная деятельность должна быть освобождена от ограничений».

Вряд ли есть необходимость указывать на очевидную противоречивость двух приведенных оценок материи. Утверждается, что нематериальное начало должно *получить основы познания* благодаря своему соединению с мертвой и бездеятельной субстанцией, которая настолько далека от того, чтобы *дать ей какую-либо жизнь или силу или какую-либо степень их*, что мы не можем назвать большей нелепости, чем такое предположение; субстанцией, которая, *когда она находится в наилучшем состоянии*, должна ограничивать силы и деятельность души, а когда находится в *расстроенном или болезненном состоянии* — состоянии, в котором

* «Matho», vol. II, p. 173.

она, очевидно, весьма склонна пребывать, и в действительности вряд ли когда-либо может быть в каком-либо ином, — может *затруднить* и *задержать* все ее действия и никоим образом не может *содействовать* или *помогать* ее способностям или энергии.

Если бы душа, как пишет этот изобретательный автор, была *по самой своей природе восприимчива и активна* и, будучи отделенной от тела, должна была бы освободиться от расстройств и ограничений, налагаемых телом на ее естественную деятельность, то она, конечно, была бы очень счастлива, ибо она никогда бы не подвергалась такому *ограничению* и никогда ее огромное преимущество не подвергалось бы вредному влиянию такой *скверны*.

Единственный намек на слабое подобие последовательности, который сохраняется в данном отрывке, содержится в том месте, где говорится, что «материя не может никоим образом содействовать или помогать способностям души, разве что путем сужения их действий и ограничения их одним каким-либо способом проявления». Это, однако, всего лишь тень последовательности, ибо, рассуждая таким же образом, можно доказать, что человек оказывается в выигрыше, потеряв зрение или слух или даже все свои органы чувств, за исключением одного; ибо, если его осязательные (*sentient*) способности благодаря этому *сужены и ограничены одним каким-либо способом проявления*, он становится более совершенным в использовании данного органа чувств, в то время как он, конечно, проигрывает *в целом*, поскольку у него таким образом резко сокращены его чувства и способности. Предположим, однако, что на долю души могло бы выпасть некоторое незначительное преимущество благодаря упомянутому большому ограничению ее способностей восприятия и активной деятельности. Какова же возможность того, что в целом она от этого получит выгоду, если та вещь, которая используется для ее ограничения, как мы можем судить на основании фактов и опыта, безусловно, придет в чрезвычайно расстроенное состояние, так что, по собственному признанию этого автора, она должна совершенно затруднять и задерживать все действия

души, и если из-за присоединения души к этому вредному началу она может быть осквернена таким образом, что будет совершенно разрушена и потеряна для всякой достойной цели существования? Действительно, как мы видим, велик риск, которому подвергается нематериальная душа из-за своего соединения с этим грубым материальным телом, и мало, воистину очень мало то преимущество, которое душа может случайно получить от такого соединения.

Представляется, однако, что когда христианин после длительной и поистине неравной борьбы, во время которой его душа находится в своем нынешнем состоянии ограничения и совершенно не может (или может лишь очень мало) пользоваться своими естественными силами и способностями, избавился наконец благодаря благожелательному устройству природы от этой *обузы, сделанной из глины*, от этих *оков материи*, от этой страшной *скверны плоти и крови* и со всеми привилегиями, и со всеми способностями к действию и наслаждению, естественно принадлежащими *бесплотному духу* в течение нескольких тысячелетий витавшему в эмпиреях, — то эти силы и способности снова должны сдерживаться и ограничиваться из-за *второго соединения с материей*, хотя и более облагороженной, чем прежде, и в силу этого ставшей меньшим, хотя и реальным и необходимым, бременем. И что самое необычное в данном случае, так это то, что упомянутое *второе вырождение* происходит в тот период, на который христианство указывает нам как на великий праздник добродетельных и добрых, когда (все люди будут судимы по делам их) они должны получить благословение и одобрение своего судьи и *вступить во владение царством, уготованным им со времени основания мира*; в каковое время — и никак не ранее его — они должны быть допущены *навечно быть со своим господом Иисусом Христом* ²⁶.

Г-н Бэкстер в своем «Исследовании» говорит*, что «после воскресения воссоединение душ с их телами может не быть наказанием или уменьшением счастья,

* «Essay on the [Human] Soul», p. 304.

предназначенного им, если мы представим себе, что во власти бесконечной силы довести *материю* при этом соединении до состояния *праздности* или *безвредности*. Ибо не иметь вообще никаких неприятностей или беспокойств от материи означает в отношении ее как раз то состояние счастья, которое испытывают духи, совершенно свободные от нее. Но ни один вдумчивый человек, — добавляет он, — никогда не считал, что в соединении с материальной субстанцией заключается какое-либо действительное блаженство».

Нет необходимости указывать на то, что это мнение о последствиях соединения духа с материей противоречит другому мнению, выраженному автором в «*Matho*». В одном случае материя *по необходимости* должна *ограничивать* и *сковывать душу*, в то время как в другом случае возможно, хотя только лишь едва-едва возможно, что она может и *не сковывать* ее. Однако даже при самом благоприятном для автора предположении воскресение христиан по меньшей мере не приносит им *вреда*. Но может ли это быть тем состоянием, которого всех христиан учат ожидать с самой страстной надеждой, когда их радость только должна *начаться*, и *быть полной, уповая*, как говорит апостол Петр, *на осуществление этой благословенной надежды*. Можно подумать, что такие авторы, как этот [Бэкстер], очень мало знакомы с Новым заветом; их понятия совершенно несовместимы с последовательно выраженными в нем идеями.

Таковы чудовищные последствия смешения этих *языческих понятий* с основами нашей святой религии, которая отвергает всякую связь с ними и выступает против них каждым своим догматом.

С другой стороны, система материализма, которую откровение постоянно предполагает, не обременена ни одной из указанных трудностей или, скорее, нелепостей. В соответствии с этой системой человек есть не более того, что мы сейчас у него наблюдаем. Его существование начинается в момент, когда его зачали, или, может быть, немного ранее этого. Телесные и духовные способности, пребывающие в одной и той же

субстанции, растут, созревают и приходят в упадок вместе; а когда эта система распадается, она продолжает находиться в состоянии распада до тех пор, пока то всемогущее существо, которое дало ей существование, не захочет снова возродить ее к жизни.

При помощи системы материализма христианство ликвидирует также саму основу многих учений, которые чрезвычайно унижали и разлагали христианство, являясь фактически разнородной смесью *языческих понятий*, диаметрально противоположных тем, на которых построена вся *система откровения*. Христианская система не предусматривает никакого вознаграждения добродетельных до общего *воскресения праведников* и никакого наказания для порочных людей до *наступления конца света*, в каковой момент, и никак не ранее, будут посланы ангелы, чтобы *вырвать из царства Христа все, что есть грешного*. Только тогда будет великая *жатва*, когда зерно (употребляя выражение нашего спасителя) *будет собрано в закрома, а мякина будет сожжена неугасимым огнем*.

Система имматериализма, напротив, делает необходимым обеспечение какого-либо *вместилища для душ умерших*, которые, пребывая в сознании, должны обязательно находиться в состоянии удовольствия или страдания, получить вознаграждение или наказание даже до наступления судного дня. А поскольку в Священном писании нет ни единого намека относительно *природы* или *роли* такого *промежуточного состояния*, пустое воображение людей получило весьма широкий простор для своей деятельности, и среди прочих выгодных изобретений священники воспользовались этим для того, чтобы основать на нем учения о *чистище* и о *почитании мертвых*.

Учение о *предсуществовании*, или о том, что все души людей были падшими ангелами, которое явилось истинным источником *гностицизма*²⁷ и большей части ранних извращений христианства, не могло иметь никакого другого основания, кроме понятия о том, что в человеке есть нечто в корне отличное от его телесной организованной системы; это нечто, следовательно

но, могло существовать до этой системы, а также продолжать существовать после ее распада. И именно в то время, когда полагали, что *все души* предсуществуют, считалось, что и душа Христа не только предсуществовала вместе с душами других лиц, но и в соответствии с его положением у нас на земле ему был предписан соответственно более высокий ранг и должность до его прихода в этот мир. На этом основании его сначала считали *δημιουργός*² восточной философии, или непосредственным творцом мира, стоящим ниже высшего существа; затем особого рода *эманацией божественной сущности* и, наконец, с вечных времен *равным самому богу*. Из этого очевидно, что сами семена этого ужасного извращения христианства, которое явилось обильным источником многих других, могли быть посеяны только в этой системе имматериализма, или, как ее можно было бы правильнее назвать, этой языческой системе.

Если бы умы первобытных христиан оставались неотравленными *мудростью этого мира* и если бы они смотрели на Христа так, как, по всей вероятности, смотрели на него его апостолы, которые жили и беседовали с ним, а именно *просто как на человека, угодного богу благодаря знамениям и чудесам, которые бог посылал через него*, они испытывали бы по отношению к нему все чувства любви и благоговения, которые полагались бы ему как *опоре их спасения* и как *первому, рожденному из мертвых, который, как их старший брат, ушел, чтобы приготовить для них место в небесных чертогах, и который вернется с наказом от бога разбудить мертвых и судить мир*; но они никогда бы не осмелились воздавать ему *божественных почестей* и, следовательно, поклонение св. деви Марии и другим папским святым вообще не развилось бы; а влияние этих основных мнений на всю массу извращений, которые впоследствии хлынули как потоп, легко проследить.

СООБРАЖЕНИЯ, БОЛЕЕ НЕПОСРЕДСТВЕННО КАСАЮЩИЕСЯ НЕМАТЕРИАЛЬНЫХ СУБСТАНЦИЙ И ОСОБЕННО СВЯЗИ МЕЖДУ ДУШОЙ И ТЕЛОМ

1. О пребывании души в теле

Идея нематериальной субстанции, как она определяется метафизиками, всецело является продуктом нового времени и доселе неизвестна простым, необразованным людям. Первоначальной и все еще господствующей идеей *души* или *духа* служит представление о некоторой разжиженной воздушной субстанции какой-то более утонченной природы, чем более крупные и более грубые тела, обладающие весом и оказывающие заметное сопротивление при отталкивании их или при ударе о них. [Предполагается], что *форма* такой субстанции может изменяться и что в известных случаях она может быть воспринимаема зрением. Так, когда наш господь явился своим ученикам идущим по морю, а также после своего воскресения, они думали, что это был *дух* (spirit). Поэтому в последнем из этих случаев он, чтобы убедить их в ошибке, просил осязать его, ибо дух не имеет плоти и костей, а у него, как они могли убедиться, все это было. Христос не прибавил им, что дух не может быть предметом *зрения* не меньше, чем *осязания*. Итак, какие бы случайные выражения ни вырывались у кого-либо из древних философов, для всех, кто в целом рассматривает их учение, очевидно, что их идея о духе глубоко отличается от той, которая защищается теперь.

Положение, согласно которому дух, строго говоря, *неделим* — а это является существенным для новейшей идеи о духе, — абсолютно несовместимо с понятием, которое, как известно, проходило через все древние системы, получившие свое начало на Востоке. Согласно указанным системам, все человеческие души и все конечные умы были изначально *частями великой мировой души* (soul), и, хотя они на время отделились от нее, в конце концов они будут поглощены ею. В таком случае сознание, присущее в настоящее время

каждой из этих душ, будет утрачено навсегда. Как идея о духе постепенно дошла до того *состояния*, в котором мы находим ее теперь, — об этом я постараюсь сказать в соответствующем месте, а пока я приведу несколько наблюдений, содержащихся в сочинениях позднейших и знаменитейших метафизиков.

Дух, или *нематериальная субстанция*, при современном строгом употреблении данного термина означает субстанцию, которая не имеет никакой *протяженности* или *vis inertiae*²⁹, присущей материи. Он не имеет ни *длины*, ни *ширины*, ни *толщины*, так что он не занимает никакой части пространства. В этом случае некоторые, более строгие метафизики говорят, что такая субстанция не имеет ни малейшего отношения к пространству, как звук не имеет никакого отношения к глазу, а свет — к уху. Действительно, дух и пространство ничего общего не имеют друг с другом, и даже неправомерно утверждать, что нематериальная сущность *находится* в *пространстве* или *пребывает* больше в одном, чем в другом, месте. Собственно говоря, *ее нет нигде*, но ей присуща такая форма существования, которая не может быть выражена словами, приспособленными для обозначения форм материального существования. Даже сами духовные и идеальные существа не имеют представления о способе своего существования, по крайней мере до тех пор, пока они заключены в грубой материи.

Из такого представления о предмете следует, что о *божественном духе* можно сказать, что он является *вездесущим* только в фигуральном смысле, ибо, строго говоря, этот термин предполагает *протяженность*, которая совершенно несвойственна всякой нематериальной субстанции. Поэтому под вездесущностью божества защитники упомянутого свойства понимают способность божества *действовать везде*, хотя оно не *находится* нигде. Они не предполагают, что дух отдельного человека заключен внутри его тела, но думают, что, хотя он не имеет никакого отношения к какому-либо пространству или месту, все же проявления и чувства такого духа по высшему замыслу создателя ограничены особой системой организованной материи, где бы она

ни была, и это ограничение воздействует на дух, пока существует эта организация. Но когда человеческие существа подвергаются смерти и разложению, то нематериальное начало ничего не имеет общего с организованной материей, точно так же как у него нет ничего общего со всякой другой материей во Вселенной. Нематериальное начало не может воздействовать на материю, равно как не может испытывать воздействия и с ее стороны.

Однако другие мыслители — принимая во внимание, что *математические точки*, хотя они и не занимают реальной части пространства, все же могут иметь некоторое отношение к нему, будучи закреплены на том или другом месте на известном расстоянии друг от друга, — допускают, что духи предпочитают быть в одном, а не в другом месте. Следовательно, они способны менять место и двигаться туда и сюда вместе с телом, к которому они принадлежат. Но это мнение вообще не является преобладающим, ибо, согласно ему, дух имеет по крайней мере одно свойство, общее с материей, между тем как *нематериальное* существо в строгом смысле (которое самим названием указывает на отрицание материальных свойств) не должно иметь ничего общего с материей.

Кроме того, математическая точка в действительности совсем не *субстанция*, а только *предел* или определение тела или *места* в пустом пространстве, в котором обозначены или могут быть обозначены границы тела. Просто *точки*, просто *линии* или просто *поверхности* лишь границы *материальных субстанций* и в собственном смысле не могут быть названы их *свойствами*, входящими в определение частных тел, и, следовательно, не имеют никакого отношения к тому, что должно представлять собой нематериальное. Поэтому *последовательный имматериалист* совершенно справедливо отвергает эту идею.

На самом деле вполне очевидно, что если бы не существовало ничего, кроме нематериальных субстанций, или чистых идеальных сущностей, то у нас не могло бы образоваться самой идеи о *месте* или *пространстве*. И идея пространства, которую нематериальное су-

щество никогда не приобрело бы, не имея идеи тела или материи, не может принадлежать этому существу, а может быть создано только материей. Следовательно, в согласии со строгой и вполне последовательной системой имматериализма, дух, собственно, *нигде*, и при этом он не может *перемещаться в пространстве*, хотя он имеет произвольную связь с телом, которое ограничено определенным местом и может передвигаться с одного места на другое. Поскольку только таким и может быть внутренне согласованное понятие нематериальной субстанции, а все отступающее от него будет уже материализмом, то я и должен ограничиться здесь рассмотрением этой теории.

Нельзя сказать, чтобы факты говорили в пользу учения этих весьма абстрактных метафизиков. Разумеется, рассуждая на основании того, что действительно является нам, мы, естественно, должны сказать, что душа *сопровождает тело* и заключена в нем и поэтому меняет положение вместе с телом. На этом основании наиболее проникательные имматериалисты приложили немало труда, чтобы показать, что, несмотря на упомянутые очевидные явления, которые с первого взгляда считаются неблагоприятными для их системы, в указанных случаях, собственно, не имеет места движение или перемена места у души, если тело, которому принадлежит душа, совершает все эти блуждания.

«Что касается меня, — говорит отец Жердиль³⁰, цитируемый автором «Истинной философии» — то, если бы я не имел другого основания считать себя удовлетворенным, я удовольствовался бы вместе с большинством знаменитых философов древних и новых школ замечанием, что в одном нельзя сомневаться, а именно в том, что *мысль* и *хотение* не способны двигаться вместе с телом, ибо они, как вполне очевидно, не обладают протяженностью. Но ведь *душа*, модификациями которой они являются, одной природы с ними. Поэтому *душа* не может двигаться, как не могут двигаться *мысль* и *воля*» *.

* «La vraie Philosophie», p. 271.

В целях разъяснения этого парадокса он утверждает*, что *пустое пространство* в экипаже, запряженном лошадьми, не движется вместе с экипажем, ибо оно — *ничто*. И хотя душа является реальной субстанцией, она имеет отношение к месту не больше, чем если бы она была совсем ничто. Он делает следующее добавление, чтобы пояснить, каким образом душа может иметь идею протяженности и места, когда она сама не имеет никакого отношения ни к первой, ни ко второму. «Хотя душа, — говорит он**, — не способна к движению подобно телу, она может в высшей степени содержать в себе это свойство материи и потому способна переносить его на материю и предполагать, что оно принадлежит материи».

Дальше, при объяснении того, что такое воля и деятельность души в *ее собственном теле*, упомянутый автор говорит следующее***: «Эти выражения: *душа находится в теле, думает в теле, выходит из тела* — означают не что иное, как только то, что душа соединена с телом, что она мыслит в зависимости от этого соединения и что по истечении известного времени душа больше уже не будет соединена с телом. Но это не значит, что душа помещена в теле, как *мозг в черепе*, или что она находится в том месте, где находится тело». Как непонятно вынуждены говорить эти лица, когда они отступают от здравого смысла, создавая свои системы исходя не из *фактов и явлений*, а только из своего *воображения*.

Автор «Писем о материализме»³¹, обращенных ко мне, по-видимому, думает, что он сказал нечто дельное в связи с затруднением, возникающим по вопросу *о месте духов*. Именно он смотрит на *пространство* как на чисто *идеальный феномен, возникающий из пространственного ряда сосуществующих тел*. Так как, признаюсь, это выражение не порождает у меня никакой отчетливой идеи, то я приведу моим читателям весь параграф; если я сам и не могу извлечь из него что-

* «La vraie Philosophie», p. 272.

** Ibid., p. 273.

*** Ibid., p. 275.

либо вполне понятное, быть может, другим удастся этого достигнуть:

«На ваше второе возражение, сформулированное в следующем виде: *«Ваш дух столько же находится в вашем теле, сколько и на луне; ведь он не может находиться ни в каком отношении к пространству»*, — я отвечаю: *«Материя действительно занимает пространство, к которому дух не имеет никакого отношения, т. е. материя, как сложная субстанция, имеет в своих разнообразных частях отношение к другим телам. Пространство само по себе не есть что-либо реальное, оно только идеальный феномен, возникающий из пространственного ряда сосуществующих тел. Устраните из мира всякое тело или — что приводит к тому же результату — всякое существо, способное созерцать предметы, и пространство больше не будет существовать»*.

Мне кажется, что даже в *идее* невозможно предположить уничтожение пространства. Пусть кто-нибудь представит себе, хотя бы на один момент, что вся *материя* исчезла (это представить не трудно), и посмотрит, последует ли за этим необходимо и исчезновение *пространства*. Я имею в виду [исчезновение пространства] не в воображении (как, например, воображают, что предметы должны падать с противоположной стороны земного шара), а в *природе вещей*.

После этого названный автор обсуждает вопрос о пребывании духа в теле, поскольку это *доказывается воздействием духа на тело*. [Он считает], таким образом, что дух, собственно говоря, *нигде* и не совершает никаких *движений*, несмотря на его тесную связь с телом и на его постоянное воздействие на тело, которое необходимо ограничено определенным местом, и обязывает его изменять свое место по желанию. Как такие идеи действуют на других, — я не могу сказать, но для меня нет ничего более причудливого и нелепого.

2. О взаимном влиянии души и тела

Все метафизики, защищавшие учение о каком-либо особом *нематериальном начале*, утверждали, что *дух* и *тело* не могут иметь ни одного *общего свойства*. Когда,

далее, перед ними ставили вопрос, как же дух и тело могут *воздействовать друг на друга* и как они могут быть так внутренне связаны, что постоянно и неизбежно испытывают взаимное влияние, то они признавали, что это — *трудность* и *тайна*, которых мы не можем понять. Но если бы этот вопрос был рассмотрен с должным вниманием, то то, что характеризуется как *трудность*, было бы сочтено *невозможностью*. Это все равно что тайна превращения во время литургии хлеба и вина в тело и кровь Христа или учение о троице, когда мыслится в одно и то же время один бог и три его лица. С точки зрения здравого смысла это не *трудности* или *тайны*, но прямые *противоречия*, поскольку [признается, что] одна и та же вещь в одно и то же время и существует и не существует.

Пусть тот, кто хочет, напрягает свое воображение как ему угодно, я все же заявляю, что и такому человеку не удастся понять возможность *взаимного воздействия* [вещей] без некоторого *общего свойства*, при помощи которого вещи, действующие на другие и сами испытывающие воздействие от них, могли бы иметь между собой *связь*. Твердая субстанция может действовать на другую твердую субстанцию и испытывать воздействие от нее. Такое взаимодействие возможно и между мягкими субстанциями, ибо *мягкость* в действительности есть только *меньшая степень твердости*. Но разумеется, совершенно невозможно, чтобы испытывала воздействие или сама подвергалась воздействию субстанция, которая не может оказывать *никакого сопротивления вообще*, и в особенности это неприменимо к такой субстанции, о которой в связи с особенностями языка нельзя сказать, что она находится в *одном и том же месте* с другой. Если это не *невозможность*, то я не знаю, что же это на самом деле.

Но допустим, что то, что кажется мне абсолютной невозможностью (т. е. что субстанции, не имеющие общего свойства, могут воздействовать друг на друга), представляет лишь трудность. Но эта трудность так велика, что превосходит трудность понимания, каким образом принцип ощущения можно совместить с материей. Поэтому, если духу философии больше соот-

ветствует из двух трудностей выбирать меньшую, мы должны, естественно, отказаться от гипотезы о двух *разнородных и несовместимых началах в человеке*, связанной с чрезвычайной трудностью ее понимания, и допустить принцип единообразия человеческой природы, вызывающий гораздо меньше затруднений.

Огромное затруднение, проистекающее из допущения связи души с телом, появилось вместе с картезианской гипотезой, согласно которой сущностью духа является *мышление*, а сущностью тела — *протяжение*³². При этом исключается всякое общее свойство, которое прежде приписывалось им и при помощи которого они могли влиять друг на друга. Очень забавно обзирать различные гипотезы, которые возникли в связи с этим для того, чтобы объяснить, как душа получает идеи при помощи телесных чувств или как происходят движения в теле благодаря хотениям, возникающим в душе.

Не допуская прямого воздействия духа на тело и обратно, Декарт предполагал, что воздействие со стороны внешних объектов есть *случайная*, а не *действующая причина* ощущения в духе. Поэтому хотение есть только случайная, а не действующая причина движения мышц. В обоих случаях реальная действующая причина есть непосредственное действие божества, совершаемое по определенным правилам, которым оно неизменно следует. Таким образом, всякий раз, когда перед человеком является какой-нибудь предмет, божественное существо производит впечатление на его дух, и всякий раз, когда появляется хотение, то же существо производит соответствующее движение в его мышечной системе.

Мальбранш³³ придал больше тонкости этой гипотезе, высказав предположение, что мы воспринимаем идеи вещей не только при помощи *воздействия божества*, но и в *самом божественном духе*, ибо все идеи сначала существуют в божественном духе и там воспринимаются нами. Общий обзор его системы вместе с доводами, на которых она основана, произведен лордом Болингброком³⁴ *.

* «Works», vol. III, p. 543.

«Мы не можем воспринять ни одной вещи, которая внутренне не была бы соединена с душой. Но если нет соответствия между душой и материальными вещами, то последние не могут быть соединены с душой или восприниматься ею. В действительности наши души соединены с телами, и этот способ соединения необходим для восприятия, но есть другой способ, который не связан с такой необходимостью. Бог, являющийся субстанцией, и только умопостигаемой субстанцией, внутренне соединен с нашими душами своим присутствием. Он есть *место духов*, как пространство есть *место тел*. Так как он должен иметь в себе идеи всех созданных им существ, то мы можем видеть все эти идеи в боге, как ему угодно показать их нам».

Знаменитый математик и метафизик Лейбниц, как и картезианцы, признавал невозможность какой-либо особой связи или взаимного влияния материи и духа, но он объяснял соответствие между ними другим, хотя и не более удовлетворительным, способом. Именно, он создал систему, которая получила название *предустановленной гармонии*³⁵. Допуская необходимое и физическое действие всех причин, духовных и телесных, он предполагает, что весь поток хотений, от рождения человека до его смерти, должен протекать в его духе в том же самом порядке, как если бы дух не был связан с телом. С другой стороны, все движения и другие изменения в теле (которое является, собственно, автоматом) должны совершаться в том же самом порядке, как если бы тело не было связано с душой. Но божественное существо предустановило, чтобы хотения одной [души] и движение другого [тела] строго соответствовали друг другу, так, как если бы они были *причиной и действием*.

Так как ни одна из упомянутых гипотез не давала полного удовлетворения, то новейшие защитники учения о нематериальности [души] удовлетволялись предложением, согласно которому существует некоторое *неизвестное реальное влияние* души на тело и обратно, но эта связь является *тайной* для нас. И это не первая нелепость и невозможность, которые было удобно защищать, пользуясь упомянутым термином

Ученейший Бозобр³⁶ признает эту трудность даже относительно самого божества, но он не помогает нам ее разрешить. «Если,— утверждает он *,— субстанция первого двигателя абсолютно нематериальна, без протяженности и величины (*grandeur*), то нельзя понять, как она сообщает движение материи, ибо такая субстанция не может действовать на материю, так же как и материя не может действовать на нее. Поэтому мы должны обратиться к теории христианства, согласно которой бог действует на материю только актом своей воли». Но если субстанция духа не может действовать на материю, то каким же образом *одно лишь хотение*, являющееся тоже только действием духа, может оказывать воздействие на материю?

Г-н Бэкстер, приписывающий так много деятельности божеству и так мало материи, как и можно было ожидать, особенно смущен этой трудностью. По его мнению, все такие свойства материи, как притяжение, отталкивание и сцепление, суть непосредственное действие божественного существа. Следовательно, поскольку мы воспринимаем все материальные вещи при помощи этих *сил*, становится ясным, что в действительности материя является совершенно лишней, ибо если она существует, то все ее действия выливаются в чистую самостоятельную деятельность божества. Такой философ только будет поставлен в затруднение, если ему придется отвечать епископу Беркли, который допускал, что божественное существо само предъявляет идеи всех вещей нашим умам и что ничего материального не существует. Следующая выдержка, по моему мнению, является очень слабой попыткой доказать реальную пользу материи при воздействии на дух. «Философы, — говорит он **, — допускающие, что объекты наших идей существуют, утверждают, по моему мнению без нужды, что высший дух вызывает идеи этих вещей в нас, ибо объекты могут сами совершать это, или это может происходить иначе, чем путем указан-

* [*Beausobre, Histoire Critique de Manichéisme, et du Manichisme*], vol. I, [Amsterd., 1734], p. 493.

** [*Baxter, Op. cit.*], vol. II, p. 333.

ного содействия. Материя, насколько я знаю, не может действовать сама по себе, так как она действует только в связи с сопротивлением. Но если сопротивление между материей наших тел и другой материей достаточно для того, чтобы вызвать идею об их сопротивлении в наших душах, то нет необходимости предполагать, что бог порождает эту идею и что сопротивление само не оказывает действия. И если мы не допускаем, что материя наших тел воздействует на наш дух непосредственно и сама собой, то соединения между ними в значительной мере и не требуется».

Что это может означать в итоге, как не то, что, если материя *существует*, она должна быть чем-то полезна, хотя общая гипотеза Бэкстера, в соответствии с которой он утверждает, что *материя не может действовать сама по себе*, оставляет так мало места для нее, что об этом можно было бы и не говорить. Достойно сожаления, что столь вредная вещь, как материя, в изображении данного автора все-таки привлечена сюда, как будто без помощи высшей силы ей даже нельзя было причинять этот вред.

Г-н Бэкстер, по-видимому, полагал, что связь между душой и телом существует только в *состоянии бодрствования*. Хотя во время сна душа, по его словам*, *«всегда активна и восприимчива*, но все же, очевидно, она перестает действовать и воспринимать при помощи тела». В действительности это какое-то бестелесное состояние. Жаль, что мы не имеем очевидных доказательств того, что происходит в этом состоянии. Мы только знаем, что в момент воссоединения души с телом, при пробуждении от сна, все, что происходило в этом промежуточном состоянии, оказывается забытым.

Что касается того, что происходит при *сновидениях*, то этот философ полагает, что здесь активность принадлежит не душе, а другим интеллектуальным действующим силам, которые занимают средоточие ощущений, как только душа покидает его. На вопрос, почему душа оставляет средоточие ощущений, он отвечает,

* [Baxter, Op. cit.], vol. II, p. 11.

что «*вследствие затраты жизненных духов* необходимо хранить предшествующие впечатления в полной ясности и вызывать новые впечатления» и «что утомление от этой продолжительной работы невыносимо». Но если утомляется не *душа*, а только *тело*, то разве происходит не одна и та же затрата жизненных духов, в случае если в средоточии ощущений действует собственно душа человека или какой-либо другой дух? Одно и то же *количество мысли* должно сопровождаться одной и той же затратой жизненных духов.

Автор «Истинной философии» указывает очень своеобразный способ для разрешения этой большой трудности относительно того, как душа действует на тело. Я приведу выдержку, не делая замечаний относительно ее. «Без сомнения,— утверждает он *,— душа приводит в движение тело не *мыслью*, равно как не при помощи мысли душа обогащает физические тела цветом и протяжением, и не мыслью она действует на материю и приводит ее в движение. Она совершает все это и многое другое своей собственной *энергией*. Создавая душу, высшее существо желало, чтобы она в превосходной степени обладала *свойствами* материи, но не обладала ее *несовершенствами*».

Другие мыслители считают, что они доказывают необходимость взаимного действия души и тела, предполагая, что может существовать нечто похожее на общие свойства между ними, хотя таким допущением они, очевидно, уничтожают различие между этими двумя субстанциями. Это именно случилось с автором «Писем о материализме».

«Вы говорите,— замечает он **,— что *материя и дух* всегда изображаются так, что они не имеют ни одного общего свойства, при помощи которого они могли бы влиять или воздействовать друг на друга». Это замечание могло бы считаться истинным, по мнению тех философов, которые рассматривают материю как нечто пассивное и косное, лишенное всякой силы, деятельности и энергии. Но такие отрицательные атрибуты

* «La vraie Philosophie», p. 277.

** «Letters on Materialism», p. 37.

едва ли могут исчерпывать природу какого бы то ни было бытия. На самом деле при всяком отношении к этим двум субстанциям свойства их, по крайней мере *отчасти*, существенно различны, потому что их сущности, по обычному представлению, несходны. Однако отсюда не следует, что они не наделены силами, при помощи которых они могут взаимно действовать и взаимно испытывать воздействие. Существо более высокого порядка может действовать на низшее, находящееся на более низкой ступени лестницы. Оно приобрело более благородные качества, но не освободилось от тех *низших качеств*, которые могут соединяться и с более высокими формами. В частности, должно ли это иметь место там, где высшее существо составляет часть той же самой общей системы? Таким образом, душа будет способна действовать на материю и, следовательно, на свое собственное тело, что, по-видимому, подтверждает и опыт.

«Почему же материя не может так же действовать на дух, по крайней мере более *высокая и утонченная часть материи*, способом, быть может, необъяснимым, но аналогичным ее низшей природе и низшим силам? Таким же образом тело будет взаимно действовать на душу. Для этого, по-видимому, требуется только, чтобы материя в своих составных элементах обладала *активной силой*, строго соответствующей их порядку и степени бытия. Сила эта должна находиться в элементах, и последние должны быть *просты*, ибо ни одна сила не может быть присуща субстанции, постоянно делимой. И если бы *элементы* не были активны, то из них никогда не могли бы образоваться и их *сложные сочетания*, подобно тому как воспринимающий мозг не может произойти из невоспринимающих частиц. Элементы материи, как я понимаю, должны быть *просты и активны*, активны в различных степенях, в согласии с их лестницей бытия и тем назначением, выполнить которое им установлено бесконечной мудростью. Человеческое тело, составленное из этих элементов, и в особенности *мозг* должны рассматриваться как инструмент, построенный с самым точным согласованием частей и наделенный величайшими *энергетическими силами*, к которым

только восприимчиво тело. Таким образом, создается подходящее обиталище для такой простой и высоко-активной субстанции, как душа.

Душа, как более высокое существо, должна обладать, кроме того, иными, более высокими свойствами, причем некоторые из них могут приводиться в действие импульсом более низшей действующей силы — тела, в то время как более выдающиеся из них (хотя и зависящие в своих действиях от предустановленных законов связи) не подчинены непосредственному и прямому воздействию тела. Таким образом, разнообразные духовные силы будут успешно приводиться в действие и человек будет чувствовать, воспринимать, мыслить и рассуждать, поскольку соответствующие деятельные причины будут оказывать на него влияние.

Но в теории случайных причин (в которой всякая материя предполагается пассивной и безжизненной и даже сама душа, хотя и называется активной, никогда не *действует*) божество введено только как двигатель, и как действительный деятель, но его деятельность там детерминируется созерцанием различных положений, в которые оно само поставило внешние вещи. Учение о *физическом влиянии* является, по моему мнению, единственным философским учением. Здесь две субстанции, *действующие* друг на друга и *испытывающие воздействие* друг от друга»³⁷.

Я не думаю, чтобы более проникательные имматериалисты считали себя обязанными защищать свои принципы или путем приписывания духу *таких низших качеств, которые соединимы с более высокими видами материи*, или путем наделения материи такой *активной силой*, которая вообще считается принадлежностью *духа*. На самом же деле указанная гипотеза совершенно смешивает эти две субстанции и закладывает основы самого грубого материализма. Самая *высокая и утонченная часть материи* не может существенным образом отличаться от *самой грубой материи*. Термины *высокий и утонченный* в применении к материи могут указывать только на *объем*. Нематериальная душа поэтому должна быть совершенно не способна воздействовать на самую высокую и утонченную, так

же как и на самую грубую телесную систему. Равным образом она не может и сама испытывать воздействие со стороны такой системы. Душа, способная к этому взаимодействию с телом, должна иметь в себе нечто грубое и поэтому должна быть низведена с того очень высокого и привилегированного места на лестнице бытия, отведенного ей теми, кто смотрит на нее как на что-то *бесконечно высшее, чем материя*.

Этот автор также утверждает, что *активная сила*, приписываемая им материи, должна находиться в ее простых *элементах*, ибо, по его словам, «ни одна сила не может быть присуща материи всегда делимой, и если не будет активности в элементах, ее не будет и в сложных телах, образовавшихся из этих элементов». Но разве данный автор не знает (а это вполне доказуемо), что *материя бесконечно делима* и что, согласно его собственной уступке, никакая активная сила *не может* быть присуща ей? Следовательно, этот автор, признавая необходимость *физического взаимодействия* между духом и телом, должен был полностью отказаться от понятия о двух различных началах и признать идею *единообразного состава всего человека*.

Простые и необразованные люди, рассматривающие *дух* как *тонкую воздушную субстанцию*, были бы чрезвычайно смущены, если бы они попытались реально представить себе новейшую идею собственно *нематериального бытия*; им могло бы показаться, что оно не имеет ничего положительного, а является только *отрицанием свойств*, хотя бы и прикрытым положительным именем *духа*. Для них оно могло бы показаться идеей *ничто*, неспособной служить опорой каких-либо свойств.

Однако метафизики утверждают, что мы обладаем такой же ясной идеей о духе, какую мы имеем о материи, причем каждая из этих сущностей есть одинаково неизвестная опора известных свойств: *материя* — протяжения и плотности, *дух* — ощущения и мысли. Но поскольку, по признанию этих метафизиков, субстанция нам неизвестна, то также должно быть неизвестно, какие именно *свойства* должны основываться на ней. Поэтому если только нет реальной несовместимости в самих свойствах, то те из них, которые до сих пор

приписывались обем субстанциям, могут принадлежать каждой из них.

На этом основании г-н Локк, защищающий нематериальность души и в то же время утверждающий, что материя может иметь дополнительное свойство мышления (хотя бы оно выступало перед нами с противоположными чертами), должен был прийти к заключению, что и в действительности это обстоит именно так: согласно правилам философского рассуждения, мы не должны без нужды умножать причины, и Локк в данном случае не отступает от указанных правил.

Я закончу эту главу цитатой из сочинения «Размышление о существовании души и о существовании бога», как она приведена в «Анализе фатализма» *.

«Если,— утверждает автор,— действия, приписываемые духу, могут быть результатом материальных сил, то зачем же мы должны допускать бытие, которое бесполезно, тем более что такое допущение не устраняет всех затруднений? Нетрудно убедиться, что свойства материи не исключают духовных свойств, но нельзя представить себе, как существо, не имеющее никаких свойств, кроме ума, может использовать материю. В самом деле, как может эта субстанция, не имеющая никакого отношения к материи, чувствовать или воспринимать ее? Чтобы видеть вещи, необходимо, чтобы они производили впечатление на нас так, чтобы было некоторое отношение между нами и ими, но чем же может быть это отношение?» Относительно этого места я только замечу, что мы не можем ни в коем случае отказаться от здоровой философии, если только не желаем поставить в более выгодное положение атеистов и неверующих.

ГЛАВА VII

О ПОСИТЕЛЕ ДУШИ

Многие из новейших метафизиков, усматривая известное затруднение в объединении столь разнородных по своей природе вещей, как *чистая нематериальная субстанция* и *грубая материя*, из которой состоят че-

* «Examen du Fatalisme», vol. I, p. 390.

ловеческое тело и человеческий мозг, выдвинули предположение, что связь между ними может быть гораздо лучше объяснена при помощи материи более очищенной и более тонкой, чем та, которая доступна восприятию посредством чувств зрения или осязания. Согласно их дальнейшему предположению, это — тонкий *носитель души* (vehicle of the soul), который по разрушении тела в связи со старостью освобождается от связи с телом и улетает, незаметно для внешних чувств, вместе с нематериальной душой, от которой он неотделим в этом промежуточном состоянии.

В действительности подобное учение не что иное как *εἰδωλον* древних или ходячее представление о *привидениях*, имеющееся во всех странах. Привидения эти представляли собой мыслящее начало, обладающее телесностью и присоединенное к чему-то такому, о чем древние и простой народ не имели никакого ясного представления. Но новейший «носитель души» является созданием воображения и гипотезой, которая в действительности не объясняет ни одного явления и не устраняет ни одной действительной трудности. Так как материал, из которого состоит этот носитель, в соответствии с указанной гипотезой, обладает существенным свойством материи, т. е. *плотной протяженностью*, то его соединение с подлинно нематериальной субстанцией трудно понять, поскольку оно должно было бы быть доступно восприятию всех наших телесных чувств. Для простого, необразованного человека возможно предположение, что постепенное *утончение* материи, по-видимому, может приближать ее к природе *духа*. Но философ знает, что никакое утончение материи не приблизит ее к природе субстанции, которая не имеет ни одного материального свойства.

Однако г-н Уолластон³⁸, который является, конечно, весьма уважаемым писателем и который очень пространно трактует об этом носителе души, не присоединяется к указанным ясным соображениям. По-видимому, он рассматривает нематериальную душу как субстанцию, способную к самому тесному соединению с этим тонким материальным носителем. Я познакомлю своих читателей с мыслями названного автора по этому

вопросу и добавлю некоторые замечания от себя. Я мог бы привести и многих других авторов, писавших по данному вопросу, но нет никакого смысла заниматься этими продуктами фантазии, ибо дальнейшее обсуждение было бы непростительной тратой времени.

«Человеческая душа,— говорит г-н Уолластон *,— представляет собой мыслящую субстанцию, заключенную в материальном носителе или, лучше сказать, соединенную с ним и как будто бы нераздельно с ним переплетающуюся (я почти готов сказать «включенную» в него). Они действуют в совокупности так, что то, что затрагивает одну, затрагивает и другого. Душа удерживается в теле (в голове или мозгу) при помощи симпатии или притяжения между материальным носителем и душой, пока обиталище не разрушено и это взаимное тяготение не прервано (а быть может, превращено в отвращение) каким-либо повреждением или болезнью вследствие упадка и постепенного разрушения в старческом возрасте или благодаря чему-либо подобному, случающемуся с телом. А пока этого не произошло, при помощи носителя телу сообщаются движения и впечатления».

Дальше он утверждает **: «Если мы допустим, что душа служит формой бытия, созданной природой для того, чтобы оживлять тело, и что она не может существовать совершенно независимо от тела (тело может быть некоторым тонким носителем, пребывающим вместе с ней в мозгу и уходящим вместе с ней в момент смерти), то, когда душа должна со своим соответствующим носителем освободиться от тела и улететь в свободное небесное пространство, она в таком состоянии уже не может получать непосредственных впечатлений от предметов. Но почему же эти впечатления, действующие на двигательные нервы и затрагивающие, таким образом, носителя, а через это и саму душу, раз они приспособлены для этого, не затрагивают носителя непосредственно, без всякого участия нервов? Рука, ощущающая предмет при помощи палки, может,

* [Wollaston, *Relig. of Nature*, 7-th edit., 1750], p. 364.

** Ibid., p. 370.

конечно, гораздо лучше ощущать тот же самый предмет путем непосредственного прикосновения к нему, без палки».

На это я хотел бы заметить, что, какие бы соображения ни приводились в защиту того, что этот носитель необходим для души, тело по крайней мере также должно быть необходимо для этого носителя. Из того, что внешние предметы могут действовать на этот носитель *при помощи тела*, никоим образом не следует, что они могут действовать на него, и даже гораздо лучше, без помощи тела. Если бы это было так, то, поскольку слуховые нервы раздражаются звуками при посредстве внешнего и внутреннего уха, звуки были бы слышны лучше при отсутствии уха, когда они действовали бы непосредственно на сами нервы. А так как многие ощущения воздействуют на мозг при помощи нервов, то при указанном допущении мозг должен был бы каждую вещь воспринять более отчетливо, если бы он подвергся воздействию со стороны всех тех вещей, которые действуют на нервы. Но все эти предположения находятся в полном противоречии с фактами.

Наоборот, есть гораздо большее основание считать, что ничто не приспособлено для нас в качестве *средства* или *орудия* ощущений, кроме того, что по природе свойственно или даже необходимо для данной цели. Следовательно, если эти средства будут отняты, то и цель не будет достигнута. Между тем, поскольку единственными орудиями, при помощи которых мы получаем наши ощущения, служат органы чувств, нервы и мозг, мы должны отсюда сделать вывод, что без телесных органов, нервов и мозга мы не можем иметь ни ощущений, ни идей.

Есть нечто странное в представлении Уолластона о *месте души*, поскольку оно определяется удельным весом грубого тела или носителя, с которым связана душа. Это представление, по-видимому, заимствовано у Платона или у Цицерона, сообщающих подобные же сведения о высоте, до которой может подняться душа после смерти, в соответствии с тем, насколько она опускается вниз, в зависимости от порочной склонности к земным вещам.

«Общий закон, — говорит Уолластон *, — которому подчинены тела, заставляет их погружаться в этот поток воздуха, более легкий, чем они сами. Этот закон тянет их вниз и, таким образом, определяет место для них и для души в них, так что они находятся на поверхности земли, где (или в соседстве с которой) они и явились на свет. Но когда душа освободится от грубой материи, которая окружает и стесняет ее, и станет чистым духом или только облечется в свой тонкий и послушный носитель, она должна в то же самое время освободиться от телесных законов и подчиниться другим законам, которые должны перенести ее в более свойственное ей состояние или обиталище. Или, по крайней мере в связи с прежними законами, она будет способна подняться вверх в соответствии с легкостью ее носителя и перейти из этих областей в среду более соответствующую и (если философ может выразиться так) более уравновешенную».

Это можно было бы счесть за насмешку над понятием носителя, между тем это только точное изложение и обоснование его. Я должен заметить при этом, что автор, считающий доказанным, что все эти носители значительно легче атмосферы, окружающей землю, и поэтому должны подниматься вверх, ничего не говорит о *нисхождении* какого-либо бесплотного духа в более *низкие сферы*, куда некоторые из современных авторов помещают души злодеев и где, по представлению всех древних писателей, находилось вместилище всех душ без различия.

Даже д-р Гартли, придающий так много значения материи и так мало нематериальному началу в человеке (оно представляет только способность простого *восприятия*), допускает, однако, что есть нечто *посредствующее* между душой и грубым телом, которое он и называет особым именем *бесконечно малого элементарного тела*. Но как бы ни было велико мое уважение к д-ру Гартли, я очень далек от того, чтобы признать правильным всякое его мнение. Его объяснение в этом случае не дает моему уму ясного представления того,

* Wollaston, [Op. cit.], p. 401.

о чем он говорит, и я рассматриваю его *посредствующее* тело и его *нематериальную душу* как некоторое затруднение в его системе, которая в других отношениях удивительно проста.

Я не нахожу у автора [Уолластона] ничего о состоянии носителя души во время сна. Не нуждается ли этот носитель в отдыхе, подобно тому как в этом нуждаются тело и мозг? А если душа думает во время сна, то где же хранилище идей, в связи с которыми совершается эта работа? Находятся ли идеи в носителе или в самой душе?

Действительно, все относящееся к процессу сна причиняет большие затруднения лицам, допускающим различие между душой и телом. В особенности слишком мало существует доказательств в пользу того, что душа может действовать в состоянии глубокого сна, не сопровождающегося никакими сновидениями. На самом деле, если душа отличается от тела и если она воспринимает все перемены в связанной с ней телесной системе, почему она не воспринимает того состояния тела, которое определяется как *сон*? И почему она не *созерцает* состояния тела и мозга во время сна, что могло бы доставить достаточно материала для рассуждения и размышления? Если бы в это время душе не могли передаваться никакие *новые идеи*, она могла бы работать над ранее приобретенным запасом идей, если бы такой запас был присущ и действительно принадлежал ей. Она могла бы использовать эту возможность для размышления над *старыми* идеями, если во время сна она не в состоянии приобрести никаких *новых* идей.

Всего этого, естественно, следовало бы ожидать, если бы душа была субстанцией, действительно отличной от тела, и если бы идеи должным образом *принадлежали* этой субстанции, так, чтобы она могла уносить их с собой, когда тело обратится в прах. Следовало бы ожидать, что душа во время сна тела может приблизиться к состоянию, в котором она будет, когда тело умрет, ибо *смерть* часто уподобляется только более глубокому *сну*. Если бы душа была способна мыслить и

чувствовать, когда телесные способности совершенно прекращаются, то она оказалась бы способной к тем же самым ощущениям и деятельности, когда эти способности лишь *приостановлены*.

ГЛАВА VIII

РАССМОТРЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ ПРОТИВ СИСТЕМЫ МАТЕРИАЛИЗМА

Большинство возражений, которые выдвигались против того положения, что материя может обладать способностями ощущения и мышления, всецело покоятся на ошибочном понимании материи, согласно которому она изображается обязательно *косной и непроницаемой* и не обладающей никакими другими силами, кроме *притяжения или отталкивания* и некоторых других сил, совместимых с только что названными. Но эти возражения меня не беспокоят, ибо они не колеблют моей особой системы. Однако некоторые возражения, опирающиеся на *ходящее представление о материи*, стоит рассмотреть, ибо, оставаясь незамеченными, они могут помешать принятию всякой системы, посягающей имя *материализма*, как бы ни отличалась такая система от того, что до сих пор понималось под этим названием. Поэтому я кратко отвечу на каждое возражение, которое можно считать значительным или само по себе, или в связи с лицом, которое его выдвинуло.

Возражение 1-е, основывающееся на трудности понять, как мысль может возникнуть из материи

Говорят, что мы не можем себе составить никакого представления о том, как ощущение или мысль могут возникнуть из материи, так как они представляют собой вещи, весьма отличающиеся от нее и не имеющие никакого сходства с *формой* или *движением*, которые одни только являются модификацией материи и результатом какого-либо действия над ней.

Но этот аргумент черпает свою силу из незнания. Как ни отличны свойства ощущения и мысли от тех

свойств, которые обыкновенно приписываются материи, они тем не менее могут быть присущи этой [материальной] субстанции, если только не будет доказано, что они абсолютно *несовместимы* одни с другими. Нет никакого видимого сходства между идеями зрения и *слуха* или *запаха*, и, однако же, они все существуют в одном и том же духе, который обладает весьма различными чувствами и способностями, приуроченными к ним. Кроме того, этот аргумент, опирающийся на то, что мы не можем *понять*, как что-либо может существовать, одинаково задевает и систему имматериализма: ведь для нас одинаково непонятно, как способности ощущения и мысли могут быть присущи *нематериальной* субстанции. На самом деле, мы не обладаем никаким отчетливым представлением ни о *свойстве*, ни о *субстанции* души (mind) или духа (spirit). О последнем мы ничего не знаем, кроме того, что это не материя, и даже мы, по-видимому, не можем полностью понять природу такого свойства, как способность *восприятия*, точно так же как глаз не может видеть самого себя.

Кроме того, те, кто защищает тесную связь субстанций столь различных, как *материя* и *нематериальный дух*, о котором они, конечно, не имеют никакого понятия, поступают очень неудачно, выдвигая против теории материализма какое-либо возражение, опирающееся на наше незнание *способа*, каким мыслящее начало может быть придано материи.

Я хотел бы заметить, что под мыслящим началом я понимаю только способность *простого восприятия* или наше сознание наличия ощущений и идей и их действия. В этих исследованиях я должен считать за доказанное, что, раз одно это свойство духа будет признано, все частные явления ощущения и идей, т. е. их *удержание*, *ассоциация* и т. п., а также различные душевные способности, которые порождаются этими изменениями в наших ощущениях и идеях, каковы *память*, *рассудок*, *хотение*, *страсти* и т. п., — все это получит удовлетворительное объяснение на почве принципов *вибрации*, которые суть выражение материальной субстанции. Поэтому я не принимаю ни одного доказательства в защиту *духовности* души (spirituality of

the soul) из рассмотрения ее *изысканности*, *тонкости* или *сложности* ее умственных способностей, что некоторые особенно подчеркивают. Ведь и в материи есть способность к изменениям столь тоноким и сложным, как и те, которые до сих пор назывались *духовными состояниями*. И смотрю на «Теорию [человеческого] духа» Гартли как на практический ответ на все возражения этого рода.

Возражение 2-е, вытекающее из природы абстрактных идей

«Материя, — утверждает г-н Уолластон*, — никогда не может содержать в себе абстрактных или общих идей, которых много в нашем духе. Если бы материя могла размышлять о том, что происходит внутри ее, она всегда находила бы там только материальные и частные впечатления. Абстрактных и метафизических идей нельзя найти в ней».

Но г-н Локк и другие мыслители заметили, что все действительные идеи фактически *частные* и что абстракция состоит только в опущении во многих сходных идеях того, что присуще отдельным идеям, и в подчеркивании только того, что является общим для них всех.

Возражение 3-е, вытекающее из факта влияния мотивов

Г-н Уолластон доказывает, что дух не может состоять из материи, потому что он подвержен влиянию мотивов. «Когда я начинаю двигаться, — утверждает он**, — я поступаю так в силу некоторого основания и с некоторой целью. Но кто может себе представить, что и материя в числе рычагов и блоков может приводиться в движение при помощи *аргументов* или путем ряда силлогизмов и доказательств? Разве не видим мы во время беседы, как шутка заставляет смеяться, а грубость вызывает резкое чувство и т. д.? Эти чувства не могут быть физическими следствиями сказанных

* [Wollaston, Op. cit.], p. 357.

** Ibid., p. 355.

слов, ибо в таком случае они должны были бы иметь одинаковое действие независимо от того, были ли они поняты или нет. Следовательно, именно *смысл* слов, являющийся чем-то нематериальным, проходя через рассудок, заставляет то, что является объектом интеллектуальных способностей, оказывать влияние на тело и производить движения в нервах, в крови и в мышцах».

Я отвечаю: поскольку установлено, что [определенные] *основания*, каковы бы они ни были, приводят в конце концов в движение материю, то гораздо легче понять, что они могут это делать, если допустить, что они являются действием некоторой материальной субстанции, чем выдвигать гипотезу, согласно которой они принадлежат субстанции, не имеющей ни одного общего свойства с материей. Конечно, силлогизмы и доказательства не рычаги и блоки, но и действие пороха в процессе передвижения самых тяжелых тел также вызывается не рычагами и блоками, и, однако, все они порождаются материальной причиной. Утверждать, что *мотивы* и *идеи* не есть материальные вещи или проявления материальной субстанции, — значит считать вполне бесспорным то, что еще нуждается в доказательстве.

В о з р а ж е н и е 4 - е, вытекающее из факта единства сознания

Высказывалось утверждение, что душа человека не может быть материальной и делимой потому, что сознательное начало, которое включает мыслительную способность, в целом необходимо просто и неделимо. Но прежде чем считать это аргументом, нужно точно определить, что следует понимать под *единством сознания*. Я заявляю, что писавшие до сего времени по этому вопросу не высказывали ни одной ясной для меня идеи относительно данного предмета. Единственный смысл, который я могу соединить со словами *единство сознания*, — это чувство *единства моей природы* или моего *существа*. Но отсюда можно лишь заключить, что я только *одно лицо, одно чувствующее и мыслящее существо*, а не два лица или не два чувствующе-

щих и мыслящих существа. Но в этом аргументе не содержится ничего большего, чем в доказательстве, что какой-нибудь шар, будучи одной вещью, также состоит из неделимого материала. Правда, нельзя разделить шар так, чтобы из него получились два шара. Но поскольку *материя*, из которой состоит шар, строго говоря, делима, то она и может быть так разъединена, что шар уже совсем перестанет быть шаром. Так, хотя эта *умственная система*, которую мы называем *душой человека*, не может быть разделена на две умственные системы, она все же может быть разделена или разъединена так, чтобы не быть умственной системой вообще. Если кто-нибудь сумеет определить *единство сознания* способом, более благоприятным для доказательства в пользу нематериальности души, я буду рад услышать его и присоединиться к нему.

Возражение 5-е, на основании того, что отдельное сознание не принадлежит каждой частице мозга

Говорят, что решительный аргумент против материализма состоит в том, что *сознание существования* не может быть связано с целым *мозгом* как *системой*, поскольку *частицы мозга* в отдельности не обладают сознанием. Ведь мозг в целом, являясь собранием частей, не может обладать ничем иным, кроме того, что может быть получено из этих частей *.

Но несомненно, может существовать *единство всей нервной системы*, так же как и *отдельного атома*. И если восприятие, которое [мы] называем *сознанием*, или восприятие иной *сложной идеи* неизбежно состоит из очень *сложной вибрации* или зависит от нее, то невозможно, чтобы это восприятие принадлежало единичному *атому*, но необходимо, чтобы оно принадлежало *вибрирующей системе* некоторого объема.

Известное количество *нервной системы* требуется для таких сложных идей и чувств, поскольку они принадлежат человеческому духу. И идея я, или чувство, соответствующее местоимению я (это именно то, что некоторые считают сознанием), существенным образом

* «Letters on Materialism», p. 67,

не отличается от других *сложных идей*, например идеи нашей *страны*. Этим последним термином мы обозначаем часть мира, подчиненную такой форме правления, законами которой мы сами связаны, в отличие от других стран, подчиненных другим политическим системам управления. И термин я обозначает ту субстанцию, которая является местоположением этого особого ряда ощущений и идей, причем часть этих ощущений и идей воспроизводится впоследствии в процессе воспоминания. Эта субстанция отличается от других субстанций, которые являются местоположением подобных же рядов ощущений и идей. Но необходимо будет рассмотреть это возражение в отношении способности простого восприятия, исключив отсюда общее чувство *сознания*.

На том же самом основании, в силу которого «*активность и способность восприятия* не могут возникнуть от соединения мертвых и косных частей» (это язык г-на Бэкстера), никакие *способности* или силы не могут приписываться какой-либо массе материи. Так как материя бесконечно делима, то невозможно, чтобы *последние части* ее могли обладать какими-либо силами. И на таком же основании восприятие может принадлежать *системе материи*, как таковой, а не *ее составным частям*, на каком *жизнь* должна быть свойством целой животной системы, а не отдельных ее частей. На таком же основании можно было бы сказать, что звук не может состоять из колебаний воздуха, потому что никакого звука не может получиться от движения единичной частицы этого эластического потока, и, однако, колебания всей массы воздуха представляют собой только колебания отдельных частиц, из которых она состоит³⁹. Точно так же можно было бы сказать, что никакой *гармонии* не может получиться от клавикирд, ибо отдельные ноты, взятые на этом инструменте, не дают гармонии. Впрочем, г-н Бэкстер утверждает *, что, «если активная субстанция обладает частями, эти части должны быть также активными и способными к восприятию».

* «Essay on the [Human] Soul», p. 236.

Названный аргумент очень часто приводился и пользовался большим авторитетом у метафизиков, но что касается меня, то я не вижу в нем ни малейшей силы. Если бы мы не имели более ясной идеи о природе восприятия (на большую ясность трудно претендовать), то а priori невозможно сказать, отдельная ли частица материи или вся материальная система является соответствующим местоположением восприятия. Но если судить на основании *фактов*, на которые только и должны опираться рассуждения философов, то нужно заключить, что для восприятия нужна *организованная система*, требующая значительной *массы материи*. Таким образом, если основываться на наблюдениях, то можно видеть, что масса материи, должным образом организованная и наделенная *жизнью*, которая зависит от соответственной циркуляции жидкостей и соответственной эластичности плотных частей, должна неизбежно обладать способностью *ощущения* и *восприятия*. Судить о *способности восприятия*, игнорируя *факты* и действительные явления, — это значит давать неограниченный простор продуктам фантазии. Результатом этого может быть только создание на этой почве соответствующих фантастических систем, с чем мы так хорошо знакомы. Пора оставить эти бесцельные гипотезы и строить заключения, учитывая способности *духа* и свойства и силы *материи*, путем тщательного наблюдения над *фактами* и осторожных выводов из них.

В о з р а ж е н и е 6 - е, на почве сравнения идей и т. п.

Говорят, что при системе материализма не может быть *сравнения идей* и, следовательно, никакого *суждения* или *восприятия гармонии* и *пропорции*, зависящей от сравнения. Ибо, если идеи должны сравниваться при помощи *вибраций* в мозгу, они должны и восприниматься какой-либо отличной субстанцией, как бы рассматривающей и взвешивающей это состояние мозга *.

* «Letters on Materialism», p. 63.

Но если мозг сам является воспринимающей силой и в то же время субъектом всех этих вибраций, то он должен чувствовать и действие каждого частного впечатления на него, а также чувствовать и то, что может получиться в результате комбинации многих впечатлений в одно и то же время. И так как вещи сходные и вещи несходные не могут оказывать впечатления на мозг одинаковым образом, то, разумеется, может быть столько же оснований в пользу восприятия различия между *истиной* и *ложью* при этом взгляде, сколько и при гипотезе о существовании как бы свыше надзирающего духа. Ведь дух, очевидно, не имеет никаких идей, а обладает только тем, что являются результатом состояния мозга, как очень выразительно утверждает выше цитированный автор. Следовательно, если не будет впечатления на мозг, не будет восприятия и в духе. Таким образом, на основе любой гипотезы, согласной с известными нам фактами, не может быть ни одного духовного состояния, которому не соответствовало бы определенное состояние мозга. Поэтому если сам мозг *может быть* местоположением чувства или сознания, то чувство или сознание могут быть так же *разнообразны и далеко идущи*, как это могло бы быть и у самого независимого духа. В этом отношении не может быть никакого различия, если только не предположить, что дух может обладать ощущениями, независимыми от состояния мозга. Но такое допущение, как это доказывается постоянным наблюдением, невозможно.

Очень грубым непониманием системы материализма служит допущение также у автора «Писем о материализме», что мозговые вибрации сами и суть восприятия. Ведь легко создать идею относительно того, что вибрации существуют без всяких восприятий, сопровождающих их. Предполагают, что мозг кроме *способности вибрации* в дополнение к ней обладает еще *способностью воспринимать или чувствовать*: у нас нет оснований полагать, что мозг не может быть наделен такой способностью. А если это будет допущено, то все, что мы знаем о человеческом духе, может находиться и в материальной нервной системе. И эта способность

к восприятию может принадлежать как целой *системе*, так и отдельному *атому*.

Возражение 7-е, на основании природы внимания

Утверждалось, что *внимание* есть душевное состояние, которое не может быть следствием вибрации *. Но так как *простое внимание* в какой-либо идее является не чем иным, как только *восприятием* этой идеи, то *непрерывное внимание* представляет собой не что иное, как *непрерывное восприятие* такой идеи. Это или следствие постоянного присутствия объекта, возбуждающего внимание, или результат присутствия других ассоциированных идей при обстоятельствах, которые должны вызвать исключительный подъем внимания и оказать соответствующее сильное воздействие на дух. Я приведу здесь и другие аргументы г-на Уолластона в подтверждение того, что тело и дух должны быть различными субстанциями, хотя я думаю, что эти аргументы недостойны его. Мои ответы будут очень кратки и иногда носить характер *argumentum ad hominem* ⁴⁰.

Возражение 8-е, на почве различия между идеями и духом, пользующимся этими идеями

«То, что внимательно рассматривает впечатления и следы вещей в воображении и памяти, должно чем-то отличаться от мозга или от того, на чем закреплены эти впечатления. Иначе это значило бы созерцать самого себя и быть вместе и читателем и книгой» **.

Но что значит это различие между читателем и книгой в отношении бесплотного духа, который, конечно, должен иметь вместилище для своих идей, а также должен быть одарен умственным началом, чтобы сделать соответственное употребление из этих идей? Разве не нарушит этот аргумент простоты и неделимости такого духа, не говоря уже о высших умах и божественном духе?

* «Letters on Materialism», p. 147.

** [Wollaston, Op. cit.], p. 358.

**Возражение 9-е, основывающееся на таких выражениях,
как «мое тело» и т. п.**

«Когда человек созерцает свое тело, не кажется ли ему, что существует нечто отличное от *созерцателя*, а когда он употребляет такое выражение, как *мое тело* или *тело у меня*, то можно ли у него спросить, что значит *мое* или *у меня*? Раз допускается, что человек состоит из двух частей — из души и тела, то каждый человек может сказать о той или другой части, что *тело у меня* или *душа у меня*. Но если бы он весь был или душой, или телом и ничем больше, он не мог бы говорить таким образом» *.

Согласно этому только *словесному аргументу*, в человеке должно быть нечто *кроме всех частей*, из которых он состоит. Когда человек говорит: *я посвящаю мою душу и тело*, что значит это посвящение? Не может быть, чтобы посвящались вещи. Кроме того, в собственной фразе Уолластона, строго говоря, понимается только *тело*, когда он говорит: *моя душа*. Нельзя делать каких-либо выводов из этой фразеологии, которая к тому же целиком опирается на вульгарные представления.

**Возражение 10-е, вытекающее из факта различия
интересов у человека**

«Ясно, что существуют два различных *интереса* у человека: с одной стороны — разум, с другой — страсть, и так как они часто бывают прямо противоположны, то они должны принадлежать различным предметам. Ввиду того что во многих случаях у духа и тела бывают разногласия и даже как бы войны, то они не могут быть чем-то единым и тождественным» **.

Я отвечаю: поскольку страсти сами по себе различаются не меньше, чем страсть и разум, то эти различные страсти в соответствии с приведенным аргументом также нужно было бы относить к различным суб-

* [Wollaston, Op. cit.], p. 350.

** Ibidem.

станциям в структуре человека. Если г-н Уолластон будет относить *страсти* к телу, то может возникнуть опасность, что *желание, воля* и другие способности, всегда считавшиеся духовными, могут также отойти к телу. И прежде чем он осознает это, весь человек окажется материальным, ибо не останется ничего, что могло бы принадлежать нематериальной душе или входить в состав ее.

**Возражение 11-е, вытекающее из того соображения,
что дух поддерживает тело**

«Мы воспринимаем внутри нас нечто, что *поддерживает* тело (*сохраняет его*), направляет его движения в целях лучшего его сохранения. Когда что-либо вредит телу или вызывает болезни, это нечто другое обладает средствами исцеления, и без этого тело погибло бы и подчинилось бы судьбе обычной материи. Поэтому на тело нужно смотреть так, что оно находится под руководством и попечением чего-то другого, что является (или должно являться) правителем его и, следовательно, должно отличаться от него» *.

Я отвечаю: мы утверждаем, что *разум* контролирует и управляет *страстями*, влияет на *волю*, пользуется *памятью*; мы утверждаем, что эти и другие духовные способности подчинены разуму, и т. п. Но разве отсюда следует, что все эти способности принадлежат различным субстанциям?

**Возражение 12-е, основывающееся на самодвижущей
силе души**

Душа изображается г-ном Бэкстером и другими как по *своему существу активная* и обладающая *самодвижущей* силой в противоположность *материи*, которая неизбежно *косна и пассивна*.

Но если мы спросим, на что опираются эти положения, то авторы их не смогут привести ни одного факта в защиту их. Душа в ее настоящем состоянии (а мы

* [Wollaston, Op. cit.], p. 350.

можем судить о ее силах только на основании этого состояния) не может обладать ни одной идеей, кроме тех, которые она получает при посредстве органов чувств. И пока она не приобрела *идей*, то невозможно, чтобы ее способности, пассивные или активные, каким бы то ни было образом проявлялись, так что может показаться, что их даже не *существует*. Ощущения и идеи охватывают все объекты мысли, и все проявления, все движения души, поскольку мы можем их наблюдать, всегда следуют за ощущениями и идеями. По всей видимости, они *вызываются* или *порождаются* ими подобно тому, как о всяком действии в природе можно сказать, что оно порождается соответствующей причиной, согласно определенному установленному закону [взаимосвязи] причины и действия.

Действительно, точно так же можно было бы сказать о *шаре*, приводимом в движение посторонним толчком, что он обладает самодвижущей силой подобно душе человека. Таким образом, ощущения и идеи являются *побудительной силой* в отношении духа (ибо они всегда предшествуют рассудку и воле и управляют ими), как удар палки является побудительной или движущей силой в отношении шара. Ничто не может доказать наличия самодвижущей силы в душе, кроме такого случая, когда отчетливое суждение, решение воли или другие душевные проявления совершаются *без всяких предшествующих ощущений и идей* или по крайней мере без таких, которые обычно предшествуют этим суждениям, решениям воли и вообще душевным проявлениям. Но так как эти ощущения и идеи, *реального влияния* которых на дух нельзя отрицать, всегда предшествуют решениям и другим душевным проявлениям, то нельзя не заключить, согласно установленным правилам философского размышления, что эти ощущения и идеи и суть, собственно, *движущие силы* души и что без них она была бы не способна к какому-либо движению или решению. И поскольку мы судим исходя из наблюдения и опыта, это действительно так и есть.

Возражение 13-е, основывающееся на факте неутомимости природы мыслящего начала

Г-н Бэкстер также утверждает в «Опыте о человеческой душе» *, что «размышление о неутомимости или неистощимости мыслящего начала должно вполне убедить нас в нематериальности нашей мыслящей части. Мы чувствуем, что наши тела постепенно ослабевают под влиянием своих недугов, но мыслящее начало в нас никогда не сдает, пока оно соединено с телом. Оно занято весь день вместе с телом, оно занято всю ночь без тела, а потом снова весь день с телом; оно находится в постоянном круговороте, без отдыха и перерыва, что можно заметить на основе наших самых строгих исследований. Как только тело впадает в усталость и сон, пребывающее в нас мыслящее начало занимается другими сферами деятельности, слышит и видит вещи, достойные исследования, и все это без содействия телесных органов, которые тогда освобождаются от своих функций».

Это рассуждение представляет прежде всего неправильное истолкование факта. *Мозг* действительно значительно отличается от остальной нервной системы, так что он может быть только в слабой степени затронут различными расстройствами, которыми может страдать остальная система. Равным образом *ноги* могут быть здоровы, в то время как *руки* больны, или, иначе, *кости* могут оставаться совершенно здоровыми при расстройстве *мышечной системы* и т. п. В тех случаях, где мозг непосредственно не задет, способность мышления, поскольку она зависит от мозга, может быть здоровой и бодрой, в то время как остальное тело сильно ослабевает. Но что душа занимается другими сферами деятельности без помощи тела во время сна — это не подтверждается никакими фактами и никакими наблюдениями. В согласии со всеми явлениями нас утомляет *мышление* не менее, чем *ходьба*, и совершенно бесцельно утверждать, что в этом случае утомляется только наше *тело*, а не *сам дух*. Есть все основания заключить, что в одном случае так же истощены наши

* «Essay on the Human Soul», p. 433.

мыслительные способности, как в другом исчерпаны наши *способности к ходьбе*. Совершенно невероятно, чтобы мы думали во время сна. Напротив, в соответствии с наблюдениями наши мыслительные способности освежаются во время сна, точно так же как в это время укрепляется и наша мышечная сила.

Возражение 14-е, основывающееся на рассеянности
(absence of mind)

Г-н Бэкстер в «Опыте о [человеческой] душе» утверждает следующее*: «Совершенно несовместимо с материальностью мыслящего начала в нас такое обстоятельство, что мы иногда столь бываем заняты созерцанием некоторых отсутствующих вещей или чего-либо чисто идеального, что совершенно не замечаем окружающих предметов, действующих на наши чувства». В качестве других примеров он приводит *давление наших собственных тел* в связи с принципом тяготения, когда мы ходим, сидим или лежим.

Но для того чтобы разрешить это затруднение, не требуется ничего другого, кроме предположения, что, каково бы ни было действие какого-либо ощущения или идеи на мозг, определенное впечатление может быть столь значительным, что пересиливает все другие впечатления. Это мы можем наблюдать в связи с анализом некоторых явлений в области *зрения*. Пусть кто-нибудь внимательно посмотрит на какой-либо яркий предмет и немедленно после этого переведет свои глаза на другой предмет. В таком случае он сразу или не воспримет этого второго предмета, или увидит его окрашенным в такой цвет, который был присущ первому предмету. Таким образом, при сильном раздражении глаза более слабые впечатления не воспринимаются заметным образом, хотя они действуют на глаз так же, как и в других случаях. *Мозг* состоит из того же вещества, что *сетчатая оболочка* и *зрительные нервы*, и поэтому должен так же реагировать, как последние.

Упомянутый автор объясняет подобные случаи, предполагая, что дух *произвольно погружается в глу-*

* «Essay on the [Human] Soul», p. 438.

бокое созерцание некоторых *отсутствующих* вещей, будучи, таким образом, невнимательным к вещам, находящимся *в данный момент налицо*». Но хотение здесь ни при чем, ибо ничего не может быть очевиднее, что эта рассеянность есть целиком непроизвольный акт. Не *выбор* ведет к этим вещам или задерживает на них дух, ибо в противном случае дух *знал бы* о том, что другие предметы должны возбудить его внимание, и заранее решил бы отказать им в этом внимании. В заключение обзора этих фантазий следует заметить, что дух вообще не сознает, что какие-либо чуждые предметы сами вторгаются в него, подобно тому как он не сознает воздействия окружающих предметов во время здорового сна.

Возражение 15-е, основывающееся на разрушимости материи

Самой значительной причиной отвращения, испытываемого нами при допущении, что душа материальна, служит представление о том, что она подлежит разрушению (*corruption*), которого могло бы не быть, если бы душа была нематериальной. Но каковы бы ни были наши знания о душе, выводы эти одинаково неправильны, и поэтому на самом деле нет никакой пользы от этой новой гипотезы. Все материальные вещи не могут считаться подлежащими разрушению, если под разрушением понимать *разложение* (*dissolution*). Такое разрушение может иметь место только в исключительных обстоятельствах, когда материальные вещи оказываются в обстановке, не свойственной их природе. Только *очень сложные* тела, собственно, подвержены порче или разрушению, и только *растительные и животные вещества*, собственно, подвержены *гниению* и могут быть *неприятны*, что в действительности и является источником приведенного возражения.

Однако возможно, что даже человеческое тело может всецело не быть подвержено тлению, хотя и не то тело, которым мы обладаем теперь, как это очевидно из слов апостола Павла о телах, с которыми мы должны восстать из мертвых. Именно когда *земные* тела станут *духовными*, *тленные* — *нетленными*, *смертные* —

бессмертными. Кроме того, откуда следует, что нематериальная субстанция не может подлежать разрушению или разложению подобно субстанции материальной? В действительности основание, которое можно было бы привести в данном случае, могло бы состоять в том, что нематериальная субстанция, будучи во всех отношениях противоположна материальной, должна быть *неразрушима*, потому что материальная субстанция *разрушима*. Но до тех пор пока мы не будем знать что-либо *положительное* о нематериальной субстанции, а не ограничиваться утверждением, что она *не материя*, — до тех пор невозможно определенно высказаться, подлежит ли она изменению и разложению наподобие субстанции материальной. Необходимая *неизменяемость* является свойством, которое может быть приписано только богу. Тот, кто сотворил все — материальное и нематериальное, может сделать так, что одно подлежит изменению и разрушению, а другое подлежит законам противоположного характера. Таким образом, обольщающие нас понятия о *простоте* и *неразрушимости* нематериальных субстанций только фантазия и химера, не подтверждающиеся никакими доказательствами. Было высказано мнение, что душа неразрушима потому, что она *неделима*. Но на этот аргумент, я полагаю, нами был дан достаточный ответ, когда было показано, что идеи, имеющие *части* (что, очевидно, можно сказать о большинстве наших идей), не могут существовать в душе, *не имеющей частей*. Таким образом, то, что мыслит в человеке, не может быть неделимым, а следовательно, и *неотделимым*, как это некоторые пытаются предполагать.

ГЛАВА IX

О ВОЗРАЖЕНИЯХ ПРОТИВ СИСТЕМЫ МАТЕРИАЛИЗМА, ВЫТЕКАЮЩИХ ИЗ СООБРАЖЕНИЙ О БОЖЕСТВЕННОЙ СУЩНОСТИ

Могут сказать, что если мыслящее начало в *человеке* может быть свойством какой-либо материальной субстанции, то само *божественное существо* тоже может быть материальным; в то время как ныне почти

повсеместно принято учение об откровении, согласно которому божество является, в самом строгом смысле этого слова, *нематериальной субстанцией*, не обладающей свойством локального присутствия (*local presence*); хотя в соответствующем месте будет показано, что авторы Священного писания ничего не говорят о такой субстанции.

Учитывая, насколько данный предмет выше всякого человеческого понимания, не удивительно, что в отношении его придерживались самых противоречивых мнений. Но это соображение, которое должно сдерживать нашу дерзость, должно было одновременно в равной мере научить нас взаимной искренности и терпимости.

Я полностью понимаю, насколько трудно выразить ясно и отчетливо свою точку зрения, когда речь идет о предмете столь чрезвычайно неизвестном, и как рискованно высказывать то очень малое, что любой человек может сказать о данном предмете. Но я не откажусь из-за этого от свободного и полного выражения своего мнения относительно всех критических замечаний, которые либо выдвигались против системы материальности человека, либо пришли мне на ум в отношении ее; а возражения, которые возникают из соображений о божественной сущности, имеют такое особое значение, что я рассмотрю их в этой отдельной главе. Я только прошу тех, кто является другом свободомыслия и исследования, уделить внимание тем нескольким соображениям, которые я предложу в связи с этим очень трудным предметом.

Прежде всего, необходимо признаться с глубочайшим благоговением, что мы очень мало знаем о *самих себе* и, следовательно, еще гораздо меньше о нашем *творце*, даже в отношении его *атрибутов*. Мы очень мало знаем о *творениях* бога и, следовательно, конечно, гораздо меньше о его *сущности*.

Фактически у нас нет правильной идеи какой бы то ни было *сущности*. Тот факт, что мы приписали материи непроницаемость, мог бы заставить нас вообразить, что у нас есть какая-то идея *ее* субстанции, хотя это было бы неверно; но теперь, когда, проявив внимание

к этому явлению, скрупулезно его исследовав и строго следуя законам философствования, мы были обязаны отрицать, что материя обладает каким-либо таким свойством, а имеет лишь *силы* притяжения и отталкивания, вряд ли можно будет претендовать на то, что у нас есть какая-либо правильная идея сущности даже материи, если рассматривать ее лишенной всех ее свойств. Следовательно, термин *сущность*, или *субстанция*, фактически помогает лишь, как мы можем сказать, в *выражении* (expression), но отнюдь не в *понимании* (conception).

Например, мы можем говорить о притяжении и отталкивании только как о силах, принадлежащих какой-то *вещи*, *субстанции* или *сущности* и находящихся в ней, но наши идеи не идут дальше этих сил; а когда мы пытаемся составить какую-либо идею материальной субстанции, исключая те *силы*, которыми она *обладает*, и исключая ту *непроницаемость*, которой у нее *нет*, все идеи исчезают из ума, и ничего, абсолютно ничего не остается в качестве объекта размышления. Если все же это и назвать субстанцией, то она, однако, настолько нематериальна, насколько можно только пожелать. В действительности выражение *нематериальность* никогда не вызывало и не могло вызывать абсолютно никакой идеи. То, что термины *субстанция* и *сущность* имеют пользу только как способы выражения, очевидно из того, что мы говорили о *сущности* или *сути вещей*, как будто они сами являются только свойствами.

Но если наши идеи относительно материи не идут дальше свойств, которыми она обладает, то еще в меньшей степени наши идеи могут идти дальше свойств, способностей или атрибутов в отношении божественного существа; и если мы ограничим ими свое определение бога, то мы не сможем допустить какие-либо ошибки или пострадать от наших неправильных представлений. А так как силы и способности божественного духа, как совершенно очевидно выводится из творений бога, не только бесконечно превосходят силы и способности человеческого духа в тех случаях, когда между ними существует некоторая аналогия, но и

столь существенно отличаются от них в других отношениях, то какой бы мы ни употребляли термин для обозначения первого, было бы совершенно неправильно применять его для обозначения второго.

Человеческая и божественная природа, конечный и бесконечный ум самым существенным образом отличаются друг от друга в двух отношениях, о которых мы знаем, и, вероятно, еще во многих других, о которых мы вообще ничего не знаем. Первое — это то, что наше внимание по необходимости направлено на одну какую-либо вещь, в то время как тот, кто сотворил и постоянно сохраняет все вещи, должен в равной мере уделять внимание всем вещам в одно и то же время; это удивительный, но необходимый атрибут того единого высшего бога, о котором мы не можем сформировать никакого понятия; и, следовательно, в этом отношении ни один конечный дух или природа не могут сравниться с божественным.

Далее, божество не только уделяет внимание каждой вещи, но должно обладать способностью либо *создавать*, либо *уничтожать* любую вещь. Ибо раз все, что мы знаем о телах, — это их свойства, а божественное существо изменяет указанные свойства по своему усмотрению, то очевидно, что оно может отобрать их все и, следовательно, уничтожить саму субстанцию; ибо, лишенная свойств, субстанция есть ничто. А так как оно может передавать свойства, то, очевидно, оно может создавать субстанцию. Так что и в этом отношении, как и в отношении божественных *свойств*, божественная *природа* должна в сущности своей отличаться от нашей; и, следовательно, для выражения их обеих нельзя по справедливости употреблять какой-либо общий термин, за исключением таких широких терминов, как *существо*, *природа* и т. п.

Далее, так как божественная природа обладает свойствами, несовместимыми со всеми сотворенными и конечными видами природы, то, хотя у всех существ, каким-либо образом воздействующих или влияющих друг на друга, должно быть какое-то общее свойство, нет никаких свидетельств того, что божественная природа обладает свойствами других субстанций таким

образом, чтобы иметь право носить одно с ней название. Например, божественная сущность не может быть объектом каких-либо наших чувств, в то время как все то, что мы зовем *материей*, является таким объектом. Ибо, хотя божественное существо, чтобы *действовать* всюду, должно *находиться* всюду, мы не ощущаем его присутствия ни зрением, ни слухом, ни осязанием и т. п.

Поэтому в общем и целом существуют разнообразные основания для вывода о том, что божественная природа, или сущность, не только неизвестна нам, как и всякая природа и сущность, но и обладает свойствами, весьма существенно отличающимися от всего остального; поэтому мы, несомненно, будем обманывать самих себя, если станем называть каким-либо общим именем вещи, столь отличные друг от друга.

В общем и целом совершенно ясно, что ни одно доказательство материальности человека не может быть при помощи какой-либо правильной аналогии расширено и использовано в качестве доказательства или свидетельства подобной же материальности божественной природы; ибо поскольку свойства или способности отличаются друг от друга, то и субстанция или сущность (если нам вообще удобно будет использовать такие термины) также должны быть различными.

Если термином *нематериальная* мы просто обозначаем такую субстанцию, которая обладает свойствами и способностями, существенно отличающимися от свойств и способностей сотворенной материи, то, очевидно, я ничего не имею против данного термина и даже полагаю, что в этом смысле он (фактически употребляется большинством людей. Но если, как в случае с современными метафизиками, мы намерены обозначить при помощи его субстанцию, не обладающую абсолютно никакими общими свойствами с материей и даже не находящуюся ни в каком отношении к пространству, я должен отрицать существование какой-либо такой субстанции; ибо в соответствии с данным определением божественное существо по необходимости оказывается отрезанным от всякого общения со своим собственным творением, от всякого воздействия и влияния на него.

Но пусть даже мы употребим какие угодно термины для того, чтобы выразить божественную природу или способ существования, мы все равно не в состоянии хоть сколько-нибудь приблизиться к правильному пониманию их. Бог есть и должен всегда оставаться *непостижимым*, предметом нашего самого глубокого почитания и благоговейного поклонения. По сравнению с ним все остальные существа есть *ничто, и даже меньше, чем ничто. Он заполнил все во всем и есть все во всем.*

Я бы заметил, однако, и я думаю, что это будет лишь справедливо в отношении тех, кто, может быть, видит данный предмет в ином свете, отличном от того, как я его представил здесь, что если вдруг какое-либо лицо на основании тех очень немногих обстоятельств, в которых божественная природа напоминает другие виды природы, сочтет правильным применить термин *материальная* к ним обоим, то гипотеза, выдвинутая в данном трактате относительно природы материи, гипотеза, которая исключает непроницаемость, или плотность, из числа свойств материи (благодаря чему, как мы можем сказать, отводится *упрек*, бросаемый *материи*), сделает это материализмом совершенно иного рода, отличным от того материализма, более грубого сорта, который, однако, поддерживался многими благочестивыми христианами и, безусловно, был настоящей верой большинства ранних отцов церкви.

Только на основании того понятия, что материя обязательно должна быть косна и абсолютно не способна к размышлению, мысли или действию, было сочтено опасным приписывать ее какому-либо конечному или бесконечному духу; но, когда такой упрек отброшен как несостоятельный, естественно, исчезает и эта опасность. Мы почитаем в божестве именно такие свойства, как высший разум, всемогущество, безграничная доброта и всеобщее провидение; и, какова бы ни была сущность, которой, как мы полагаем, принадлежат указанные свойства, она должна казаться нам в равной мере достойной уважения, называем ли мы ее материальной или нематериальной; ибо объектом нашего

размышления и рассмотрения является не *субстанция*, идею которой мы вообще не имеем, а *свойства*.

Все, на что мы можем претендовать в отношении нашего знания бога, — это его бесконечная мудрость, могущество и доброта. Мы видим и чувствуем последствия и влияние их в каждый момент нашей жизни, но мы совершенно не можем видеть или чувствовать *субстанцию*, которой принадлежат эти свойства; и, следовательно, все, что мы можем понять или выразить в отношении ее, должно быть просто гипотетическим; и при условии, что каждое лицо полностью уверено в том, что его собственные идеи божественной сущности соответствуют *известным атрибутам божественности*, они обязательно должны быть в равной мере безопасными и в равной мере безгрешными. Мы все согласны между собой в отношении всего того, что *касается нас*, а именно *божественных творений и божественных атрибутов*; и мы расходимся только в отношении мнения, которое при данных обстоятельствах вряд ли сможет оказать на нас влияние.

Говорят, что материя сама с необходимостью не способна на *действие* или *начало действия*, что можно только *воздействовать на нее*. Этот вывод мы сформулировали на основании того наблюдения, что каждому движению материи, с которым мы знакомы, предшествовало какое-либо другое движение, которое мы вследствие этого считаем, и притом достаточно справедливо, *причиной* последующего движения. Но на том же самом основании мы могли бы прийти к выводу, что то, что мы называем *духом* (spirit) или *душой* (mind), равным образом не способно начать действие или движение, потому что каждая идея, каждая мысль и каждое решение человеческого духа предваряется и, строго говоря, *вызывается* какой-либо другой идеей духа или ощущением тела; и, следовательно, судя по тому, что мы знаем о себе, можно было бы заключить, что *дух* так же не способен начать движение, как и само *тело*. Насколько нам известно из опыта, оба они в равной мере пассивны; один из них полностью управляется интеллектуальными законами и воздействиями, другой — телесными законами.

Что касается *начала движения или действия*, то мы должны смиренно признать, что у нас в действительности вообще нет никакого понимания этого; и данное затруднение ни в коей мере не устраняется и ни в малейшей степени не уменьшается, если мы перенесем его с *материи* на *дух*. Г-н Локк совершенно справедливо замечает*, что «представить себе самодвижение в сотворенном нематериальном существе так же трудно, как и в сотворенном материальном существе, как бы мы ни рассматривали его». И разумеется, трудность нашего понимания не облегчается переносом его с сотворенного существа на несотворенное.

Мы знаем, что должна быть *первопричина* всех вещей, потому что вещи действительно существуют и никак не могли бы существовать без причины, а все *вторичные причины* неизбежно ведут нас к *первичной причине*. Но что касается природы *существования* этой первичной причины, в отношении которой мы не знаем ничего, кроме ее *следствий*, у нас не может быть никакого понимания. Мы абсолютно беспомощны, сбиты с толку и поставлены в тупик, когда пытаемся размышлять относительно ее, и не удивительно, что так и должно быть. У нас нет *данных*, на которые мы могли бы опираться, и нет силы духа, способной поддержать нас в этом. Мы можем сказать только, что это размышление, в ходе которого мы сталкиваемся с непреодолимыми трудностями, сопряжено с точно такой же, отнюдь не большей, трудностью, как размышление относительно того, является ли дух материальным или нематериальным. И система материализма обладает, бесспорно, тем преимуществом, что она совершенно свободна от другой трудности, а именно *каким образом нематериальная субстанция может действовать на материю*, трудности, которая, по моему пониманию, равносильна абсолютной невозможности, исходя из того, как эти субстанции до сих пор определялись.

Что касается трудности, возникающей из того, что божественная материальная сущность проникает в другую материю, то ей вообще нет места в гипотезе,

* «Essay», vol. II, p. 147.

выдвинутой г-ном Босковичем и г-ном Мичелом; и, конечно, эта идея гораздо более совместима с той идеей, которую дают нам авторы Священного писания, относительно вездесущности божественного существа и его *наполнении всего во всем*, чем с идеей существа, не имеющего никакого отношения к пространству и о котором поэтому неправильно было бы говорить как о *существующем где-либо*, что является учением закосневших имматериалистов.

В Священном писании говорится, что божественное существо есть *дух*; но все, что имеется там в виду под духом, есть лишь *невидимая сила*. Деяния бога видимы и удивительны, но *его самого не видел и не может видеть ни один человек*.

Что такая идея абсолютной нематериальности божественной природы как не существующей в пространстве, которую разделяют или делают вид, что разделяют, многие люди, не является идеей, имеющей по меньшей мере большое значение, можно с уверенностью заключить из того, что она не предлагается нам в Священном писании и особенно в Ветхом завете. Все, чему нас там учат относительно природы бога, — это что он сотворил все сущее, что он видит и знает все, что он находится всюду и что он за всем смотрит и всем управляет, а также что у него не было начала, что у него не может быть конца и что он не способен измениться. Больше этого нас ничему не учат.

Мне представляется, напротив, как будет показано в соответствующем месте, что идея божественной природы, которую дает нам Священное писание, представляет собой идею существа в буквальном смысле слова *вездесущего*, постоянно поддерживающего законы природы и по своему усмотрению ими управляющего, но не являющегося объектом каких-либо наших чувств, и что из снисхождения к слабости человеческого восприятия бог в первые столетия существования мира считал нужным обозначать свое присутствие в каком-либо месте при помощи какого-либо *видимого символа*, например сверхъестественного яркого облака, или же принимая вид какого-либо иного предмета, что не могло не запечатлеть в умах людей идею действительного

локального присутствия [бога]. Его обычно также представляют обитающим на небесах и оттуда взирающим на мир и управляющим им, и в особенности делами людей. Это действительно философски *неправильный*, но *легкий* и очень *невинный* способ понимания бога.

ГЛАВА X

О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ, СОГЛАСНО СВЯЩЕННОМУ ПИСАНИЮ

Если бы человек состоял из *двух частей*, столь существенно отличающихся друг от друга, как ныне представляют отличными друг от друга *материю* и *дух*, и если бы нематериальная система была главной, а материальная лишь подчиненной, то можно было бы ожидать, что об этом было бы какое-либо упоминание или заявление (поскольку это имеет для нас такое большое значение) в *Священном писании*, которое содержит историю сотворения, смертности и воскресения человека. И тем не менее священные книги не только хранят весьма примечательное молчание по вопросу о нематериальности человеческой души, даже в тех местах, где мы должны бы были, вполне естественно, ожидать какого-либо упоминания об этом, но и выдвигают многие положения, которые неизбежно ведут нас к иному выводу; и в этих книгах нельзя найти ничего, что могло бы подтвердить указанное непросвещенное мнение, за исключением нескольких отрывков, плохо переведенных или неправильно понятых и находящихся в очевидном противоречии с общим смыслом всего остального текста.

История сотворения человека кратко изложена в Книге бытия: «И создал господь бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни; и стал человек душою живою» (II, 7)⁴¹. Мы видим здесь, что *весь человек* (ибо ничего не говорится особо о его теле) был сделан из праха земного. Ничего не говорится о том, что какая-либо его часть имела первоисточник более высокого рода или какой-либо иной; но ведь несомненно, что столь важное обстоятельство, каким

является [наличие или отсутствие] *нематериального начала*, которое не могло происходить из *праха*, не было бы опущено, если бы в строении [человека] была какая-либо вещь такого рода.

Когда человек целиком был сотворен, и не ранее, сообщают нам далее, бог заставил этого человека, который был сначала *безжизненным, дышать и жить*. Ибо из текста Священного писания со всей очевидностью следует, что одно только свойство *дыхания* составляет разницу между *неодушевленным прахом* и *живой душой*. Нигде не говорится, что, когда была сотворена одна составная часть человека, к ней сверх того была добавлена еще одна необходимая составная часть, совершенно иной природы, и что эти две части, будучи соединены, составили человека; говорится только, что та субстанция, которая была создана из *праха земного*, стала *душой живой*, т. е. стала *жить*, когда ее заставили *дышать*.

Что нам не следует придавать особого значения [тому древнееврейскому] слову, которое мы переводим как *душа* (*soul*) (хотя было бы пеленее всего предполагать, как мы должны были сделать, исходя из прямого смысла этого отрывка, что *прах земной* может быть превращен в *нематериальную душу*), — очевидно из использования этого же самого термина в других местах, в которых он употребляется в качестве синонима слова *человек*, *весь человек*, а в некоторых прямо обозначает лишь *телесную*, или *смертную*, *часть человека*.

«Всех душ, пришедших с Иаковом в Египет, которые произошли из чресел его...» (Быт., XLVI, 26). Нематериальное начало, безусловно, не могло произойти из его чресел.

«Душа, которая согрешила, погибнет» (Исх., XVIII, 4) ^{41a}; «...умерщвляя души, которые не должны умереть, и оставляя жизнь душам, которые не должны жить...» (Иез., XIII, 19); «...спаси меня... да не исторгнет он, подобно льву, души моей, терзая, когда нет избавляющего (и спасающего)» (Псал., VII, 2, 3). Совершенно очевидно, что во всех этих отрывках слово *душа* синонимично слову *человек* и что оно относится более непосредственно к его *телу*; так что под выражением

стал человек душой живой следует понимать только то, что его *сделали живым*, и ничего больше; и в этом отрывке содержится намек лишь на то, что свойство *жизни* было добавлено к той телесной системе, которая была целиком создана из праха земного, чтобы сделать полностью живого человека, и ничего больше.

Иногда то слово, которое здесь передается как *душа*, употребляется для обозначения самого *мертвого тела* и соответственно так нами и переводится; как, например: «...да не оскверняет себя прикосновением к умершему из рода своего...»; «и ни к какому умершему не должен он приступать: даже прикосновением к умершему отцу своему и матери своей он не должен осквернять себя» (Лев., XXI, 1, 11); «Ради умершего не делайте нарезов на теле вашем...» (там же, XIX, 28); «...всякий, прикоснувшийся к мертвому телу какого-либо человека умершего...» (Числ., XIX, 13). В этом отрывке перифраз весьма примечателен; и если в данном отрывке [соответствующее древнееврейское] слово было бы передано как «душа», то его надо было бы перевести следующим образом: «всякий, прикоснувшийся к мертвой душе какого-либо человека умершего...» (см. также Агг., II, 13).

В других отрывках, где то же самое слово передается нами как *душа*, было бы гораздо более правильно перевести его как *жизнь*, ибо оно обозначает не *субстанцию*, а *свойство*.

«Кто из людей жил и не видел смерти, избавил душу <жизнь> свою от руки преисподней?» (Псал., LXXXIX, 49); «Чтобы отвести душу <жизнь> его от могилы...» (Иов., XXXIII, 30); «И когда выходила из нее душа <ее жизнь>, ибо она умирала...» (Быт., XXXV, 18); «...и возвратилась душа <жизнь> отрока сего в него...» (III Царств., XVII, 22).

Такое же замечание можно сделать в отношении соответствующего слова греческого языка ψυχή, в Новом завете; так, например: «В сию ночь душу твою <жизнь твою> возьмут у тебя»; т. е. в сию ночь *ты умрешь* (Лук., XII, 20).

Кроме того, какие бы начала мы ни могли приписать *человеку* на основании рассказа о его сотворении

(Быт., II, 7), те же самые начала мы должны приписать *животным*; потому что абсолютно одни и те же слова употребляются одним и тем же автором в рассказе о них как в древнееврейской Библии, так и в Септуагинте⁴², хотя они по-разному передаются в нашем переводе. Ибо мы читаем: «И сказал бог: да произведет земля душу живую <living soul>» (Быт., I, 24); и далее: «И чтобы, как наречет человек всякую душу живую <living creature>, так и было имя ей» (Быт., II, 19). Этим замечанием я обязан одному искреннему и достойному другу, и я полагаю, что оно в данном случае является ценным и решающим.

Теперь давайте перейдем к тому, что Священное писание рассказывает нам о *смертности человека*, и посмотрим, можем ли мы найти в каком-либо отрывке, относящемся к данному предмету, след бессмертной души.

Человеку впервые угрожают смертью в следующих выражениях: «...а от древа познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт., II, 17). Здесь не делается исключения для какой-либо части человека, которая не должна умереть. Естественное истолкование данного предложения подразумевает, что, когда выполняется это постановление, все живое, что принадлежит человеку, целиком и полностью перестает жить и становится *безжизненным прахом*, каким оно было первоначально.

Тот же самый вывод можно сделать из рассказа о *смертном приговоре*, вынесенном Адаму после его преступления: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты <не только твое тело> и в прах возвратишься» (Быт., III, 19). Если в этом содержится какой-либо намек на нематериальную и бессмертную часть в человеке, то он удивительно скрыт; ибо в самом отрывке, если рассмотреть его прямой смысл, не утверждается ничего, кроме того, что так как *весь человек в целом был безжизненным прахом*, то он снова станет безжизненным прахом. Любое другое толкование отрывка будет явно противоречить как словам, так и

духу предложения. Ибо, какое бы значение для Адама имела смерть *тела*, если бы все же оставалось *неуничтожаемое начало жизни*? И особенно если, как полагают вообще все имматериалисты, он после наслаждался бы *лучшей жизнью*, чем та, которой он обладал в союзе с телом, которое могло быть только бременем для этой лучшей жизни, мешало пользоваться и наслаждаться ею.

Кроме того, если исходить из общепринятой гипотезы, все наказание, которое упоминается в данном предложении, налагается *только на пассивное орудие души*, в то время как *истинной виновнице* разрешают избежать его.

Вообще толкование того, что Священное писание говорит о *смертности человека* — выражение, употребляемое единообразно в отношении этого предмета как в Ветхом, так и в Новом завете, — в смысле *смертности только тела*, являющегося той частью человека, которая менее ценна и совершенно не имеет никакого значения по сравнению с другой частью его организма, *духом*, находится в согласии с тринитариянской⁴³ интерпретацией тех мест Евангелия, которые представляют Христа как *низшего по отношению к своему отцу*, выделяют *только его человеческую природу*, предполагая, что евангелисты пренебрегли важностью его *высшей божественной природы*; хотя даже если бы и произошло что-либо подобное, то тем более необходимо, чтобы этому было уделено особое внимание именно в данных отрывках.

Когда порочность людей стала столь велика, что бог решил истребить их и смести с лица земли потопом, он говорит: «...не вечно духу моему быть пренебрегаемым человеками (сими), потому что они есть плоть» (Быт., VI, 3). Здесь не упоминается никакого другого, высшего начала.

Когда этот потоп разлился и уничтожил почти весь человеческий род, опять ничего не говорится о нематериальных душах людей или о том, что с ними стало. Мы читаем только: «...все, что имело дыхание духа жизни в ноздрах своих на суше, умерло. Истребилось

всякое живое существо, которое было на поверхности (всей) земли; от человека до скота, и гадов, и птиц небесных, все истребилось с земли» (Быт., VII, 22, 23).

Мы, вполне естественно, могли бы ожидать какого-либо упоминания о нематериальном начале в человеке, если бы вообще существовала такая вещь, и там, где рассказывается о *смерти выдающихся людей*. Но хотя в Священном писании мы имеем очень подробные описания смерти нескольких видных людей, по отношению к кому-либо из них ни разу не делается ни малейшего намека на то, что *только тело* умерло, а *нематериальная душа* совершенно не затронута тем, что случилось с ее грубым спутником. Эта мысль, которая допускает множество различных способов выражения, всегда возникает у нас в подобных ситуациях и по тем же самым причинам должна была возникнуть и у авторов Священного писания, если бы они имели какое-либо представление о такой вещи.

Конкретно упоминается смерть Авраама, Исаака, Иакова, Иосифа, Аарона, Моисея, Давида и многих других; но все, что говорится по поводу их, это либо что умирающий человек *отправился к праотцам*, либо что он *спит со своими предками*. Но конечно, *сон* не дает нам идеи того, что этот человек *жив, активен* и особенно что он начинает *новый способ существования*, в котором он должен быть более живым, активным и энергичным, чем когда-либо раньше.

В связи со смертью Иосифа говорится: «И набальзамировали его, и положили в ковчег в Египте» (Быт., L, 26). Не говорится о том, что была какая-то часть его, которая *не была набальзамирована* и не могла быть положена в ковчег. Наши понятия, отличные от этих, предписывают нам употребление совершенно иных выражений. Мы никогда не видим, чтобы на наших надгробных камнях было написано: *Здесь лежит такой-то человек*, но всегда [пишется]: *здесь лежит тело*, или *останки*, или *смертная часть* такого-то человека. Таково влияние *идей* на *язык и обычаи*; и они имели бы такое же влияние на язык и обычаи древних времен, если бы тогда существовали такие идеи и понятия.

В Священном писании мы находим рассказы о нескольких людях, которые были избавлены от смерти и вновь возвращены к жизни, как, например, мертвец, который был возвращен к жизни благодаря прикосновению к костям пророка, двое детей, возвращенных к жизни Илией и Елисеем, дочь Иаира, молодой человек из Наина и Лазарь, воскрешенные нашим спасителем, другие люди, воскрешенные апостолами, и особенно рассказ о смерти и воскресении самого нашего господа. И однако, ни в одном из этих случаев нет ни малейшего упоминания о нематериальной душе, которая в соответствии с общепринятой гипотезой должна была находиться в состоянии блаженства или страдания и должна была быть вновь направлена из этого состояния в свою прежнюю оболочку. Поэтому представляется, что, по понятиям авторов Священного писания, не существовало такой вещи, как отдельная душа, которую надо было вновь вызывать, а напротив, дело было очень простым, а именно *жизнь*, которая есть не что иное, как *свойство*, была потеряна и затем снова восстановлена. Это тоже следовало бы считать *преимуществом*; в то время как представляется жестоким и несправедливым в отношении такого хорошего человека, как Лазарь, который уже был мертв четыре дня, что его возвращают из состояния ничем не омраченного счастья к бедам и страданиям этой жизни и снова подвергают мукам смерти^{43а}.

Если бы в человеке была нематериальная душа и особенно если бы тело было обузой и помехой ее действиям и наслаждениям, то к Еноху или Илии не было проявлено никакой благосклонности, когда их взяли в другую жизнь вместе с таким бременем; и, как я заметил ранее, всеобщее воскресение, которое нас учат считать *предметом великой надежды христиан*, является не только *излишним*, но даже *нежелательным*, поскольку добродетель, естественно, получила бы гораздо более полное вознаграждение, не имея тела.

Поскольку совершенно очевидно, что учение Священного писания состоит в том, что состояние воздаяния возникнет только после всеобщего воскресения, а не раньше, то теперь оно принимается большим

числом людей, которых, однако, нельзя заставить отказаться от понятия о нематериальной душе. Но я хотел бы, чтобы они рассмотрели, какое понятие они действительно имеют о нематериальной душе, проводящей тысячи лет без единой идеи или ощущения. По моему мнению, она очень близко подходит к тому, чтобы *вообще не быть субстанцией*; подобно тому как материя должна полностью исчезнуть, когда мы отнимем у нее ее свойство *протяженности*.

Если вместе с мнением о полном прекращении мышления будут утверждать действительное *существование* души, то, должно быть, только ради *гипотезы*, а не для какого-либо реального *употребления*. У тех, кто утверждает, что и без воскресения добродетель получает достаточное вознаграждение, а порок наказывается сразу после смерти, есть *основательная причина* высказываться за существование нематериального начала, не затрагиваемого той катастрофой, которой подвержено тело. Но я не могу видеть абсолютно ни одной причины того, почему любой *христианин*, который, как таковой, обязательно верит в учение о воскресении (которое является истинным основополагающим догматом его веры), должен быть ревностным сторонником указанного мнения и даже почему он скорее не должен *ревниво* отнестись к такому понятию как мешающему его *собственной системе*, вытесняющему ее и делающему ее *излишней* и даже *нежелательной*. Учение о самостоятельной душе самым очевидным образом запутывает истинную христианскую систему, которая к нему совершенно не имеет отношения и является единообразной и последовательной без него. В Священном писании язычники изображены как не *имеющие надежды*, а все люди — как *гибнущие* в результате смерти, если не будет *воскресения мертвых*.

Лица, внимательно изучающие Священное писание, не могут не прийти к заключению, что *действия* души зависят от тела и что в период между смертью и воскресением будет *временное прекращение* действия всех ее сил и способностей. Отсюда, очевидно, можно сделать замечание о том, что если фактически это так, то должна быть достаточная *естественная причина*, поче-

му это должно быть так; и, следовательно, есть значительное основание полагать, что душа не может быть тем *независимым существом*, каким ее воображали.

Согласно христианской системе, тело необходимо для всех *восприятий и проявлений* (exertions) духа; а если это так, какое может существовать *свидетельство* того, что он не зависит от тела также и в отношении своего *существования*? Иначе говоря, какое может быть свидетельство того, что свойство мышления не присуще самому телу и что нет такой вещи, как душа, существующая отдельно от него? Философ, наблюдая эти явления, более естественно пришел бы к выводу, что тело, очевидно, обладает более значительными силами и способностями, чем он предполагал, и что нематериальный дух может по необходимости настолько зависеть от грубого тела, чтобы быть не в состоянии воспринимать или размышлять без него. Мне представляется, если судить по первому впечатлению, что это гораздо более естественный вывод, чем остальные, за исключением того обязательства, которым связаны все философы, а именно не допускать больше *причин*, чем абсолютно *необходимо*.

Но самое необычное утверждение относительно данного предмета, с которым я до сих пор встретился, состоит в том, что необходимо утвердить учение о естественном бессмертии души до какого-либо рассмотрения учения о воскресении, излагаемого в Священном писании. Ибо говорится, что, «если душа естественным образом не способна к тому, чтобы пережить тело, или если смерть неизбежно является ее *души* *гибелью*, тогда воскресение должно быть воскресением того, чего *не было в существе*, воскресением *ничего*». Справедливо, что *свойство*, каковым я считаю *способность к мышлению*, не может существовать без своей *субстанции*, которая является организованной системой. Но если это свойство мышления обязательно сопровождает свойство *жизни*, то для восстановления всех способностей человека не требуется ничего, кроме восстановления тела (ни одна частица которого не может быть потеряна) в состояние жизни.

Если мы будем искать в Священном писании места, которые более конкретно выражают *состояние умершего человека*, мы не только не найдем в них никаких следов *чувства, мысли или наслаждения*, но напротив, такие утверждения, которые очевидно исключают их; так, Давид, молясь о выздоровлении после болезни, говорит: «...ибо в смерти нет памятования о тебе: во гробе кто будет славить тебя?» (Псал., VI, 6); «Мертвые не славят бога, как и те, кто идут в молчании» (Псал., CXV, 17); «Выходит дух его, и он возвращается в землю свою: в тот день исчезают (все) помышления его» (Псал., CLXV, 4).

Иов, говоря о человеке как об абсолютно лишенном чувств и ощущений в состоянии смерти, выражается настолько полно и недвусмысленно, что совершенно невозможно ошибиться в отношении того, что он имеет в виду. «Для дерева есть надежда, что оно, если и будет срублено, снова оживет и отрасли от него *выходить* не перестанут: если и устарел в земле корень его, и пенек его замер в пыли, но, лишь почуяло воду, оно дает отпрыски и пускает ветви, как бы вновь посаженное. А человек умирает и распадается: отошел и где он? Уходят воды из озера, и река иссякает и высыхает; так человек ляжет и не встанет; до скончания неба он не пробудится и не воспрянет ото сна своего» (Иов., XIV, 7 [—12]).

Нет ничего более очевидного, чем этот отрывок, показывающий, что Иов считал умершего человека полностью лишенным чувств и ощущений и что у него не было понятия о том, что его *тело* — это одно, а *сам он, ощущающее начало*, — другое. Но я не могу не прийти к выводу о том, что в стихах, следующих непосредственно после тех, которые цитировались выше, он выражает свою веру в воскресение для будущей жизни. «О, если бы ты в пренеподней сокрыл меня и укрывал меня, пока пройдет гнев твой, положил мне срок и потом вспомнил обо мне! Когда умрет человек, то будет ли он опять жить? Во все дни определенного мне времени я ожидал бы <в *могиле*, как мне представляется>, пока придет мне смена. Воззвал бы ты, и я дал бы

тебе ответ, и ты явил бы благоволение творению рук твоих» (Иов., XIV, 13).

Из известного места в главе XIX этой книги [Иова] становится еще более очевидным, что вся надежда Иова на будущую жизнь основывалась на его вере в *воскресение*, а не на состоянии *отделения от тела*, о чем он, кажется, не имел ни малейшего представления.

«А я знаю, искупитель мой жив, и он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию, и я во плоти моей узрю бога. Я узрю его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят его. Истаивает сердце мое в груди моей!» (Иов., XIX, 26—27).

Соломон явно считает всего человека в целом таким же смертным, как и животные. Сказав: «...праведного и нечестивого будет судить бог: потому что время для всякой вещи и суд над всяким делом там» (Екк., III, 17), он добавляет: «Сказал я в сердце своем о сынах человеческих, чтоб испытал их бог, и чтобы они видели, что они сами по себе — животные; потому что участь сынов человеческих и участь животных — участь одна: как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом, потому что все — суета! Все идет в одно место: все произошло из праха и все возвратится в прах» (Екк., III, 18).

Некоторые считают, что этот отрывок вложен в уста человека, возражающего против религии, или считают его возражением, которое пришло на ум самому автору: но я не вижу здесь ничего подобного; и это учение полностью согласуется с общим смыслом Священного писания. После цитируемого выше места он добавляет: «Кто знает: дух сынов человеческих восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю?» [Екк., III, 21]. Но если отрывок толковать в том смысле, который согласуется со стихами, идущими перед ним, то он может означать только, что, несмотря на различие в *форме* и *позе* (posture) между человеком и животным, вследствие которого *дыхание* человека восходит *вверх*, а дыхание животного сходит *вниз*, между ними нет разницы, когда они умирают. Соответственно, в следующих за этим стихах он говорит о человеке: «...ибо кто

приведет его посмотреть на то, что будет после него?» [Екк., III, 22], явно считая, что он находится в состоянии нечувствительности и полного незнания. Кроме того, выражения *вверх* и *вниз* в этом месте могут относиться не к *дыханию* или чему-либо другому, представляемому дыханием, а к *положению тела при ходьбе*, ибо человек ходит, держа голову кверху, а голова животного смотрит вниз.

Действительно, данный автор, говоря о смерти, употребляет следующее выражение: «И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к богу, который дал его» (Екк., XII, 7). Но так как предполагать, что души усопших людей находятся *вместе с богом и Христом* на небе, где, как утверждается, они не могут быть до воскресения, — значит противоречить общему смыслу Священного писания, то значение данного отрывка может быть только таким, что бог, который дал жизнь, возьмет ее обратно: слово дух (spirit) означает лишь *дыхание*, или *жизнь*, и ничего больше. Подобного же рода фигура речи употребляется там, где говорится, что *жизнь наша* после смерти «сокрыта со Христом во бже» и что, «когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с ним в славе» (Колосс., III, 3, 4). Откуда ясно, что, хотя и говорится, что *жизни* праведных людей в переносном смысле находятся с *богом*, они не должны *появиться* или проявить себя до появления, или второго пришествия, Христа; так что когда говорится, что *дух*, или *жизнь*, *идет к богу* и *остается с ним*, то при этом не подразумевается никакого состояния восприятия или наслаждения.

Правда, кажется, что наш спаситель употребляет слово *душа* (soul) для выражения чего-то отличного от тела, но если он так и поступал (что, однако, нельзя сказать совершенно точно), то он мог делать это в соответствии с мнением, преобладавшим в те времена, точно так же как он применяет *по отношению к сумасшедшим* выражение *одержимые бесами* и даже говорит с сумасшедшими так, как будто они действительно были поражены злыми духами, хотя он, конечно, не верил в существование таких бесов. Однако он говорит: «И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих

убить; а бойтесь более того, кто может и душу, и тело погубить в геене» (Матф., X, 28).

Но когда мы примем во внимание то обстоятельство, что в соответствии с общим смыслом Священного писания и особенно собственными поучениями и притчами нашего спасителя никакого наказания в аду не будет до паступления воскресения, то станет ясно, что он мог иметь в виду лишь то, что люди имеют над нами власть только в *этой жизни*, а бог — в *будущей жизни*, подразумевая под *душой жизнь*, в данном случае — *будущую, более счастливую жизнь* человека в противовес *настоящей*. Таким же образом, когда апостол Павел говорит: «Сам же бог мира да освятит нас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие господина нашего Иисуса Христа» (I Фесс., V, 23), он использует эти слова только как обозначающие в соответствии с философией его времени (которая распространилась даже среди иудеев) все, что составляет *всего человека*, не намекая на возможность какого-либо *отделения* некоторых [его] частей.

Нельзя не предположить, что, если бы авторы Священного писания действительно верили в существование души как особого начала в человеческом организме, естественно отличного и независимого от тела, они каким-либо образом *использовали* бы это в своих аргументах за будущую жизнь. Но примечательно, что мы не находим таких аргументов во всем Новом завете.

Хотя св. Павел пишет главным образом на эту тему и обращается к грекам, которые уважали учение Платона, он в своих аргументах делает ударение на *обещание бога, данное через Иисуса Христа*, которое было подтверждено нам воскресением его из мертвых. По его мнению — а, безусловно, необходимо признать, что он понимал христианство и не склонен был ни в малейшей степени недооценивать любую *правильную* опору его учений, — *если бы Христос не был вознесен, вся наша вера была бы напрасной, и те, кто почил во бозе, т. е. те, кто умер, исповедуя христианство, погибли бы*⁴⁴. Но как можно сказать, что они *погибли*, или как

св. Павел мог бы прийти к тому выводу, который он сделал, [а именно] что на основе предположения о том, что не будет никакого воскресения мертвых, мы можем совершенно безопасно пренебречь всеми моральными обязательствами, приняв эпикурейскую формулу: *давайте есть и пить, ибо завтра мы умрем*, — если душа переживает тело, пользуясь всеми его мыслительными способностями, и, следовательно, будет истинным субъектом морального воздаяния? И какова же может вообще быть возможность воскресения, или всеобщего суда, на основе этой гипотезы?

Одно место из книги откровения [Иоанна Богослова] может быть также истолковано равным образом благоприятно для нашего учения. Мы читаем: «И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово божие... Они жили и царствовали со Христом тысячу лет; прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет» (Откр., XX, 4, 5). Следовательно, ясно, что он видел их не как *бестелесные души*, а как *живых людей* после действительного воскресения и, следовательно, вообще не видел остальных мертвых душ, ибо, будучи *мертвыми*, они не имели *душ*, или *жизней*.

Я закончу данную главу некоторыми замечаниями г-на Халле: «Отсюда мы видим, почему в Священном писании вообще ничего не говорится о *бессмертии души*, хотя многие богословы это делали. Тиллотсон⁴⁵ отмечает данный факт и ищет ему объяснение. Он приписывает молчание Священного писания по этому предмету тому, что учение о естественном бессмертии души так просто проповедуется светом природы, что разум любого человека может легко его обнаружить, так что откровению нет необходимости упоминать о нем, оно может принять его как нечто само собой разумеющееся. В то время как ныне представляется, что истинная причина того, почему Священное писание не проповедует данного учения, состоит в том, что оно *неправильно*» *.

* Hallet, Discourses, vol. I, p. 277.

О важности этого мнения он говорит следующее: «Для целей религии не имеет абсолютно никакого значения, материальна или нематериальна душа человека. Все, чем озабочена религия, — это доказательство того, что то, что в нас сейчас мыслит, будет продолжать мыслить и пребывать в состоянии счастья или страдания вечно. Религия доказывает это на основе ясно выраженных обещаний и угроз Евангелия. Но религия не занимается определением того, какова *природа* этой мыслящей бессмертной субстанции. Что касается меня лично, то я считаю ее нематериальной: но, если какой-либо человек будет думать, что душа есть просто материя, наделенная способностью мышления, он не испровергнет ни одного догмата в религии, который имеет хоть малейшее значение для достижения *целей* религии. Ибо, хотя человек думает, что его душа есть материя, он обязательно думает также, что бог, который создал материю, способную мыслить, и наделил, в особенности материю его души, способностью мышления, способен благодаря все той же всемогущей власти сохранить материю его души способной мыслить вечно. А когда он докажет, что именно *по воле бога* то, что сейчас в нем мыслит, будет продолжать мыслить вечно, он докажет тем самым бессмертие души, даже на основе его предположения о том, что она материальна, тем единственным путем, которым те, кто считает ее нематериальной, способны доказать ее *фактическое бессмертие*. Ибо это может быть доказано только путем показа того, что именно по воле бога она будет бессмертной» *.

К тому, что изложено в этой главе, я прошу моих читателей добавить то, что написано в третьем томе моих «Установлений религии естественной и религии откровения» относительно учения о *промежуточном состоянии* ⁴⁶; каждый аргумент против этого учения стремится доказать, что в человеке нет *отдельно существующей души*, а его способности восприятия и мышления есть не что иное, как необходимый результат жизни тела.

* Hallet, [Op. cit.], p. 214.

О БОЖЕСТВЕННОЙ СУЩНОСТИ, СОГЛАСНО
СВЯЩЕННОМУ ПИСАНИЮ

Если бы божество было нематериальной субстанцией в современном строго метафизическом смысле слова (ибо, как было показано, я не возражаю против обычного смысла этого слова как обозначающего существо, которое обладает качествами и свойствами не только бесконечно *превосходящими*, но и самым существенным образом *отличными* от всего, что мы зовем *материей*) и если бы это представление о боге имело какое-нибудь реальное значение либо для его собственной чести, либо для добродетели и счастья людей, то следовало бы ожидать, что оно было бы отчетливо выражено и часто упоминалось бы в Священном писании подобно учениям о *единстве его природы*, о его всемогущей *власти*, совершенном *знании* и неограниченной *доброде*. Но если мы посмотрим внимательно в Священное писание, мы обнаружим чрезвычайно поразительную картину, резко отличающуюся от данного предположения.

Священное писание изобилует самыми сильными утверждениями и самыми торжественными заявлениями относительно единства бога, его власти, мудрости и доброты; однако, хотя мы находим, что атрибуты бога показаны всюду и ничто не может ограничить их действия, мы не встречаем ничего определенного в отношении *божественной сущности*. Нет, до тех пор пока мы не дойдем до времен Давида и более поздних пророков, божественное существо изображается таким образом, что мы вряд ли можем не воображать, что патриархи, должно быть, представляли себе его как существо некоей неизвестной формы, хотя и окруженное нестерпимым ослепительным блеском, с тем чтобы для глаз смертных оно оставалось невидимым.

Далее, даже если бы это мнение было *опасным* (хотя философски это необоснованно), то, конечно, было бы что-либо сказано, чтобы оградить нас от него и не дать нам иметь понятие, столь позорящее бога и столь вредное для нас. Но примечательно, что ничего подобного не происходит.

Мы обнаруживаем, что часто упоминается о *присутствии господа бога*, как будто на земле было какое-то место, в котором он специально *пребывал* или которое он *часто посещал*. Один пример этого мы находим в истории человечества до потопа. Каин говорит: «Вот, ты теперь сгоняешь меня с лица земли, и от лица твоего я скроюсь» (Быт., IV, 14). Далее: «И пошел Каин от лица господня» (Быт., IV, 16).

О возведении Вавилонской башни говорится: «И сошел господь посмотреть город и башню, которые строили сыны человеческие» (Быт., XI, 5). Это выражение, я думаю, вряд ли было бы употреблено Давидом или Исайей, которые описывают божественное существо с гораздо большим достоинством, как *сидящее на круге небесном и оттуда вззирающее на всех обитателей земли*. Но другое описание более приспособлено, мы можем сказать, к *начальному* состоянию мира.

Представляется, что Моисею бог являлся в виде *густого яркого облака*; но первое явление его Моисею из тернового куста было в виде *пламени огня*. Ведь говорится, что «явился ему ангел господень в пламени огня из среды тернового куста» (Исх., III, 2). Но из последующего разговора выясняется, что это с ним говорил не ангел, а *сам бог*; *огонь*, возможно, был назван *ангелом* господним потому, что он был знаком его присутствия или тем, что он избрал для того, чтобы показать себя. Ибо говорится далее: «Господь увидел, что он идет смотреть, и воззвал к нему бог из куста, и сказал: Я бог отца твоего, бог Авраама, бог Исаака и бог Иакова» и т. д. ([Исх., III.], 4, 6). Когда Моисей спросил, как его имя, он ответил: «Я есмь сущий», имя, особенно характерное для истинного бога и означающее, как обычно принято считать, его *необходимое существование*.

Видимое явление, которое представляло сынам израилевым в пустыне присутствие бога, было *облаком* днем и *огнем* ночью. «Господь же шел перед ними днем в столпе облачном, показывая им путь, а ночью в столпе огненном, светя им...» (Исх., XIII, 21). Говорится далее, что через этот столп «воззрил господь на стан египтян... и привел в замешательство» (Исх., XIV, 24).

Но обычно божественное существо являлось Моисею в *густом ярком облаке*: «И сказал господь Моисею: вот, я приду к тебе в густом облаке, дабы слышал народ, как я буду говорить с тобою, и поверил тебе навсегда» (Исх., XIX, 9).

После истории с золотым тельцом идет еще один рассказ о явлении бога Моисею и многим другим людям, бывшим с ним, в котором мы находим нечто весьма необычное. «Потом взошел Моисей и Аарон, Надав и Авнуд и семьдесят из старейшин израилевых, и видели бога израилева; и под ногами его нечто подобное работе из чистого сапфира и, как самое небо, ясное. И он не простер руки своей на избранных из сынов израилевых: они видели бога, и ели и пили» (Исх., XXIV, 9—11). Не говорится ясно и отчетливо, было ли это только тем же самым явлением яркого облака, или огня, из которого божественное существо ранее говорило с Моисеем, или чем-либо еще. В Септуагинте говорится только, что «они видели место стояния бога израилева»; а Маймонид⁴⁷ утверждает (см. его «More Nebuchim»), что более просвещенные иудеи считали, что этот отрывок или какой-либо другой, подобный ему, означает не то, что бог обладал какой-либо *формой* или действительно был *объектом зрения*, а что это был только какой-то символ более близкого присутствия бога.

Может показаться, что Моисей полагал, будто внутри облака, из которого обычно бог говорил с ним, скрывалась какая-то другая, более соответствующая подлинной, форма бога, ибо он выражает серьезное желание видеть величие бога с более близкого расстояния. Сразу же после этого говорится, что «говорил господь с Моисеем лицом к лицу, как бы говорил с другом своим» (Исх., XXXIII, 11). Нам сообщают далее, что Моисей выразил желание, чтобы бог «показал ему славу свою» (Исх., XXXIII, 18). В ответ на это говорится: «Лица моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть меня и остаться в живых. И сказал господь: вот место у меня: стань на этой скале; когда же будет проходить слава моя, я поставлю тебя в расселине скалы и покрою тебя рукою моею, доколе

не пройду, и когда сниму руку мою, ты увидишь меня сзади, а лицо мое не будет видимо (тебе)» (Исх., XXIII, 20—23).

Если бы наши современные метафизики обратили хоть немного внимания на такие места из Священного писания, как только что приведенные здесь, и учли то, что, должно быть, является мнением авторов и тех лиц, которые присутствовали при событиях, описанных в указанных отрывках (хотя я охотно признаю, что такие описания, как эти, использовались для того, чтобы приспособиться к низким и несовершенным представлениям иудеев, или же что эти отрывки допускают толкование, отличное от их буквального смысла), они не были бы встревожены так, как они встревожены — или притворяются встревоженными — теперь тем, что нечто подобное *материальности* приписывается даже божественному существу, и еще гораздо менее волновались бы, когда она приписывается человеческому духу. Нас интересуют только *атрибуты, способности и характер* божества, а не его *сущность* или *субстанция*.

Обстоятельства, которыми сопровождалось установление богом закона и которые внушали благоговение и страх и были рассчитаны на то, чтобы произвести впечатление на дух самым сильным образом, могли запечатлеть в духе не идею *нематериального существа*, а, напротив, идею существа, способного к локальному присутствию, хотя и не обладающего какой-либо известной формой. «На третий день, при наступлении утра, были громы и молнии, и густое облако над горою и трубный звук весьма сильный; и вострепетал весь народ, бывший в стане. И вывел Моисей народ из стана в сретение богу, и стали у подошвы горы. Гора же Синай вся дымилась от того, что господь сошел на нее в огне; и восходил от нее дым, как дым из печи, и вся гора сильно колебалась; и звук трубный становился все сильнее и сильнее. Моисей говорил, и бог отвечал ему голосом. И сошел господь на гору Синай, на вершину горы, и призвал господь Моисея на вершину горы, и взошел Моисей» (Исх., XIX, 16).

Далее снова говорится, что не *ангел*, а сам *бог* произнес слова десяти заповедей. «И изрек бог (к Моисею)

все слова сии, говоря: Я господь, бог твой, который вывел тебя из земли египетской, из дома рабства» и т. д. (Исх., XX, 1). Говорится также, что две скрижали каменные с теми же десятью заповедями были «написаны перстом божьим» (Исх. XXXI, 18).

Слышимый голос, безусловно, рассчитан на то, чтобы дать нам идею присутствующего в данном месте существа, и он часто представляется нам как исходящий непосредственно от бога, когда он открывает свою волю пророкам. Не только с Моисеем разговаривал бог *лицом к лицу*, но и с Самуилом, когда тот был ребенком. «Воззвал господь к Самуилу: (Самуил! Самуил!) И отвечал он: вот я!» (I Царств., III, 4).

В Новом завете также слышимый голос трижды исходил от божественного величия, чтобы свидетельствовать о миссии Христа. В первый раз — при его крещении. «И се, глас с неба, глаголющий: Сей есть сын мой возлюбленный, в котором мое благоволение» (Матф., III, 7). Далее, на горе преображения «се, облако светлое осенило их; и се, глас из облака глаголющий: сей есть сын мой возлюбленный, в котором мое благоволение; его слушайте» (Матф., XVII, 5). И наконец, в храме, в неделю распятия на кресте: «Сказал Иисус: Отче! Прославь имя твое. Тогда пришел с неба глас: и прославил, и еще прославлю» (Иоанн., XII, 28).

Израильтяне справедливо считали, что истинный бог находится в особых отношениях с ними, и так как божественное существо обещало *обитать среди них*, то они, естественно, восприняли это в слишком буквальном смысле. «И буду обитать среди сынов израилевых, и буду им богом, и узнают они, что я господь, бог их, который вывел их из земли египетской, чтобы мне обитать среди них. Я господь, бог их» (Исх., XXIX, 45—46). По этой причине Иона мог вообразить, что он может бежать от присутствия бога, уйдя из земли Ханаанской, где он жил. «И встал Иона, чтобы бежать в Фарсис от лица господня» (Иона, I, 3). Но последующие события в жизни этого пророка убедили его, что бог в равной мере присутствует всюду.

Способность узреть бога в видениях ни в коей мере не является необычной для древних пророков: «В год

смерти царя Озии видел я господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном, и края риз его наполняли весь храм... И сказал я: горе мне! Погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами, — и глаза мои видели царя, господа Саваофа. Тогда прилетел ко мне один из серафимов... и сказал: ...беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен. И услышал я голос господа, говорящего: кого мне послать? и кто пойдет для нас? И я сказал: вот я, пошли меня» (Ис., VI, 1, 5—8).

Михей говорит: «Я видел господа, сидящего на престоле своем, и все воинство небесное стояло при нем, по правую и левую руку его, и сказал господь: кто склонил бы Ахава» и т. д. (III Царств., XXII, 19, 20).

«Видел я наконец, что поставлены были престолы, и воссел ветхий днями, одеяние на нем было бело, как снег, и волосы головы его, — как чистая волна; престол его — как пламя огня: колеса его — пылающий огонь. Огненная река выходила и проходила пред ним; тысячи тысяч служили ему, и тьмы тем предстояли перед ним... Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы сын человеческий, дошел до ветхого днями и подведен был к нему» и т. д. (Дан., VII, 9, 10, 13).

«Видел я господа стоящим над жертвенником, и он сказал» и т. д. (Амос., IX, 1).

«Господи! Услышал я слух твой и убоился... Бог от Фемана грядет и святой — от горы Фаран. Покрыло небеса величие его, и славою его наполнилась земля. Блеск ее — как солнечный свет; от руки его лучи... Он стал — и поколебал землю» (Авв., III, 2, 3, 4, 6).

Такие описания не чужды и Новому завету: «И тотчас я был в духе; и вот, престол стоял на небе, и на престоле был сидящий, и сей сидящий видом был подобен камню яспису и сардису; и радуга вокруг престола, видом подобная смарагду... И каждое из четырех животных имело по шести крыл вокруг, а внутри они исполнены очей; и ни днем ни ночью не имеют покоя, взывая: свят, свят, свят господь бог вседержитель, который был, есть и грядет. И когда животные воздают славу и честь и благодарение сидящему на престоле,

живущему во веки веков, тогда двадцать четыре старца падают перед сидящим на престоле и поклоняются живущему во веки веков, и полагают венцы свои перед престолом, говоря: достоин ты, господи, принять славу и честь и силу, ибо ты сотворил все и все по твоей воле существует и сотворено» (Откр., IV, 2, 3, 8—11).

Многие тексты в книгах Священного писания, и особенно в Псалтыре, дают нам самые возвышенные идеи о *всемогущей силе и вездесущности бога*. Но это все еще настолько далеко от того, чтобы подсказать идею истинной *нематериальности*, которая не имеет никакого отношения к пространству, что они, естественно, дают нам идею существа, которое локально присутствует всюду, но невидимо и проникает всюду.

Соломон в своей молитве при посвящении храма говорит: «Попстине, богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают тебя, тем менее сей храм, который я построил» (III Царств., VIII, 27). «Так говорит господь: небо — престол мой, а земля — подножие ног моих; где же постройте вы дом для меня, и где место покоя моего?» (Исаия, LXVI, 1). «Разве я — бог только вблизи, говорит господь, а не бог и вдали? Может ли человек скрыться в тайное место, где я не видел бы его? говорит господь. Не наполняю ли я небо и землю?» (Иер., XXIII, 23—24). Об этом же говорится и в тех возвышенных строках, которые содержатся в Псалме: «Куда пойду от духа твоего, и от лица твоего куда убегу? Взойду ли на небо — ты там; сойду ли в преисподнюю — и там ты. Возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря — и там рука твоя поведет меня и удержит меня десница твоя» (СXXXVIII, 7—10).

Иов говорит: «О, если бы я знал, где найти его, и мог подойти к престолу его!.. Но вот, я иду вперед — и нет его, назад — и не нахожу его; делает ли он что на левой стороне, я не вижу; скрывается ли на правой, не усматриваю» (XXIII, 3, 8—9).

Когда совершенно четко говорится, что божественное существо *невидимо*, то не добавляются никакие другие слова, которые внушили бы нам, что это происходит потому, что оно *нематериально*; но нам скорее дают понять, что мы не можем видеть бога из-за того

блеска, который его окружает. Это можно видеть в некоторых отрывках, цитируемых выше; и эта идея очень хорошо согласуется со следующим местом из Первого послания св. Павла Тимофею: «...Царь царствующих и господь господствующих, единый, имеющий бессмертие, который обитает в неприступном свете, которого никто из человеков не видел и видеть не может. Ему честь и держава великая. Аминь» (VI, 15—16). Апостол Иоанн говорит также: «Бога не видел никто никогда...» (Иоанн, I, 18); но он ничего не говорит о причине этого.

Когда наш спаситель говорит: «Бог есть дух; и поклоняющиеся ему должны поклоняться в духе и истине» (Иоанн, IV, 24), то здесь нет никакого намека на нематериальность божественной природы, а только на разум и моральные совершенства бога; и поэтому ему требуется истина в духовной части [человека] или духовное, в противоположность материальному, поклонение, а некоторые отцы церкви утверждают, что сам этот текст служит аргументом за телесность божественной природы.

Когда божественное существо сравнивает себя с идолами, что часто встречается в книгах Исайи, Иеремии и других пророков, то в таких случаях говорится, что эти идолы суть *дерево и камень, неспособные к движению, познанию или чувству*, но никогда не говорится в качестве противопоставления, что можно было бы, естественно, ожидать в данной связи, что истинный бог абсолютно *нематериален* и не способен к локальному присутствию. Напротив, в этих случаях мы не находим ничего другого, кроме утверждений относительно божественной *власти и знания*, особенно в отношении *будущих событий*, и именно в этом деле истинный бог более конкретно бросает вызов богам ложным.

Я думаю, что могу заключить данную главу замечанием о том, что наши современные метафизические понятия относительно абсолютной нематериальности божественного существа, безусловно, не были выведены из Священного писания. В священных книгах мы читаем лишь о бесконечном *могуществе, мудрости*

и *доброте* бога; и для того, чтобы запечатлеть в нашем уме более возвышенные представления о нем, его обычно изображают пребывающим на небесах и окруженным блеском, сквозь который не может проникнуть ни один взор смертного. Но о нем не только не говорится, что он является тем, что мы ныне называем нематериальным, но любое описание его, даже в Новом завете, дает нам идею чего-то *заполняющего все и всюду проникающего* и поэтому не имеющего никакой формы или известного способа существования.

Я со своей стороны не вижу, чтобы понятие о нематериальности в строго метафизическом смысле слова было вообще рассчитано на то, чтобы усилить наше благоговение перед божественным существом. И хотя мы абсолютно становимся в тупик, что в общем не удивительно, когда пытаемся сформулировать какое-то понятие о существе, в прямом смысле *наполняющем собой и поддерживающем все существующее*, мы еще более запутываемся, когда пытаемся представить себе существо, *не имеющее ни протяженности, ни общих свойств с материей и никакого отношения к пространству*. С помощью этих принципов, которые я попытался установить, мы также избавляемся от двух трудностей, которые мне представляются совершенно непреодолимыми на основе общепринятой гипотезы, а именно: как нематериальное существо, не существующее в пространстве, может *создавать* материю или воздействовать на нее, если в соответствии с определением терминов они абсолютно не способны находиться в каких-либо взаимоотношениях друг с другом.

ГЛАВА XII

ОБ АРГУМЕНТАХ В ПОЛЬЗУ СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА И ЕГО СОВЕРШЕНСТВА НА ОСНОВЕ СИСТЕМЫ МАТЕРИАЛИЗМА

Несмотря на то что мнение о *материальности человека* в действительности не имеет никакого отношения к учению относительно бога, все же его [мнение] часто обвиняют в том, что оно *ведет к атеизму*; и поэтому в

данной главе я покажу, что наши практические знания о боге не зависят от какой бы то ни было концепции даже *божественной сущности*; отсюда совершенно ясно последует а fortiori⁴⁸, что они, безусловно, должны быть совершенно независимы от любого мнения относительно *человеческой природы*.

Аргументы в пользу существования бога и его атрибутов имеют совершенно одинаковое основание как в системе материализма, так и в системе имматериализма, за исключением одного аспекта — самой *материальности* или *нематериальности*, который, касаясь только *сущности божества*, ни в коей мере не является атрибутом, имеющим к нам какое-либо отношение, и не может, хотя бы и в малейшей степени, способствовать увеличению или уменьшению нашей любви к нему и поклонения ему, нашего обязательства к послушанию или нашего подчинения его воле. Принимая, однако, во внимание те предрассудки, которые могут возникнуть на этот счет, может быть, не будет неуместным рассмотреть некоторые аргументы, изложенные в моих «Установлениях естественной религии», где я произвел такой разбор данного предмета, который, я надеюсь, облегчит его обсуждение.

Под богом я понимаю *разумную первопричину*. После доказательства этого я рассматриваю, какие другие свойства, или атрибуты, в силу необходимости связаны с идеей первопричины, а затем — такие свойства и атрибуты, которые изучение творений бога заставляет нас приписывать ему. Наконец, так как божественная доброта является единственным *моральным* качеством, которое мы непосредственно обнаруживаем, я рассматриваю, как оно необходимо подразделяется на различные разновидности — *справедливость, милосердие, правдивость* и т. п.

Для доказательства существования разумной причины всех вещей нет абсолютно никакой необходимости вообще затрагивать вопрос о *божественной сущности*. По той же самой причине, по какой у стола, за которым я пишу, или у часов, которые лежат передо мной, должен быть их создатель, так и я сам, и мир, в котором я живу, тоже должны иметь создателя; и замысел,

соответствие частей друг другу и определенной цели во втором случае не менее очевидно, чем в первом. Поэтому я на основе той же самой причины должен сделать заключение, что разумный дух (*intelligent mind*) произвел как первое, так и второе (понимая под словом *дух* субъект разума), и мое представление о *степени* ума, требуемой для каждого из этих изделий, увеличивается пропорционально числу конкретных деталей, которые необходимо принять во внимание в каждом случае, и тому совершенству, с которым они приспособлены для осуществления тех целей, которым они, очевидно, служат. Судя на основании этого очевидного правила, я необходимо заключаю, что ум существа, которое создало меня и весь мир, должен бесконечно превосходить ум того лица, которое сделало стол или часы.

Я считаю этот простой аргумент в пользу существования бога, или разумного создателя всего сущего, *неопровержимым* независимо от того, можем ли мы развивать дальше свое исследование или нет, и несмотря на то, что д-р Освальд, побуждаемый своим огромным религиозным рвением, употребил всю свою логику, чтобы сделать его недействительным.

Далее, в равной мере очевидно, что по той же самой причине, в силу которой *создатель стола* или *часов* должен отличаться от стола или часов, тот, кто создал *меня, весь мир и Вселенную* (понимая под ней все миры, которые, как мы предполагаем, существуют), должен отличаться от меня, мира и Вселенной, что является достаточным ответом на учение Спинозы, который, заявив, что *сама Вселенная* есть бог, фактически вообще отрицал существование бога⁴⁹. Мне неизвестны другие аргументы, которые были бы более убедительны, чем эти, т. е. если бог существует, то в природе невозможно получить более обширного или более сильного свидетельства этого, чем мы обнаруживаем. Фактически данный аргумент является основанием всех наших практических и полезных знаний о боге, и к этому вопрос о материальности и нематериальности, конечно, не имеет никакого отношения.

Также и аргумент против *вечного непрерывного ряда конечных существ*, например *людей*, ни один из ко-

торых не обладает большими знаниями или способностями, чем другие, совершенно одинаков в обеих гипотезах, т. е. в данном случае следствие не имеет какой-либо достаточной причины, поскольку упомянутый *непрерывный ряд людей* должен требовать по крайней мере такой же затраты разума и силы, как и создание *одного человека*, т. е. разум и силу, бесконечно превосходящие разум и силу любого человека и, следовательно, любого из предполагаемого непрерывного ряда людей.

Также и концепция существа, которое *не* имело *причины*, вызывает те же самые, а несколько не большие трудности, предположим ли мы, что эта первопричина всех вещей является *материальной* или *нематериальной*. *Начало движения в материи* или *начало мысли в духе* в соответствии с этой точкой зрения совершенно одно и то же; ибо, судя по самим себе (источник, откуда мы получаем все *данные*, которые имеем для того, чтобы вообще составить какое-либо мнение в данном случае), каждая мысль в той же мере вызывается чем-либо в теле или в духе, предшествующим ей и влияющим на дух на основе определенных неизменных законов, как и каждое движение тела. У нас нет никакого опыта, который мог бы помочь нам вообще составить какое-либо суждение относительно *самого первоначального движения*, или *первичного действия*, в каком-либо отношении. Сказать, что нематериальное существо способно к этому, а материальное существо нет, — значит просто обманывать самих себя и скрывать наше невежество и полное отсутствие концепции при помощи одних лишь *слов*, без каких-либо идей, соответствующих данному предмету.

Следовательно, если существование первопричины доказано таким способом, который совершенно не зависит от каких-либо соображений материальности или нематериальности, то из этого следует, что *вечность* и *неизменность* первопричины покоятся на тех же самых основаниях в обеих гипотезах и выводятся просто из рассмотрения существа, не имеющего причины.

Если от рассмотрения этих необходимых атрибутов *первопричины* мы перейдем к рассмотрению *деяний бога*, то мы обнаружим бесчисленное количество вещей,

точно похожих на такие, которые неизбежно приведут нас к идеям *могущества, мудрости и доброты* в человеке; следовательно, мы необходимо должны приписать мудрость, могущество и доброту этой первопричине. Но о том, какого рода *сущности* принадлежат указанные атрибуты, материальной или нематериальной, следствия сами по себе ничего не говорят.

Наконец, в противоположность многобожию философ допускает только веру в *единого бога* ввиду *единства замысла*, проявленного во Вселенной, а также потому, что предполагать больше, чем это необходимо, причин для объяснения следствий противоречит правилам философствования. Следовательно, в данном великом аргументе материальность или нематериальность равным образом не затрагивается.

И таким же образом можно было бы показать, что аргумент в пользу *божественного провидения* нисколько не страдает от упомянутой гипотезы. Если ничто не было *сотворено* без определенного замысла, то в равной мере можно быть уверенным, что ничто не может *произойти* или *случиться* без определенной цели; и не может быть никакого основания, в силу которого это не может распространиться на самые мелкие вещи и самые незначительные внешне события, а также на вещи огромной величины и события большого видимого значения. Кроме того, самые мелкие вещи и самые пустячные обстоятельства могут оказывать самое большое влияние; и поэтому ими нельзя пренебрегать во всеобъемлющем плане божественного провидения, чтобы не упустить вещи, имеющие самые важные последствия, которые могут зависеть от них. Поэтому с истинно философской точки зрения нет никакого преувеличения в словах нашего спасителя о том, что *даже воробей не упадет на землю без воли, знания и умысла нашего небесного отца* и что *даже волосы на наших головах сочитаны*.

Если после этого откровенного, подробного и, я надеюсь, ясного и удовлетворительного изложения взглядов на данный предмет кто-либо обвинит меня в том, что мои суждения, в соответствии с которыми божественная сущность не есть то, что когда-либо называлось

материей, а есть нечто, по сути своей отличное от нее (хотя я показал, что вера во все атрибуты и провидение божества совместима с *любым* мнением относительно его сущности), — суть *атеистические*, я обвиню того в большой *глупости* или *злобности*. По моему собственному представлению, у меня есть все основания, которые только допускает природа вещей и явлений, для того, чтобы твердо верить в первую, вечную, неизменную и разумную причину всех вещей, и у меня есть все доказательства всемогущей власти, бесконечной доброты и постоянного провидения бога, которые только можно представить. И эта система *естественной религии* предоставляет все основания, которые только можно иметь, в поддержку *религии откровения*, история которой содержится в книгах Священного писания, принимаемых мной самым сердечным образом и с благодарностью, и истинность которой я стремился доказать наилучшим возможным образом, на какой я только способен, во втором томе моих «Установлений естественной религии и религии откровения».

То, что даже гипотеза о *материальности божественной природы* не является опасной, может быть показано на примере одного соображения, а именно что фактически это та идея, которую все непросвещенные люди действительно образуют относительно бога, когда они вообще о нем думают. Ибо субстанция истинно *нематериальная* в прямом смысле слова не может дать нам какой бы то ни было *собственно идеи*, а мы не можем избежать того, что у нас появляется та или иная идея, когда мы думаем о существе, обладающем теми атрибутами, которые мы приписываем богу. Это обязательно идея существа либо обладающего некоей особой, хотя, может быть, и изменяющейся формой, либо же бесконечно рассеянного и не являющегося объектом наших чувств. Следовательно, если эта идея может нанести вред, то, должно быть, почти все человечество пострадало от него; и, несмотря на все наши вымученные усовершенствования, это зло, по крайней мере в отношении значительной части человечества, естественно, непоправимо. Но абсолютно никакого вреда эта идея не нанесла, и не следует его опасаться и в будущем.

Чтобы показать, что я не одинок в своих представлениях о полной безвредности любого способа выражения божественной сущности, я закончу эту главу свидетельством некоторых самых набожных и почтенных авторов прошлого и нынешнего столетий, которых нельзя подозревать в какой-либо предубежденности, потому что они не приняли систему, в пользу которой высказываются. Авторы, свидетельство которых я приведу, — это Рамсей, Кедворт и Бозобр.

«Подлинный атеизм состоит в отрицании того, что существует высший разум, который по своей воле создал мир и управляет им при помощи своей мудрости»*.

«Как атеистов нужно осуждать не всех сторонников материальности (corporealists), а только тех из них, которые утверждают, что не существует сознательной духовной природы, возвышающейся над всей Вселенной»**.

«Я совершенно убежден, что бог есть *чистый разум* (pure intelligence), но, чем больше думаю над этим предметом, тем больше обнаруживаю, что склонен относиться со снисхождением к противоположному мнению. Самые способные картезианцы признают, что у нас нет идеи духовной субстанции. Мы только знаем по опыту, что она размышляет, но не знаем, какова *природа* того существа, чьи видоизменения суть мысли. Мы не знаем, каково *основание, субъект*, в котором пребывают эти мысли.

Во-вторых, как бы ни была велика ошибочность утверждения о телесности бога, религия от этого несколько не страдает. Поклонение, любовь к богу и послушание его суверенной воле остаются незатронутыми. Он по-прежнему остается *самым святым, самым возвышенным, всемогущим и бессмертным*. Были ли Тертуллиан, Мелитон⁵² и т. д., верившие, что бог телесен, из-за этого менее добрыми христианами? Наконец, что должно по крайней мере уменьшить гнев тех, кто всегда готов обрушивать анафему, так это то, что самые мудрые

* [Ramsay, Les Voyages de Cyrus, avec un discours sur la Mythologie. London, 1757], p. 274⁵⁰.

** [Cudworth, Intellectual System], p. 136⁵¹.

из отцов церкви признают не только необъяснимость божественной природы, но и то, что мы не можем говорить о ней, не прибегая к выражениям, которые согласуются лишь с материальными субстанциями» *.

ГЛАВА XIII

ЗАМЕЧАНИЯ ПО ПОВОДУ ТОЖДЕСТВА ЛИЧНОСТИ В СВЯЗИ С БУДУЩИМ СОСТОЯНИЕМ ЧЕЛОВЕКА

Мнение о смертности мыслящей части человека считается некоторыми лицами противным нравственности и религии, но без малейшего основания. Тот, кто настаивает на этом возражении в настоящее время, очевидно, незнаком с мнениями по данному вопросу духовных лиц из среды христианства в древнее и новое время. Выдающийся епископ Карлайльский (Carliele) на основании Священного писания достаточно доказал, что душа от смерти до воскресения является нечувствительной к чему бы то ни было (что имеет те же самые практические последствия), а ученый-архидиакон Блэкборн (Blackburne)⁵³ проследил ее порчу или разрушение души начиная с ее раннего возраста.

В действительности общераспространенное мнение о душе человека, переживающей тело, вошло в христианство (как это будет доказано ниже) из восточной и греческой философии, которая в значительной степени изменила и извратила подлинную христианскую систему. Такое представление о душе является одним из оплотов паннизма. Оно было отвергнуто Лютером и некоторыми другими представителями Реформации в Англии и других странах. Оно было мудро устранено из последней редакции символа веры англиканской церкви, хотя несколько необдуманно было сохранено в заупокойной службе. Можно ли допустить, чтобы апостолы, ранние отцы церкви и новейшие реформаторы усвоили мнение, противное нравственности?

Первым христианам выдвигали возражение, которое иногда выдвигается и в настоящее время, [а именно]

* *Beausobre*, [Op. cit.], vol. I, p. 485.

что если все наши надежды на будущую жизнь покоятся на учении о *воскресении*, то мы основываем эти надежды на очень непрочном фундаменте. Утверждали даже, что, собственно, воскресение не только в высшей степени нецелесообразно, но и совершенно невозможно. Ведь после смерти тело гниет и составляющие его части рассеиваются, образуя другие тела, которые одинаково могут претендовать на то же самое воскресение. Но где же, утверждают такие лица, соответствие наград и наказаний, если человек, вновь возвращающийся к жизни, не вполне *тождествен* с тем человеком, который действовал и умер?

Хотя, по моему личному мнению, мы после воскресения будем *тождественны* с теми самыми существами, которыми являемся в настоящее время, однако ради тех, кто держится противоположного мнения, я немного остановлюсь на этом вопросе. Я постараюсь показать, что упомянутое мнение не несовместимо с будущими наградами и наказаниями и что оно дает достаточные мотивы для того, чтобы соответственным образом регулировать наше поведение в этом мире. И как бы по необходимости данный предмет ни был метафизичен, я не теряю надежды удовлетворить тех, кто отнесется к рассматриваемому вопросу с должным вниманием, и показать, что соответствующие награды и наказания и наши надежды и страхи, вытекающие из них, совсем не зависят от того вида тождества, которое предполагает приведенное возражение.

Если мне будет позволено ради большей отчетливости ввести новый термин, то я сказал бы, что *тождество человека* отличается от *тождества личности* и именно тождество в последнем (а не в первом) смысле будет рассматриваться в данном исследовании. Вводимое мной различие может показаться парадоксальным, но в действительности подобные различия не являются необычными и могут пояснять друг друга.

Попросите кого-нибудь показать вам *реку* Темзу, и это лицо покажет вам реку, текущую по определенному руслу, причем оно не будет рассматривать *берега* и *русло* реки как ее части. И хотя вода постоянно и заметно изменяется в реке, так что она не является

сегодня одной и той же по сравнению со вчерашним днем, однако применение языка доказывает, что она всегда в известном смысле с успехом может быть названа *той же самой рекой*, которой была и тысячу лет тому назад. Равным образом реки Нил, Евфрат и Тибр являются тождественными как реки независимо от *воды*, из которой каждая состоит. Точно так же *леса*, которые состоят из деревьев, растущих в определенных местах, сохраняют свое тождество, хотя все деревья, из которых они состоят, умирают и на их месте вырастают другие.

Подобным же образом, хотя в связи с питанием, пищеварением и выделением каждая частица тела [человека] и даже мозга (нужно считать доказанным, что весь человек состоит из таких частиц) совершенно изменяется и хотя это постепенное и незаметное изменение в течение года является полным, мы все же, не сомневаясь, сохраним идею действительного *тождества* личности человека. Именно данная идея представляет собой основу для одобрения или упрека в отношении к прошлому и для надежды и страха — в отношении к будущему. На этом основании муж может претендовать в отношении жены, а жена в отношении мужа, чтобы после годичного отсутствия кого-либо из них долги по имени не считались аннулированными. Равным образом преступник, скрывавшийся в течение года, не освобождается от наказания.

В действительности всеобщая и твердая вера в эту гипотезу не может внести каких-либо изменений в наше нынешнее поведение или в наше чувство *долга* по отношению к жизненным обязательствам, а также наградам и наказаниям. Следовательно, всякие надежды и страхи, всякого рода ожидания — все это будет действовать точно так же, как и прежде. Ведь, несмотря на полное изменение *человека*, не произойдет никакого изменения в том, что мы должны назвать *личностью*.

Но если бы вода реки, деревья леса и частицы, из которых состоит человек, изменялись *каждый момент* и все мы знали бы это, то наше поведение осталось бы таким же, как и тогда, когда эта перемена происходила более медленно. Если допустить, что упомянутая

перемена должна постоянно происходить во время сна, то наше поведение по отношению друг к другу утром будет регулироваться отношением к поступкам предшествующего дня. В этом случае, если бы кто-либо и был совершенно убежден, что каждая частица его тела изменилась, он тем не менее завтра смотрел бы на себя как на ту же самую личность, какой он был вчера, какой он был двадцать лет тому назад. И я не сомневаюсь, что он будет чувствовать себя одним и тем же и в отношении *будущего* и в соответствии с этим будет регулировать свое поведение.

Поскольку идея тождества рассматривается в качестве основания для наград и наказаний, *тождество* и *непрерывность сознания*, по-видимому, должны быть единственным обстоятельством, важным для нас в данном случае. Если нам известно, что кто-либо в связи с болезнью или престарелым возрастом утратил всякую память о своих прошлых действиях, то мы в большинстве случаев сразу увидим, что не следует наказывать его за прежние проступки, так как это не соответствовало бы цели наказания и в отношении его, и в отношении других. Однако, если это *отъявленный преступник*, ассоциация преступления человека с каждой вещью, принадлежащей ему, бывает так сильна и глубока, что мы мстим трупу, детям, жилищу и каждой вещи, связанной с преступником. Подобным же образом в случае *выдающихся заслуг* мы распространяем нашу благодарность и наше благоволение на все, что остается от героя или что было связано с ним. Но поскольку люди приучают себя к размышлению, они отказываются от этого *мщения без разбора* и ограничиваются личностью преступника и состоянием, с которым связывается воспоминание о его преступлении. Все, что идет дальше этого, считается диким и бесполезным.

Поэтому если допустить, что человек целиком состоит из *материи*, как *река* из *воды* или *лес* из *деревьев*, и если материя подвергается полному изменению в промежуток от смерти до воскресения, то все же и после этого состояния мы узнаем друг друга и будем вместе, как прежде, — мы будем в сущности *теми же самыми лицами*. Наше *личное тождество* сохранится

в достаточной степени, и ожидание его теперь будет иметь соответствующее влияние на наше поведение.

Если рассматривать вопрос с философской точки зрения, то каким преимуществом отличаются частицы материи, из которых состоит мое тело, от тех, из которых состоит стол, на котором я пишу? И следовательно, какой *рациональный мотив* имеется у меня для того, чтобы предпочесть или полюбить одни частицы больше, чем другие? Если бы я знал, что они моментально и без неприятного ощущения для меня переменили свои места, то, по моему мнению, это не могло бы потревожить меня. Что же касается тех, кто не в состоянии размышлять указанным образом, то, так как они не могут понимать *возражения*, нет повода делать понятным для таких лиц и *ответ* на возражение.

Однако, несмотря на то что я решаю эту трудность, дабы удовлетворить лица метафизического и скептического склада, сам я верю в учение о *воскресении мертвых* в другом, более буквальном смысле. Смерть с сопутствующим ей гниением и рассеянием частиц представляется *разложением*. Но что *разложено*, то может быть и *соединено снова* существом, которое произвело [ранее] это соединение. И я не сомневаюсь в том, что воскреснет в собственном смысле слова *то же самое тело*, которое умерло, но воскреснет не со всем тем, что было приходяще и чуждо ему (каково, например, все получаемое нами при помощи питания), а только с тем самым запасом жизненных сил (*stamina*) или теми частицами, которые действительно принадлежали *зародышу* органического тела. И нет никаких доказательств того, что эти частицы были когда-либо разрушены в собственном смысле или перемешаны. Это мнение было высказано д-ром Уотсом⁵⁴ (Watts), и никто не может сказать, что оно не соответствует духу философии.

Отличный философ г-н Боппе⁵⁵ допускает (и он приводит много доказательств из новых и любопытных экспериментов над воспроизведением частей животных), что все *зародыши* будущих растений, органические тела всякого рода и их органы размножения действительно содержатся в первом зародыше. И хотя рас-

смотрение этой идеи смущает нас, когда мы погружаемся в размышление, все же это смущение не больше того, которое возникает при других взглядах на систему, часть которой составляем и мы. Все это отнюдь не несовместимо и с идеей всемогущества творца этой системы. Те, кто улыбается при одном только упоминании о таких вещах, разумеется, слишком мало причастны к науке о природе, которую в действительности нередко сопровождают высокомерие и догматизм.

Такой взгляд на воскресение совершенно согласуется с тем освещением, которое дает учению о воскресении апостол Павел (хотя я не должен осуждать его сравнение, если окажется, что оно не так полно), когда он сравнивает воскресение с прорастанием семени, которое было посеяно в землю и казалось погибшим. В действительности зародыш не умирает, но в нашем будущем преображении мы будем так же отличаться от того, что мы представляем собой в настоящем состоянии, как растение отличается от семени или бабочка от яйца, оставаясь по существу теми же самими. Д-р Гартли и другие авторы также допускают, что, строго говоря, в нашем воскресении для будущей жизни не больше чудесного, чем в нашем рождении для настоящей жизни. Ведь при обстоятельствах, в которых окажется мир в конце своего существования, эти зародыши, как мы можем их назвать, могут естественно и необходимо ожить, согласно незыблемым, но неизвестным нам законам природы. Даже среди неверующих в откровение были такие, которые ничего не могли возразить против данного мнения.

«Не будем утверждать, — говорит автор сочинения «Человек — машина» *⁵⁶, — что всякая машина или всякое животное целиком подлежит уничтожению после смерти или что они не принимают никакой другой формы, поскольку мы находимся в полном неведении относительно этого пункта. Утверждать, что бессмертная машина — химера, выдумка нашего мозга, кажется мне столь же нелепым, как если бы гусеницы горько оплакивали судьбу своего рода при виде мертвых тел

* «Man a Machine», p. 84.

представителей этого рода. Душа упомянутых насекомых слишком узка и ограничена, чтобы понять трансформацию их сущности. И ни одно из самых проницательных среди них не может составить ни малейшего представления о том, что гусеница делается бабочкой. То же самое относится и к нам. Знаем ли мы о нашей будущей судьбе больше, чем о нашем происхождении?»

Я должен закончить эту главу некоторыми замечаниями относительно *выражения*, употребленного мной при опубликовании первого наброска мысли, содержащейся в этом трактате, и встречающегося в моем издании сочинения Гартли. Это, по-видимому, было выражение: «*Весь человек угасает (extinct) со смертью*». Это выражение было сочтено некоторыми моими друзьями неосторожным, а мои враги жадно ухватились за него, думая, что я дам им возможность одержать победу надо мной. Однако я продолжаю думать, что это выражение вполне подходящее и что возражать против него — значит обнаруживать непонимание действительного значения данного английского слова.

Некоторые из возражавших, по-видимому, полагали, что вышеприведенным выражением я хочу указать на абсолютное *уничтожение* человека, так что когда человек умирает, то все, что его составляет, *перестает существовать*. Но в таком случае я должен был предположить, что в тот момент, когда человек умирает, он абсолютно *весь исчезает*, так что его друзья не находят от него ничего, что можно было бы отнести к могиле. Г-н Халле, рассуждая об этом предмете, употребляет выражение, почти приближающееся к мысли об *уничтожении* (annihilation): «Это выглядит так, словно весь человек *исчез*», — и я не знаю, чтобы это выражение когда-либо вызывало возражения.

Слово *угасание*, как оно вообще понимается, не предполагает уничтожения. Когда мы говорим, что *свеча погасла* (здесь слово употребляется в первоначальном и более свойственном ему смысле), мы, конечно, не утверждаем, что свеча уничтожается и что ничего не остается, чтобы гореть. Даже *частицы света*, которые испускала свеча, по нашему предположению, только *рассеивались* и, следовательно, могут быть

собранны вновь. Поэтому, как свеча, хотя и погасшая может быть зажжена, так, хотя о человеке можно фигурально сказать, что он *угасает со смертью* и его способность мыслить прекращается, но это может случиться только на время, ибо ни одна частица из того, что входит в состав человека, не может быть утрачена совсем. И, как я уже говорил раньше, то, что *разложилось*, может быть вновь соединено той же всемогущей силой, которая впервые произвела это соединение с теми изменениями в строении — полезными или нет, — какие она сочтет более подходящими. Таким образом, и способности мыслить, и все, что зависит от них, конечно, вернутся и человек в самом точном смысле будет *тем же самым, чем он был прежде*.

Такова именно идея апостола Павла о *воскресении из мертвых*, которая является единственным основанием для веры в будущую жизнь. И к этой именно идее присоединяюсь я, отвергая только те бесполезные добавления, которые были сделаны *восточной* или *платонической* философией в подкрепление великого учения *чистого откровения*. Но поскольку я защищал эту точку зрения, некоторые изображали меня человеком, выдвинувшим против откровения более сильный аргумент, чем те, какими располагали до сего времени неверующие; и современные атеисты изображались *победителями* благодаря этим моим доводам. Между тем если атеисты могут торжествовать победу, отправляясь от *моих* доводов и моих сочинений, то они могут это делать и отправляясь от произведений самого апостола Павла, и последние, конечно, гораздо важнее для их цели.

Далее, хотя меня и обвиняли в том, что я содействую атеизму, это делалось лицами, выдвигавшими против меня избитое возражение, которое выдвигали неверующие древнего и нового времени против учения о *каком бы то ни было воскресении*. Это возражение опиралось на тот факт, что материя, некогда составлявшая человеческое тело, впоследствии входила в состав растений, животных и т. п. Но эти лица не замечали, что упомянутое возражение одинаково задевает и учение апостола Павла и всех христиан, признающих то,

что во всех случаях может быть названо *воскресением из мертвых*. Оно, безусловно, требует, чтобы то, что умирает и кладется в могилу (предполагается, что нематериальная душа совсем не умирает), должно *воскреснуть* и выйти из гроба.

ГЛАВА XIV

О ПРОИСХОЖДЕНИИ ХОДЯЧИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ДУШЕ

Хотя *истина* целиком независима от *людских мнений*, но, когда ложное учение очень долго господствовало в мире и пользовалось очень широким распространением, мы можем подозревать, что оно опирается на какой-то достаточный авторитет, если только не можем выяснить ее возникновение и развитие и привести некоторые правдоподобные основания в пользу ее общего признания. В связи с этим я должен войти в довольно большие исторические подробности относительно системы, рассматриваемой в этом трактате, и я надеюсь показать, что эта система не может похвастать тем достойным происхождением, которое многие желают ей приписать. Напротив, я надеюсь разъяснить, что она возникла только из суеверия и пустых фантазий людей, кичащихся более высоким происхождением, чем то, на какое они могут претендовать [в действительности]. Впрочем, и точная дата этой системы слишком далеко уходит в древность, и ее в наши дни очень трудно установить с полной определенностью.

Понятие о душе человека как субстанции, отличной от тела, как было показано, и, надеюсь, достаточно убедительно, не было знакомо авторам Священного писания и в особенности авторам Ветхого завета. Согласно единообразной системе откровения, все надежды на будущую жизнь покоятся на другом, можно сказать на противоположном, основании, т. е. на *воскресении* чего-то принадлежащего нам, что *умирает* и погребается, иначе сказать, на *воскресении тела*, которое всегда отождествлялось с самим *человеком*. Это учение оказывается совершенно излишним при допущении идеи

души как субстанции, отличной от тела и не задеваемой смертью, а также способной существовать и даже чувствовать себя более свободной и счастливой без тела. Так как подобное представление не было знакомо [древним] *евреям* и противоречило теории *откровения*, то источник его нужно искать в *язычестве*. Но относительно *времени* его появления и *способа его введения* в христианство приходится ограничиваться догадками и предположениями.

Насколько мы можем сделать кое-какие выводы, относящиеся к истории этого представления, оно, очевидно, возникло не в Греции или Риме, а было воспринято философами этих стран или из Египта, или из более восточных стран. Греки, как правило, приписывают его египтянам, но Павсаний ⁵⁷ приписывает его халдеям или индусам. Я признаюсь (хотя все относящееся к этому темному вопросу должно опираться только на догадки), что склонен приписывать это представление египтянам. А именно я считаю, как и г-н Толанд, что на эту мысль могут навести некоторые известные обычаи их в отношении мертвых, которых они сохраняли с большой заботливостью и окружали торжественностью, неизвестной другим народам. Впрочем, указанное представление могло возникнуть у них и по другим причинам независимо от этих особых обычаев.

Свидетельство Геродота, старейшего греческого историка, который сам путешествовал в Египте, очень важно для данной цели. Он утверждает: «Египтяне первыми высказали мысль, что душа человека бессмертна и что, когда тело умирает, душа входит в тела некоторых других животных и после своих странствований по земным, морским и летающим животным опять возвращается в тело какого-либо человека. Этот круговорот осуществляется в течение трех тысяч лет». Геродот добавляет, что «некоторые греки, чьи имена он не желал бы назвать, распространяли это учение как свое собственное».

Гипотеза г-на Толанда излагается ниже, и я думаю, что было бы ошибкой не упомянуть о ней. Читатель может сам судить, насколько она правдоподобна. «По-

гребальные обряды [египтян], — говорит Толанд *, — и способы увековечения памяти выдающихся людей могли явиться причиной, породившей веру в бессмертие. Как вы знаете, египтяне бальзамировали своих покойников и в таком виде помещали их в подземные склепы, где они сохранялись в целости в течение тысяч лет. Таким образом, еще до возникновения всякого понятия о бессмертной душе уже было принято говорить, что такой-то находится под землей, что он перевезен харопом (титул должностного перевозчика при похоронах) через реку Ахерон и доставлен к месту блаженного отдохновения в Елисейских полях, как пазывалось общее кладбище близ Мемфиса».

Это предположение сделалось более вероятным в связи с замечанием Цицерона. Он утверждает (в «Тускуланских беседах»), что «так как тела попадали в землю и подвергались погребению, то создалось мнение, что умершие проводили остальную часть своей жизни под землей». Среди других нелепостей, вытекающих из такого представления, он упоминает и о том, что, хотя тела погребались, люди думали, что мертвые пребывают *apud inferos*⁵⁹, и, так как они не представляли себе, что дух существует сам собой, они придавали ему образ или форму.

Однако я думаю, что представление о том, что в человеке есть нечто отличное от тела и что это нечто может быть причиной чувства, мышления, воли и других духовных проявлений и действий, смогло возникнуть в наш грубый век и помимо указанного обстоятельства. Но несомненно, вышеупомянутый обычай мог содействовать возникновению данного представления. Едва ли что-то может считаться более известным, чем наблюдение, что все необразованные лица склонны приписывать причину всякого труднообъясняемого явления *невидимой действующей силе, отличной от предмета, испытывающего определенное воздействие*. Это привело евреев (после язычников) к предположению, что душевнобольные одержимы демонами. Особенно замечательно, как люди всегда охотно приписывают

* «Letters to Serena», p. 45⁵⁸.

причины необыкновенных явлений чему-то такому, что они называют *духом*, после того как этот термин уже однажды применялся к таким явлениям. Таким образом, то, что из мертвого животного выгоняло бродящую жидкость (*fermenting liquor*), было впервые названо *газом* или *духом жидкости* (*spirit of the liquor*), между тем как о самой бродящей жидкости, обладающей некоторыми очень активными силами, думали, что она содержит *другой вид духа*. И мы очень часто слышим, как невежественные лица при виде какого-либо замечательного эксперимента в натурфилософии, особенно с *воздухом* или с какой-либо *невидимой* жидкостью, совершенно довольствуются замечанием, что это — дух воздуха или жидкости. Хотя последнее время идея о духе как субстанции, отличной от тела, быть может, непосредственно и не выступает во всех этих случаях, представления таких людей могут служить некоторым основанием для такого рода предположения.

Однако было бы вполне естественно прежде всего приписать причину мысли чему-либо такому, что составляло бы *видимое* различие между живым и мертвым человеком. Но так как *дыхание* является самым ярким признаком такого рода, то эти способности и приписываются *дыханию*. Соответственно мы видим, что в еврейском, греческом и латинском языках название *души* тождественно с названием *дыхания*. Отсюда мы можем с уверенностью сделать вывод, что первоначально душа понималась именно таким образом, и здесь заключается источник обычая принимать *уходящее дыхание* умирающих за их уходящие души. Хотя, как это ясно из непосредственного наблюдения, дыхание человека смешивается с остальным воздухом, однако поскольку природа воздуха еще мало известна, то естественно допущение, что дыхание можно рассматривать не как *действительное* смешение с воздухом, а как восхождение чего-то легкого в более высокие области — над облаками. И поскольку люди пришли к такому представлению, то отсюда, естественно, должно было возникнуть допущение о происхождении *души свыше, из-за облаков*, где, как предполагается, пребывает сам бог.

Но живые тела отличаются от мертвых не только присутствием в них дыхания, но и тем, что они всегда *теплы*. Отсюда могла возникнуть идея о том, что начало жизни и мысли представляет собой особый вид *жизненного огня*. А так как огонь всегда поднимает вверх, то люди, естественно, могли вообразить, что душа человека по освобождении от тела должна подняться в *область огня*, которая считается расположенной выше атмосферы. От этих руководящих идей людям со спекулятивным складом ума нетрудно было дойти до полной системы *предсуществования и переселения душ*. И так как во всем этом очень много *фантазии*, то не нужно удивляться тому, что это приобретало весьма разнообразные формы, как мы видим в различных странах и в различных философских школах.

Так как болезни и другие страдания имеют свое местопребывание в *теле*, то *материя*, из которой состоит тело, легко могла считаться источником тех и других зол. Расстройство духа во многих случаях должно быть результатом нарушения деятельности *тела*. Таким образом, те, кто был склонен верить в благожелательность божества, легко могли пайти основание для *происхождения зла*, без того чтобы как-либо порицать за это бога. Они могли приписать начало зла *упрямой природе материи*.

Наконец, что же может быть более естественным для объяснения того, что эфирная душа заключена в такое тело или связана с таким бременем, как не предположение, что все это — наказание за преступления, совершенные ею в состоянии предсуществования?

Но представление о собственно *нематериальной субстанции*, без всякого *протяжения* или *отношения к месту*, появилось лишь сравнительно поздно. То, что древние понимали под нематериальной субстанцией, было не чем иным, как более *тонкой материей* вроде *воздуха, эфира, огня или света*, причем все это рассматривалось как своеобразные жидкости, и дальше не шла идея *бестелесности*. Пселл⁶⁰ утверждает, что древние язычники, как греки, так и другие народы, называли только более грубые тела телесными.

В действительности ходячее представление о *душе*, или *духе*, повсюду и во все века было одним и тем же. В этом отношении даже образованные люди в древности не пошли дальше простых людей. Мы знаем от Гомера, что в его время люди верили, что призрак имел образ умершего, которому он принадлежал, или был очень похож на него, что он странствовал по земле вблизи места, где лежит тело, пока оно не было погребено, а затем спускался вниз (под землю) к «тепям». В обоих случаях он обладал полной сознательностью и сохранял дружеское или неприязненное чувство к людям. Лишь относительно обожествленных лиц допускалось, что помимо призрака им принадлежит еще нечто более эфирное или божественное вроде *другого, лучшего я*, которое поднимается в высшие области и соединяется с бессмертными богами. Мы узнаем от Оссиана⁶¹, что в его эпоху думали, будто души героев сразу же после смерти уходили на холмы своих стран или в те места, которые они посещали в самые счастливые дни своей жизни. Полагали также, что собаки и лошади могли видеть духов умерших. Существовало также мнение, что духи пронзительно кричат вблизи места, где скоро должна случиться смерть. Из этих обстоятельств, как и из некоторых других, ясно, что, согласно указанным представлениям, душа являлась материальной, чем-то похожей на *εἶδωλον*⁶² греков^{62а}.

Все язычники Востока, говорит Любьер (цитируется у Локка, в «Опыте о человеческом разуме»)*, твердо верят, что «от человека после его смерти остается нечто, существующее независимо от его тела. Но они наделяют протяжением и формой то, что остается, и приписывают ему те же самые члены, те же самые вещества, твердые и жидкие, из которых состоят наши тела. Они только допускают, что души состоят из более тонкой материи и поэтому невидимы и неосязаемы».

Поскольку допускалось, что жизненные и мыслительные силы человека пребывают в отдельном начале или субстанции, то естественно было приписать такое начало всему, что обладает движением, в особенности

* «Essay», vol. II, p. 162.

правильным движением, и что оказывает какое-нибудь заметное влияние, хорошее или дурное. Особенно этим началом наделялись такие блестящие тела, как *солнце, луна, звезды и планеты*. В связи с этим в качестве одного из древнейших мнений языческого мира мы находим верование, что все названные небесные тела одушевлены подобно людям. Этого мнения держался даже Ориген⁶³ и другие философы-христиане.

Однако г-н Толанд предполагает, что другой египетский обычай мог облегчить введение данной теории. «Среди разных способов увековечения людей и событий, — говорит он в «Письмах к Серене»*, — самый верный заключался в том, что имена замечательных лиц и названия знаменательных событий присваивались созвездиям как единственным вечным памятникам, не подвластным ни усилиям людей или животных, ни влиянию времени, ни воздействию стихий. Этот обычай перешел от египтян к другим народам, которые, правда, меняли названия [светил], но в свою очередь давали звездам имена с той же целью... Но перассудительная толпа, слыша, как ученые постоянно говорят о каких-то людях на звездах, стала думать, что те действительно живут на небе, тогда как все другие остаются после смерти под землей». К этому можно добавить, что данное обстоятельство могло содействовать возникновению представления о двойной душе, когда одна часть ее уходит под землю, а другая поднимается к звездам.

В общем догадка г-на Толанда кажется мне правдоподобной. Как далеко зашли египтяне в своих представлениях о состоянии души до смерти и после смерти, не вполне ясно для нас, ибо мы не имеем сочинений самих египтян. Но вполне вероятно, что их идеи никогда не вылились в такую систему, какая после существовала на Востоке, ибо их государство и гражданский строй были очень скоро ниспровергнуты и страна испытала очень много потрясений. В соответствии с этим мы видим, что те лица, которые многое взяли из этой теории, придав ей тот вид, какой мы встречаем в Греции, много путешествовали для этого по Востоку.

* «Letters to Serena», p. 46⁶⁴.

**ОБЗОР РАЗЛИЧНЫХ МНЕНИЙ, КОТОРЫХ
ПРИДЕРЖИВАЛИСЬ РАНЕЕ, ОТНОСИТЕЛЬНО
БОЖЕСТВЕННОЙ СУЩНОСТИ, ОСОБЕННО
В ОТНОШЕНИИ УЧЕНИЯ О НЕМАТЕРИАЛЬНОСТИ**

Я рассмотрел учение об истинной (proper) *нематериальности* как в свете природы, так и в свете Священного писания и не нашел в них никакого основания для него. Теперь я попытаюсь проследить, каковы были понятия о нематериальности, которых придерживались люди разных времен и разных философских систем; при этом я почти не сомневаюсь в том, что к удовлетворению всех непредубежденных лиц окажется, что строго метафизическое понятие нематериальности является в действительности *современной вещью*, так как оно было неизвестно всем мудрецам древности, как языческим, так и христианским, и, следовательно, отрицание ее не должно ни в коей мере волновать серьезного христианина. Я в действительности обнаруживаю не догмат его веры, а *дутую величину и пуштышку*.

Я начну с освещения суждений о *высшем духе* (supreme mind), прародителе и источнике всего разума, а затем рассмотрю учения, относящиеся к *человеческой душе*. В этом историческом обзоре я также иногда буду упоминать некоторые другие обстоятельства, которые могут послужить для показа того, что все философские учения относительно бога произошли из одного и того же источника.

Если заметить, что все древние, даже вплоть до времен последних отцов христианской церкви и схоластов, придерживались афоризма, что ничто нельзя сделать из ничего — ex nihilo nihil fit, хотя я считаю, что он сам по себе ложен, то тем самым сразу же значительно прояснится положение с этой проблемой. Фактически идея *творения*, в современном смысле слова, никогда не приходила им в голову: они всегда понимали под этим только *изготовление или новое видоизменение* вещей; и в этом смысле их афоризм был

правилен, ибо плотника необходимо снабдить *деревом*, прежде чем он сможет изготовить какое-либо деревянное орудие. Поэтому древние вообще предполагали, что от вечности существуют две отличные друг от друга вещи, или два *начала*, а именно, *материя* и *дух*, или *бог*, и поскольку низшие духи не могли быть, по их мнению, созданы из ничего так же, как и грубые тела, то общепринятым было мнение, что они были *эманациями высшего духа*. И так как они вообще полагали, что божественное существо есть *огонь*, или *свет*, они объясняли рождение *духов*, сравнивая его с зажиганием одной свечи от другой или при помощи какого-либо другого сравнения такого же рода.

И вот, поскольку известно, что эти идеи прошли во всех [философских] системах древних, очевидно, что, какие бы термины ни использовались для их выражения, они не могли в действительности считать божественное существо, строго говоря, *не обладающим протяженностью, неделимым или не разделяющимся на части*, что существенно для истинной нематериальности. Фактически, как было замечено ранее, под такими терминами, как *духовный*, *бестелесный* и т. п., они могли понимать только материю более тонкого и возвышенного вида, такую, как воздух, пламя, свет и т. п. Также там, где преобладало понятие о *растворении всех душ в божестве*, или душе Вселенной, душу, очевидно, нельзя было рассматривать в том свете, в каком ее рассматривают современные метафизики, а, как известно, это было понятие, повсеместно преобладавшее на Востоке и в Греции.

Бозобр говорит*, что индийские философы представляют божество обладающим светящимся телом, невидимым в настоящее время, потому что оно скрыто за другим либо небесами, либо миром; но что когда-нибудь оно будет открыто (т. е. сделается видимым). Маги и халдеи тоже говорят, что бог своим телом напоминает свет, а своим духом — *истину***. Но истина есть только *свойство*, а никак не *субстанция*. Тот же

* Beausobre, [Op. cit.], vol. II, p. 467.

** «Stanley by Le Clerc», p. 25^{es}.

автор утверждает*, что первым порождением этого великого духовного света или огня был *ὑπερχρόμιον φωῶς*, неземной свет, который описывается как *бесконечное, бестелесное и прозрачное пространство, счастливое местопребывание всего, что имеет духовную природу*. Идею этого нелегко себе представить; но она может несколько проясниться, если мы рассмотрим понятие кабалистов, которые утверждают, что все духи были сделаны из *святого духа*, или духа бога, который был создан первым.

Действительно, кабалисты⁶⁶ говорят, что все творения суть эманации вечного существа и что, так как атрибуты божества бесконечны, они могут породить бесконечное число следствий. Вечное существо расширяется, когда эта субстанция составляет духов, и сжимается, когда она производит материю**, так что очевидно, что кабалисты не могли иметь понятия о чем-либо подлинно нематериальном. Это учение кабалистов существует на Востоке и, вероятно, там и зародилось.

Маги говорят, что божественный огонь был распределен среди всех существ, и прежде всего дан *prima mens*⁶⁷, как учат оракулы Зороастра⁶⁸, а затем другим вечным и бестелесным существам, в класс которых включены бесчисленные низшие боги, ангелы, добрые демоны и души людей.

Перейдя к греческой философии, мы обнаруживали, что Пифагор вслед за магами утверждает, что бог телом своим напоминает свет, а душой — истину. Он — всеобщий дух, который проникает и рассеивает себя во всей природе***. Гераклит определяет бога как тонкую и быструю субстанцию, *τὸ λεπτότατον καὶ τὸ τάχιστον*, которая пропитывает и наполняет собой всю Вселенную****. Это, разумеется, не является правильной характеристикой нематериальности. Демокрит также говорил, что бог имеет форму огня *εμπυροειδῆ******.

* «Stanley by Le Clerc», p. 26.

** *Basnage*, [Op. cit.], vol. III, p. 93.

*** *Ramsay*, [Op. cit.], p. 257.

**** *Cudworth*, [Op. cit.], p. 505.

***** *Plutarch*, De Placitis Philosophorum, lib. I⁶⁹.

Августин⁷⁰ говорит, что он узнал о бестелесности бога от философов; однако, по мнению Бозобра*, определить, что они понимали под бестелесностью бога, не легко. На их языке это не исключало *протяжения*, или *тела*, в философском смысле. Ксенофан⁷¹, например, полагал, что бог един и вечен, но под этим он понимал только, что он не был материален, организован и похож на человека. Бозобр добавляет, что *асмрия*, или бестелесность, означает у греков лишь тонкое тело, например напоминающее воздух, и ничего больше, как показал Ориген в своих «Началах». Августин воображал, что среди латинян существовало понятие о *духовной материи* (spiritual matter), из которой бог делает души, что согласуется с вышеупомянутым понятием иудейских кабалистов.

О Платоне тот же автор пишет: «Я не могу сказать точно, какова была его идея духовности бога. То, как он выражает создание душ, подразумевает, что его неделимая субстанция не абсолютно лишена протяженности. Он полагал, что бог брал обе субстанции, делимую и неделимую, и, смешивая их, делал третью, т. е. душу. Однако это смешение двух субстанций и их взаимное действие нельзя представить себе, если одна из них протяженна, а вторая абсолютно лишена протяженности»**. Кроме того, Платон говорит о боге как о διὰ πάντων ἰόντα, наполняющем все вещи, и он производит слово δίχαλον, которое применяется по отношению к богу, от διαίον — *проходящий насквозь*, что не предполагает идеи подлинно нематериального существа.

Порфирий и Ямвлих⁷² говорят, что бог, ангелы и демоны сделаны из материи, но не имеют никакого отношения к тому, что телесно***.

Как утверждает Кедворт, Аристотель определяет бестелесные субстанции очень правильно и говорит, что бог есть такая субстанция; но, если он не представил дух в виде просто *свойства*, он мог только иметь

* Beausobre, [Op. cit.], vol. I, p. 482.

** Ibidem.

*** «Encyclopedie», статья «Immaterialism».

в виду, что дух обладает некоей тонкой природой, которая ускользает от наших чувств.

Суждение стоиков относительно бога не содержало в себе ничего от нематериальности, но многие его аспекты показывают, что оно было заимствовано из восточной философии, так же как и другие положения их учения. Г-жа Картер, известная своей точностью, дает следующее изложение их учения:

«Стоики прямо говорят о мире как о боге, или о боге как о душе мира, который они называют его субстанцией, — заявляет она, — и я не могу припомнить ни одного доказательства того, что они представляли его существующим во внеземном пространстве. Однако они считали, что мир конечен, подвержен разложению и в определенные периоды он должен подвергаться последовательным сожжениям, а затем все существа должны вливаться в бога и снова воспроизводиться им» *.

«Они иногда определяют бога как разумного огненного духа, не имеющего формы, но переходящего в любые вещи по своему усмотрению и уподобляющегося всему; иногда — как активный действительный огонь. Более того, они ясно говорят о боге как о телесном [существе], на что им возражает Плутарх. Действительно, они определяют, что вся сущность есть тело **. Они считают материю вечной, как пассивное начало, которому бог придал форму, а также, что мир сотворен богом и постоянно управляется им ***. Они воображали, что вся Вселенная населена богами и демонами, и среди других божеств они почитали солнце, луну и звезды, которых они считали одушевленными и разумными, или же населенными особыми божествами, подобно тому как в теле обитает душа, которые главенствовали над ними и направляли их движения» ****.

Учение раннехристианских еретиков, которые, как известно, заимствовали свои суждения с Востока, мо-

* *Carter*, Dissertation prefixed to her Translation of *Epic-tetus*, p. 7⁷³.

** *Ibid.*, p. 8.

*** *Ibid.*, p. 9.

**** *Ibid.*, p. 10.

жет помочь пролить некоторый свет на эти древние догматы, поскольку можно предполагать, что они почти одни и те же. Валентиниане ⁷⁴ и манихеи, как мы узнаем у Бозобра*, говорили, что бог — это вечный, разумный и чистый огонь, без какой-либо примеси тьмы. В другом месте он замечает, что эти же выражения употребляют маги, кабалисты и многие греческие философы**. Из другого обстоятельства представляется, что они не считали божественную сущность настолько бестелесной, чтобы она была невидимой, ибо они утверждали, что та светящаяся субстанция, которую видели апостолы на горе преображения, была богом***. Далее, хотя манихеи говорили, что бог неделим и неразложим (simple), они полагали, что он обладает реальной протяженностью и даже ограничен районами тьмы, с которой божественная сущность не смешивается****. Августин, хотя и был манихеем, полагал, что бог телесен и обладает протяженностью, рассеян по всему миру и в бесконечном пространстве, ибо, замечает он, он не мог себе представить идею субстанции, у которой не было бы ни места, ни протяженности*****. Из этих обстоятельств мы можем узнать, в каком смысле надо понимать других философов и богословов тех ранних веков, когда они говорят о простоте, духовности и неделимости божественной сущности.

Теперь я перейду к изложению суждений некоторых отцов христианской церкви по этому предмету, которые, я не сомневаюсь, серьезно удивят тех из моих читателей, которые не очень хорошо знакомы с христианской древностью. Однако все это почти целиком взято из трудов Бозобра, этого ученейшего и отличнейшего критика. Он говорит*****, что самые способные и самые ортодоксальные отцы христианства всегда утверждают, что бог есть свет, и притом возвышенный свет, и что все небесные силы, которые окружают

* Beausobre, vol. I, p. 466.

** Ibid., p. 468.

*** Ibid., p. 470.

**** Ibid., p. 503, 513.

***** Ibid., p. 473.

***** Ibid., p. 468.

божество, суть *огни второго порядка, лучи первого света*. Таков общий стиль выражений отцов христианства до и после Никейского собора⁷⁵. Они говорят, что *слово* есть свет, который пришел в этот мир, двигаясь от самосуществующего света, эманация *света из света*.

Тот же автор говорит, что христиане, которые всегда были единомысленны в отношении *единства* бога, ни в коей мере не были таковы в отношении его *природы*. Поскольку Священное писание не выражается ясно и четко по этому предмету, каждый принимал то, что он считал самым вероятным мнением, или же разделял мнение той философской школы, в которой он получил образование. Так, эпикуреец, воспринявший христианство, был склонен одеть божество в *человеческую плоть*, платоник говорил, что бог *бестелесен*, а пифагорец — что он *разумный свет* или *огонь*. Один воображал, что сущность бога материальна (*corporeal*), но тонка, эфирна и проникает во все тела. Другой вместе с Аристотелем считал, что в ней нет ничего от стихий, которые составляют этот мир, и полагал, что она есть *пятая сущность*⁷⁶.

«Вообще, — говорит наш автор, — вначале идея субстанции абсолютно *нематериальной* не была распространенной среди христиан. Когда я вижу, — добавляет он, — с какой уверенностью Тертуллиан, полагавший что бог телесен и *обладает фигурой*, выражает свое мнение, то это заставляет меня подозревать, что таково должно было быть общепринятое в латинской церкви мнение. Кто может отрицать, говорит он, что бог есть тело, хотя он есть дух? Каждый дух есть тело и имеет соответствующую ему *форму*. Мелитон, которого так хвалили за его добродетели и познания, составил трактат для доказательства телесности бога»*.

Бестелесность бога в понимании отцов церкви не исключала возможности его *видеть* и, следовательно, всякого рода материальных свойств. Ибо сказать, что телесные глаза могут видеть существо, абсолютно не имеющее протяжения, — значит впадать в явное противоречие. Так же те епископы, которые входили в

* [Beausobre, Op. cit.], vol. I, p. 474.

Состав Константинопольского вселенского собора⁷⁷, принявшего постановление, что из божественной сущности исходит эманация *несотворенного света*, которая есть как бы ее одежда и которая появилась во время преображения Христа, должно быть, полагали, что бог есть светящаяся субстанция, ибо видимому, и, следовательно, материальному свету нельзя быть эманацией из чистого духа*.

При упоминании этого предмета, может быть, не лишним будет заметить, что среди греков в XIV в. произошел знаменитый диспут, был ли свет, окружавший Христа во время его преображения, сотворенным или несотворенным. Григорий Палама⁷⁸, знаменитый монах с горы Афон, утверждал, что свет не был сотворенным, а Варлаам придерживался прямо противоположного мнения. Паламе возражали, что несотворенный свет не мог быть виден глазами смертных. Но Лев Аллаций попытался устранить эту трудность, сказав, что, если глаза смертных были подкреплены божественной добродетелью, они могли видеть даже само божество.

Когда, продолжает наш автор, я рассматриваю то, каким образом греческие отцы церкви объясняют *воплощение Христа*, я не могу не прийти к выводу, что они считали божественную природу телесной. Они говорят, что воплощение есть совершенное, полное смешение двух видов природы; духовная, тонкая природа проникает в материальную, телесную природу до тех пор, пока не распространится по всей этой природе и полностью не смешается с ней, так что в материальной природе не остается ни одного места, лишенного духовной природы**.

Климент Александрийский⁷⁹ заявляет прямо и откровенно, что *бог телесен****. Юстин⁸⁰ говорит, что всякая субстанция, которая из-за своей тонкости не может быть подчинена никакой другой, тем не менее обладает *телом*, которое составляет ее сущность. Если мы

* [Beausobre, Op. cit.], vol. I, p. 472.

** Ibid., 476.

*** «Encyclopedie», статья «Immaterialism».

называем бога *бестелесным*, то не потому, что он действительно таковым является, а для того, чтобы говорить о нем наиболее уважительным образом. Мы называем божественную сущность нематериальной, потому что ее нельзя воспринять и мы ее не ощущаем.

Тертуллиан считал бога телом, потому что, по его мнению, то, что не является телом, есть *ничто*. Он говорит, что, когда мы пытаемся представить себе идею божества, мы можем вообразить его только как очень чистый, *светящийся воздух*, рассеянный повсюду, и никак иначе*. Ориген заметил, что слово *бестелесный* отсутствует в Библии, а Иероним⁸¹ упрекал его за то, что он сделал бога телесным. Максим⁸² не верил в *необъятность* божественной субстанции подобно тем, кто считал бога телесным, ибо для них было истиной, что две субстанции не могут быть в одном и том же месте в одно и то же время. Августин говорит, что бог есть *духовный свет* и что этот свет не что иное, как *истина*. Разве истина есть ничто, говорит он, из-за того, что она не рассеяна в пространстве, конечном или бесконечном. Это те же самые выражения, которые употребляли маги.

Те места в Священном писании, которые говорят о боге как о *духе*, были столь далеки от того, чтобы разрешить эту полемику в пользу нематериальности божественной сущности, что те христиане, которые считали бога телесным, приводили в пользу своего мнения даже то самое выражение нашего спасителя, что *бог есть дух*. Григорий Назианзин⁸³ говорит о том, можете ли вы представить себе дух, не представляя себе одновременно *движения и рассеивания* — свойств, присущих только телу. Ориген говорит, что каждый дух в соответствии с правильным и простым понятием этого слова означает тело. Это подтверждается Халцидием. По понятиям древних, идея духа есть не что иное, как невидимое, живое, размышляющее, свободное и бессмертное существо, которое имеет внутри себя начало своих действий и движений**.

* [Beausobre, Op. cit.], p. 477.

** Ibid., p. 485.

Если современный метафизик потрясен тем, что он уже слышал, то что он скажет об *антропоморфистах*, которые утверждали даже, что бог имеет форму человека? И тем не менее Бозобр говорит*, что это заблуждение настолько древнее, что вряд ли возможно найти источник его происхождения. Они полагали, что у бога есть тело топкое, как свет, но со всеми органами, совершенно как человеческое тело, не в силу *необходимости*, а с целью *украшения*, полагая, что оно является самой совершенной из форм. Должно быть, это мнение было повсеместно распространено на Востоке. Противоположное мнение считалось даже ересью, потому что оно было мнением Симона Магуса. Мелитон, епископ Сард, писал в поддержку этого мнения, и, хотя против него выступал Новатриан⁸⁴ на Западе и Ориген на Востоке, оно по-прежнему сохраняло свое положение в церкви. Монахи, которые вскоре стали весьма могущественными, встали на его защиту, и почти все аняхореты Нитрии были столь привязаны к нему, что поднимали из-за этого бурные мятежи против своего патриарха Феофила и выступали против почитания памяти и писаний Оригена.

Те, кто не верил в необъятность бога, верили тем не менее в его *бесконечность*, потому что он знает все и действует всюду. Существует только один истинный бог, говорит автор «Климентин»⁸⁵. Он украшен самой *блистательной формой*, он возвышается над всеми существами, небесными и земными, и руководит всеми событиями. Он в мире то же, что сердце в человеке, и от него, как от центра, постоянно распространяется оживляющая бестелесная добродетель, которая оживляет и поддерживает все и вся.

Когда мы переходим поближе к нашему времени, мы обнаруживаем, что метафизическая направленность тех, кого обычно называют *схоластами*, усовершенствовала понятия раннехристианских отцов, как обнаружится более отчетливо после того, как я приведу их суждения относительно человеческой души; однако некоторые свойства материи приписывались духам даже

* [Beausobre, Op. cit.], p. 502.

до самого последнего времени. Примечательно, однако, что в работах Григория Великого⁸⁶, который процветал в VI в., мы находим выражения, более приближающиеся к употребляемым ныне, чем те, которые обычно применялись много времени спустя после него. Все дело только в том, понимал ли он под этими словами точно те же самые идеи, что и мы.

Он говорит, что бог проникает в каждую вещь, не ослабляя себя, и окружает каждую вещь протяженностью; он *superior et inferior sine loco, amplior sine latitudine, subtilior sine extenuatione*⁸⁷. Говоря о сатане, бегущем от лица бога, он спрашивает: как может сатана уйти от того, кто *per molem corporis nusquam est, sed per incircumscriptam substantiam nusquam deest?* *⁸⁸

Дамаскин⁸⁹, писавший в VIII в., говорит, что бог не находится *in loco*, ибо он есть место сам для себя, заполняя все и охватывая сам все, ибо он без какого-либо смешения заполняет все, *omnia permeat* **.

Фотий⁹⁰, живший в IX в., говорит, что бог существует в мире не как сотворенные существа, а более возвышенным образом, что он во всем и над всем, что он во всем благодаря своей деятельности, но что так как его *деяние* есть его *субстанция*, то можно вполне справедливо сказать, что он как своим деянием, так и субстанцией присутствует всюду ***.

Готье Мавританский, в XII в., возражая Тьерри, утверждал, что бог вездесущ по своей сущности, а также по своей власти ****.

Ф[ома] Аквинский⁹¹ и другие схоласты также говорят, что бог всюду в своей *сущности*, а также в своем *могуществе* *****. Он говорит далее, что бог — это *чистое деяние*, *purus actus*, что он находится всюду и во всем, не исключая других вещей, но не содержась в них, а *включая их в себя*, и, так же как вся душа находится в каждой части тела, так и все божество нахо-

* [Divi Grigorii Papae Opera. Paris, 1551], p. 6, H. I.

** [J. Damasceni Opera. Paris, 1619], p. 281.

*** [Dupin, History of Ecclesiastical Writers. London, 1696], vol. VII, p. 109.

**** Ibid., vol. X, p. 173.

***** [T. Aquinas], Summa. [Paris, 1631], p. 281.

дится во всем и в каждой вещи. *Deus totus est in omnibus et singulis**. Если за этими выражениями скрывались какие-то идеи, что действительно не легко предположить, тогда, должно быть, божественная сущность считалась не лишенной протяженности, и в таком состоянии это мнение сохранилось до Реформации.

Креллий, давая сводный обзор того, что обычно утверждалось в отношении бога, упоминает следующие положения, которые он справедливо считает противоречащими друг другу: что бог бесконечен (в отношении необъятности) и в то же время целиком содержится в мельчайшей частице пыли или в точке пространства; что он существует в любом целом теле таким образом, что нет ни одной части этого тела, которая не была бы полна богом, и, с другой стороны, нет ни одной части божественной сущности, которая не содержалась бы в этом теле**.

Бейль⁹³ говорит, что до Декарта все доктора, богословы и философы приписывали протяженность духу: бесконечную — богу и конечную — ангелам и разумным душам. Он и его последователи, говорят авторы «*Encyclopédie*» (статья «*Immensité*»), сначала отрицали, что бог присутствует где-либо своей *сущностью*, а только своим *знанием* и *могуществом*, не имея *никакого отношения к месту*; в противном случае он был бы протяженным и телесным, ибо Декарт утверждал, что протяженность есть истинное определение материи.

Бозобр действительно говорит***, что философы до Декарта объявляли протяженность духов не материальной и не состоящей из частей и утверждали, что духи в отношении того места, которое они занимают, суть *toti in toto, et toti in singulis partibus*⁹⁴. Он говорит, что картезианцы опрокинули все эти суждения, утверждая, что духи не обладают ни протяженностью, ни локальным присутствием. Но он добавляет, что эта система отвергнута как абсурдная. Представляется, однако, что *локальное присутствие* [духов] признавалось не всеми авторами, на которых здесь ссылаются.

* [T. Aquinas, Summa], p. 7, 16.

** [Crellius], De Deo, cap. 27⁹².

*** Beausobre, [Op. cit.], vol. I, p. 482.

После Декарта некоторые весьма уважаемые авторы отвергли его метафизические понятия. Так Беза⁹⁵, отвечая Маниксу, утверждавшему, что божественная вездесущность относилась только к *могуществу и величию* бога, настаивал на *подлинной и субстанциальной* необъятности*.

Мы менее удивимся метафизическим усовершенствованиям Декарта в отношении божественной *сущности* и *присутствия*, когда мы рассмотрим, каким образом он доказал *бытие* бога. Он открыл внутри себя идею вечного, бесконечного и всесовершенного существа. Но так как у каждой идеи есть прототип, эта идея тоже должна была его иметь, и если *существование* есть совершенство, то это совершенное существо, или бог, должен действительно и обязательно существовать.

ГЛАВА XVI

ОБЗОР РАЗЛИЧНЫХ МНЕНИЙ О ПРИРОДЕ ДУШИ

Состояние мнений о *сущности божества* служит для нас надежным руководителем в отношении учений о *человеческой душе* и о других конечных умах, поскольку они неизбежно соответствуют друг другу. По этой причине для достижения большей удовлетворенности в отношении обоих вопросов мы должны каждое из этих учений исследовать отдельно. Поэтому в этой главе я пойду по тому же самому пути, по которому шел и в предшествующей, чтобы выбрать то, что было сказано о *человеческой душе* как отличной от божественного существа. И это будет еще более полезно для нас, ибо в то же самое время перед нами обнаружится происхождение философских учений об этом предмете на Западе из систем Востока, тем более что в более древние времена не существовало никакого существенного различия в мнениях по этому вопросу. И многочисленные дикие мнения, высказывавшиеся в более поздние времена, будут для нас поучительным предостережением о последствиях отступления от велений *откровения*, которые суть одновременно взгляды самой здоровой *философии* и *здравого смысла*.

* Beausobre, [Op. cit.], vol. I, p. 507.

Представление древних *персов* о душе достаточно ясно выражено в следующем стихе «Оракулов Зороастра» (подлинно ли это сочинение или нет — это не так важно): «*Все произошли из одного огня*». Души, следовательно, *огненной* природы. Однако в более поздние времена мы встречаемся с некоторыми различиями во взглядах на природу души в восточной части мира. И эти взгляды с некоторыми изменениями были усвоены греками и христианами. Учение о *двух душах*, — одна — небесной субстанции, или разумная, а другая материальная — местоположение страстей, было широко распространено. Это, говорит *Бозобр**, было учение магов, халдеев и египтян, у которых его заимствовали Пифагор и Платон. Варварская философия также полагала, что тело человека происходит от земли, душа, ψυχή, — от луны, дух, πνεῦμα, — от солнца и что после смерти каждое из этих начал возвращается к своему первоисточнику**. Мы находим также некоторое различие в мнениях относительно того, где пребывают души после смерти. Халдеи считали, что место отошедших духов находится *над миром*, а греки полагали, что оно находится *внизу****.

Мы не обладаем вполне достоверными сведениями о китайской философии. Однако Конфуций⁹⁶, по-видимому, не верил в будущее состояние, связанное с наградами и наказаниями. На вопрос, что такое ангелы или духи, он отвечал, что они *воздух*, и именно в этом заключались представления китайцев, утверждает Леланд****⁹⁷. Они считают душу материальной, хотя думают, что она состоит из более тонкой материи.

Переходя к *греческой философии*, мы встречаемся с большим разнообразием мнений относительно сущности души. Но все, кто верил в существование собственно души, держались того мнения, что по своей

* *Beausobre*, [Op. cit.], vol. II, p. 420.

** Ibid., vol. I, p. 309.

*** «Stanley by Le Clerc», p. 175.

**** [Leland, On the Advantage and Necessity of the Christian Revelation, 1768], vol. II, p. 295.

основной сущности она является *эманацией божественного бытия*. Кедворт утверждает, что все представители древности, признававшие бессмертие души, полагали, что душа ничем не порождена и ни из чего не сотворена, ибо она в противном случае должна была бы возвратиться в ничто. Поэтому они обычно начинали с доказывания ее предсуществования, стараясь отсюда вывести необходимость ее существования и после смерти. Цицерон считает общепризнанным принципом, что все рожденное, все, что имеет начало, должно также иметь и конец.

Дикеарх⁹⁸, по словам Цицерона («Тускуланские беседы»), написал три книги в защиту того, что дух человека смертен. Но в другом месте Цицерон замечает, что, по мнению Дикеарха, *не существует никакой души*. Аристоксен⁹⁹ считал душу *гармонией*, а Ксенократ¹⁰⁰ — *числом*. Согласно тому же автору (Кедворт), Ферекид¹⁰¹ Сирский первый учил, что дух человека *вечен*, и за ним повторял это его ученик Пифагор. Ферекид воспринял это мнение с Востока.

Фалес, по словам Цицерона («Об утешении»), утверждал, будто Аполлон сам заявил, что душа является *частью божественной субстанции* и что она возвращается на небо, как только освободится от этого смертного тела. Все философы римской школы держались такого же мнения. Они постоянно учили, что души нисходят с небес и что они не только являются созданием божества, но и причастны божественной сущности*. Согласно Диогену Лаэртскому¹⁰², Фалес утверждал, что душа бессмертна, потому что то, из чего она взята, *ἀποσπάζεται* бессмертно**. Еврипид¹⁰³ также (по Цицерону, «Тускуланские беседы») полагал, что дух — бог и что если бог — душа (*anima*) или *огонь*, то тем же самым должен быть и дух человека. Если же есть *пятая субстанция*, о которой говорит Аристотель, то она должна иметь отношение, одинаковое и к богу и к душе.

* Ramsay, [Op. cit.], p. 271.

** Gale, Philosophia Generalis, p. 178.

Учение Платона о душе особенно придаст величие этому греческому философу, и именно это учение было больше всего использовано христианами. Поэтому я должен дать более подробные сведения об этом учении. Платон различал *три вида душ*, в зависимости от их чистоты и совершенства, именно: *всеобщую душу*, души звезд и души *людей* *. В человеческой душе он различал две части: высшую, являющуюся эманацией самого божества, и низшую, которая ведет свое начало от более духовной части материи **. Но, по Цицерону («Тускуланские беседы»), Платон считал, что душа состоит из *трех частей* и помещал: разум — в *голове*, *гнев* — в *груди* и низменные желания — выше предсердия (*subter precordia*).

Учение Платона о причине *происхождения* души представляет собой нечто своеобразное, но его можно встретить и в некоторых восточных теориях. Правда, в некоторых из этих теорий допускалось, что души были осуждены на заключение в тела за преступления, совершенные до своего соединения с телом, именно в состоянии так называемого предсуществования. По Платону же, *страстное тяготение к этим смертным телам* является первоначальным грехом душ. По мнению Платона, утверждает Бозобр ***, все души были движимы тайным стремлением соединиться с телами, и эта-то *земная мысль* была тяжестью, которая влекла их в более низший мир. Ессеи ¹⁰⁴, говорит он, держались того же мнения. Вот поэтическое изображение этого процесса у Рамсея ****: «Платон утверждает, что всякая душа, верная высшему закону, остается чистой и незапятнанной. Но если она довольствуется только нектаром и амброзией, не следуя за колесницей Юпитера, чтобы направляться к созерцанию истины, то она отяжелевает, крылья ее обламываются, она падает на землю и входит в человеческое тело, высшее или низшее, в зависимости от ее собственного возвышения или падения. И только по истечении десяти тысяч лет эти

* *Beausobre*, [Op. cit.], vol. II, p. 362.

** *Ibid.*, vol. I, p. 379, 559.

*** *Ibid.*, vol. II, p. 332.

**** *Ramsay*, [Op. cit.], p. 288.

души вновь соединяются со своим началом, ибо в более короткий срок их крылья не вырастают и не обновляются».

Согласно философии Платона, в составе души у порочных людей должно быть нечто очень телесное. Сократ в «Федоне»¹⁰⁵ утверждает, что души тех, кто слушались тела, его влечений и удовольствий, содержа в себе нечто тяжелое и земное, должны после своего расставания с телом спуститься на землю и витать над гробницами, пока они вновь не войдут в тела, соответствующие их прежней природе. Но те души, которые живут свято и прекрасно, освободившись от этих земных жилищ, как из темниц, поднимаются в чистую обитель над землей, где они и обитают. Те души, которые были достаточно очищены философской жизнью в течение своего бестелесного существования, поднимаются в еще более прекрасные жилища*. В 10-й книге своих «Законов» Платон, по словам Леланда, утверждает, что виновные в незначительных грехах не падают так глубоко, как другие, и блуждают на поверхности. Те же, которые грешили более часто и более гнусно, ниспадают еще ниже и попадают в те места, которые называются *Аидом***.

Что касается Аристотеля, то вообще признавалась неясность его мнения по этому вопросу. Вполне вероятно, что иногда он склонялся к мысли, что человек не обладает душой, отличной от тела, именно когда он говорит, согласно Плутарху, что сон является чем-то общим как для тела, так и для души. Но когда он говорит о душе, как о субстанции, отличной от четырех элементов, и считает ее *пятым родом субстанции*, то, по-видимому, тем самым он присоединяется к мнению тех, которые приписывали душе божественное происхождение и считали ее вечной. Кедворт говорит, что остается под сомнением вопрос о том, признавал ли Аристотель что-либо бессмертное в нас или нет.

Цицерон, когда он выступает как философ, принимает, по-видимому, мнение Платона о душе. Он гово-

* *Leland*, [Op. cit.], vol. II, p. 307.

** *Ibid.*, p. 313.

пит: «Humanus animus, decerptus ex mente divina, cum nullo alio nisi cum deo ipso (si hoc fas sit dictu) comparari potest» * ¹⁰⁶.

«Во всей первой книге «Тускуланских бесед», где он [Цицерон], по замечанию Локка **, приводит так много материала из своих чтений и рассуждений, нет ни одного места, обнаруживающего, хотя бы в малейшей степени, его мнение о том, что душа представляет собою нематериальную субстанцию, напротив, многие места прямо противоречат такому мнению. По-видимому, он [Цицерон] больше всего склоняется к тому, что душа вообще не *относится к четырем элементам*, но что она состоит из субстанции, одинаковой с небесами, которую Аристотель в отличие от четырех элементов и изменяющихся тел, состоящих, по его мнению, из этих элементов, назвал *пятой субстанцией*. Во всем этом нет ничего нематериального, но совершенно противоположное».

Локк прибавляет далее, что «выражения, встречающиеся у Цицерона в нескольких местах книги, ясно показывают, что его мысли совсем не выходили за пределы материи. Например: души превосходных мужчин и женщин поднимаются на небо, души других людей остаются здесь на земле; душа заключает в себе тепло и согревает тело; душа после того, как оставит тело, проникает, делит и проходит через наш густой, туманный, сырой воздух; она останавливается в области огня и не поднимается выше, так как равновесие тепла и веса делает это место наиболее подходящим для нее; там она питается и поддерживается тем же самым, чем питаются и поддерживаются звезды; благодаря такому соседству у нас может быть более ясный взгляд и более точное знание небесных тел, а также с ее высоты у нее может быть более приятный и более правильный вид на земную поверхность, расположение частей которой будет сразу раскрываться перед ее взором: очень

* Цит. по кн.: Leland, [Op. cit.], vol. II, p. 326.

** «Essay», p. 160.

трудно определить, какую форму, какой объем имеет душа и какое место занимает она в теле; она слишком тонка, чтобы ее можно было видеть; она пребывает в человеческом теле, как в доме, в сосуде или каком-то вместилище. Все эти выражения достаточно указывают на то, что он [Цицерон] не мыслил материальности чем-то отличным от идеи души». К этим замечаниям г-на Локка я со своей стороны хочу добавить, что если бы представление о *нематериальном начале*, в современном смысле слова, было известно во времена Цицерона, который собрал и обсудил мнения греческих философов как по этому, так почти и по всем другим важным вопросам, то такое представление, конечно, отразилось бы в его сочинениях.

Однако было много сомнений относительно того, не вдается ли здесь Цицерон на самом деле в эпикурейские и атеистические представления своего времени, тем более что он много уделяет места этому в своей частной переписке. Примечательно, что и Цезарь, выступая публично в сенате, считал все рассказы о том, что бывает с людьми после смерти, совершенно баснословными и утверждал это таким образом, словно он выражал мнение всех своих слушателей.

Стоики иногда признавали общераспространенное философское учение, а иногда отклонялись от него. В общем их можно поставить в ряд с теми, которые усвоили принципы восточной теории по этому вопросу. Г-жа Картер утверждает: «Они полагали, что высшие разумные существа и человеческие души являются частью божественной сущности или частями души мира и что они телесны и тленны. Правда, некоторые из них утверждали, что человеческие души продолжали существовать после смерти, но что они подобно всем другим существам должны погибать при пожаре. Клеанф учил, что все души будут существовать до того времени; Хризипп¹⁰⁷ утверждал это только о хороших душах. Сенека¹⁰⁸ постоянно колеблется, иногда говоря о душе как о бессмертной, а иногда считая ее погибающей вместе с телом. На самом деле, — замечает Картер, — лишь только замешательство и печальную

неуверенность можно встретить у стоиков по этому вопросу» *.

«По Марку Антонину ¹⁰⁹, допускающему существование душ после смерти, души остаются некоторое время в воздухе, а потом изменяются, рассеиваются, воспламеняются и вновь продолжают свое прерванное существование в производящем уме Вселенной. Но в другом месте он оправдывает провидение в связи с тем, что души добрых людей поглощаются смертью» **. «В общем Марк Антонин говорит об этом предмете языком других философов, называя душу *умом, участницей божественной судьбы, эманацией божества, или его истечением* (см. Suicer)». Сенека также называет душу *частью бога*, Манилий ¹¹⁰ — *частью богов*. «Ничто, — утверждает Картер *** — не может извинить (в силу указанного допущения) в том, что они обожествляли человеческую природу, которую они считали совершенной и самодовлеющей. Сенека в этом отношении идет так далеко, что в скрытой антитезе ставит своего мудреца выше бога. Даже Эпиктет иногда поучает своих читателей, что они не ниже богов».

Гален ¹¹¹ заявляет, что он совершенно не знает природы души, но что сильно подозревает, что она телесна.

До сих пор, как это вполне ясно, мы не видим ничего похожего на собственно *нематериальную душу*, как она описывается современными метафизиками. Замечательно, что, когда мы переходим к мнению *христианских отцов*, мы, ожидая найти у них более *одухотворенные* идеи по этому предмету, в действительности встречаем представления более грубые, чем у многих язычников. Но прежде чем излагать эти мнения, я должен сделать несколько замечаний о представлениях евреев по этому предмету.

Сразу же после эпохи спасителя ¹¹² или, быть может, несколько раньше более склонные к размышлению из фарисеев ¹¹³ начали усваивать учение язычников о душе как субстанции, отличной от тела. Если мы будем судить на основании Евангелия, то мы можем только

* [Carter, Op. cit.], p. 11.

** Ibid., p. 12.

*** Ibid., p. 17.

закл^ючить, что такое представл^ение не разделялось всеми. По крайней мере Марфа, сестра Лазаря, по-видимому, ничего не знала об этом. И из этого рассказа (о воскресении Лазаря) не видно, что даже и фарисеи вообще придерживались этого учения. Но хотя и говорится о саддукеях (приблизительно 60 лет спустя после смерти Христа), что они отличаются от фарисеев тем, что *отрицают воскресение, бытие ангелов и души* (Деян., XXIII, 8), то еще не ясно, подразумевается ли в данном месте под духом (πνεῦμα) человеческая душа, в особенности поскольку о фарисеях говорится, что они признают существование *и того и другого* τὰ ἀμφότερα, т. е. как будто они признают только два первых догмата [т. е. воскресение и ангелов].

Еще совершенно не доказано, что представл^ение об этом фарисеев вообще в эпоху Иосифа (Флавия) ¹¹⁴ было совершенно согласно с представл^ениями греков, как это старается изобразить упомянутый автор. Достаточно ясно, что сам Филон ¹¹⁵ и другие держались этой теории. Но намерение Иосифа приспособить свою историю к вкусу своих читателей и его желание изобразить свой народ и свою религию с лучшей стороны перед своими властителями слишком хорошо известны.

Однако нет никакого сомнения, что лишь после эпохи Иосифа размышляющие евреи погрузились в глубины восточного мистицизма. Филон иудейский называет человеческую душу «ἐκβόλας» ¹¹⁶ от божества». Кабалисты допускали, что духи сотворены из святого духа и что духи производят духов так же, как идеи производят идеи**. Они также считали, что душа, будучи эманацией божества, обладает силой размножаться без конца, так как всякая часть божества бесконечна. Верили они также и в то, что все души содержались в душе Адама и согрешили вместе с ним***. Подобно грекам евреи, как правило, думали в эпоху Иосифа (Флавия), что место отошедших душ находится под землей.

* Gale, Philosophia Generalis, p. 370.

** Beausobre. [Op. cit.], vol. I, p. 588, 590.

*** Ibid., vol. II, p. 288.

До Юстина Мученика ни один из христианских писателей не говорил ничего определенного о природе души. Юстин Мученик, философ платоновской школы, пользуясь языком Платона, говорит о душах, как истечениях, или эманациях, божества *.

Но так как учение о высоком происхождении души совсем не содержится в Священном писании, то оно не встретило теплого приема у христиан и было оставлено всеми, кто не был особо причастен к философии. Ириней¹¹⁷ явно отрицал переселение душ. Он верил, что они бессмертны только в силу благодати, и утверждал, что души нечестивых людей прекратят свое существование после долгих мучений **.

Вскоре затем мы видим, что учение о прямом материализме незаметно проникло в христианскую церковь и трудно сказать, из какого источника оно появилось. Правда, возможно, что прибегавшие к такому языку не отличались, по крайней мере вначале, от других философов. Но если посмотреть, чем в действительности были их идеи о *духе*, то можно думать (и конечно, с основанием), что термин *тело* наиболее подходит для обозначения этого предмета.

Самым решительным материалистом в христианской древности является Тертуллиан¹¹⁸, написавший трактат «О душе», с целью опровергнуть философское мнение о *небесном происхождении души*. Он утверждал, что душа образуется вместе с телом, и, как тело порождает тело, так и душа порождает душу ***.

К кому, говорит Тертуллиан, сходил Христос после своей смерти? К душам патриархов, думает Тертуллиан. Но как же, если души нет под землей? *Если нет тела, то ничего нет*. Бестелесность свободна от всякого ограничения, от страдания и удовольствия. Таким образом, орудием страдания и удовольствия должно быть тело ****. Душа Адама, продолжает Тертуллиан *****,

* *Beausobre*, [Op. cit.], vol. II, p. 350.

** *Dupin*, vol. I, p. 60.

*** *Ibid.*, p. 79.

**** [Tertullian], Opera, p. 268.

***** *Ibid.*, p. 284.

произошла от бога. Но что такое дыхание бога, как не *пар, дух?*

Арнобий¹¹⁹ в противоположность философам утверждал, что только человеческое тщеславие приписывало душе небесное происхождение, что душа телесна и смертна по своей природе. Он говорил далее, что души праведных наследуют бессмертие благодаря божественному духу, который Иисус Христос соединяет с ними, что души нечестивых будут истреблены огнем и погибнут после продолжительных мучений*.

Этот писатель обстоятельно доказывает, что душа без тела совершенно не способна к ощущению и рефлексии. Представив себе ребенка, совершенно отрезанного от общения с миром, получающего пищу, находясь в какой-нибудь пещере, Арнобий полагает, что такое существо будет лишено всяких знаний, за исключением очень немногих идей, которые оно приобретет при посредстве своих чувств в этом изолированном состоянии. В заключение он спрашивает, где же эта бессмертная часть божества, где та душа, которая входит в тело, столь просвещенная и разумная и с помощью обучения только вспоминаящая свои прежние познания**.

Ориген утверждает, что церковь не решила относительно того, порождается ли душа другой душой, вечна ли она или же она создана на определенное время, одушевляет ли она тело или только заключена в нем. Но сам он, будучи последователем Платона, полагал, что души существуют *извечно*, что они направляются в тела, как в тюрьму, в наказание за свои грехи***. Конечно, он верил в переселение душ****. Так же поступали и кабалисты. Евреи, однако, ограничивали переселение душ тремя стадиями, что они, по-видимому, заимствовали у Платона. Последний допускал пребывание на небе только для тех душ, которые отличались выдающейся добродетельной жизнью в трех воплощениях*****. Манихеи допускали пять перевоплощений;

* *Beausobre*, [Op. cit.], vol. II, p. 413.

** [Arnobius], Opera, p. 34.

*** *Dupin*, [Op. cit.], vol. I, p. 110.

**** *Beausobre*, [Op. cit.], vol. II, p. 452.

***** Ibid., p. 495.

но души избранных, говорили они, сразу отправляются на небеса*.

У более поздних христианских отцов мы встречаем три мнения относительно происхождения души. Первое состояло в том, что души были сотворены в то время, когда тело было готово принять их**. По другому мнению, они исходили от бога и были заключены в мужском семени. Согласно третьему мнению, первая душа, т. е. душа Адама, была сотворена из ничего, а все остальные произошли от нее путем обыкновенного рождения. К этому мнению склонялся блаженный Августин***. Однако Августин не утвердился в этом мнении, и иногда он выражается так, словно душа не была *субстанцией* и являлась только *свойством*. Он утверждал, что душа не имеет *телесных изменений*, но что *разум* и *душа* — одно и то же****. Однако он решительно отрицал, что душа является *частью бога*, и говорил, что дыхание бога при сотворении Адама было или душой последнего, или тем, что создало ее. Но он не выражается определенно относительно того, создаются ли *души постоянно*.

До него Григорий Нисский¹²⁰ утверждал, что души возникали в тот самый момент, когда зарождалось тело. И он первый, по моему мнению, употребил выражение, которое долго держалось в школах христианства и было источником многих метафизических тонкостей, а именно что *душа находится одинаково во всех частях тела******. Позже к этому было сделано более отчетливое добавление, что *вся душа* находится в каждой части тела.

Мнение о нематериальности души, по-видимому, не могло установиться раньше V в., когда этот вопрос, наконец, был решен известным образом Клавдианом Мамертом¹²¹, священником Вьеннской церкви. Мнение его и способ обсуждения им этого вопроса горячо рекомендуются Дюпенем.

* *Beausobre*, [Op. cit.], vol. II, p. 499.

** *Ibid.*, p. 353.

*** *Ibid.*, p. 354.

**** *Dupin*, [Op. cit.], vol. III, p. 131.

***** *Ibid.*, vol. II, p. 277.

В этом столетии Эней Газийский¹²² утверждал, что души не способны что-либо ощущать без тела *. Геннадий говорит, что только один бог бестелесен **, а Фауст Рогенский более пространно защищал то же самое мнение, ссылаясь на авторитет Иеронима и Кассиана¹²³. Он утверждал, что душа заключена в теле, что она пребывает на небе или в аду и, следовательно, находится *в некотором месте* и что если бы она не была в каком-либо месте, то это значило бы, что она была *везде*, а это можно сказать только о боге.

Именно этому автору отвечает Мамерт. Но, несмотря на чрезвычайные похвалы, которые встретил этот ответ, мы увидим, что идеи Мамерта по этому вопросу не встретили одобрения со стороны более проищательных метафизиков настоящего века. В своем ответе Фаусту он утверждает, что каждая бестелесная вещь не есть созданная вещь. Хотения души оказывают свое *действие* в известном месте, но они не *создаются* в пространстве. Душа не имеет ни длины, ни ширины, ни высоты, и она не двигается ни вниз, ни вверх, ни по кругу. Она не имеет ни внутренних, ни внешних частей. Она думает, воспринимает и воображает *всей своей субстанцией*. Мы можем говорить о *качестве* души, но никто не знает, как выразить ее *количество*. Она не протяженна и не находится в каком-либо месте ***.

В некоторых из его выражений мы видим мнения, свойственные Декарту. Он утверждает, что душа не отличается от *мыслей*, что душа всегда мыслит, так как она *вся — мысль*, что небо и ад не различные места, а различные *условия* ****.

Но я спрашиваю, может ли какой-нибудь современный метафизик считать достаточно точным и на самом деле последовательным, если он говорит, что душа есть *жизнь тела*, что эта жизнь одинаково находится во всем теле и в каждой части тела и что поэтому душа не на-

* Dupin, [Op. cit.], vol. IV, p. 187.

** Ibid., p. 185.

*** Ibid., p. 151.

**** Ibid., p. 152.

ходится нигде*. По-видимому, это смещение души и жизни, которая является только свойством, а не субстанцией, содействовало возникновению очевидных нелепостей у всех схоластиков, которые утверждали, что вся душа в каждой части тела, и в то же время говорили, что человек имеет только одну душу. Сходен с этим и их другой парадокс относительно бога, а именно что он находится весь во всяком возможном месте.

Книга Мамерта посвящена Сидонию Апполинарию¹²⁴, который с своей стороны предпочитает Мамерта всем писателям его эпохи как самого даровитого философа и как самого ученого человека среди христиан того времени. Так как он ему расточает исключительные похвалы, то я с целью развлечь моих читателей приведу их в примечании**.

* Dupin, [Op. cit.], vol. IV, p. 153.

** Сидоний говорит, что Мамерт обладал совершенными познаниями во всех науках, что чистота его языка равнялась или превосходила чистоту языка Теренция, Варрона, Плиния и т. п., что он знал, как пользоваться терминами логического красноречия, что его краткий и сжатый способ писания содержал самое глубокое учение в немногих положениях и что он выражал величайшие истины немногими словами, что его стиль не разбухал от пустых гипербола и не вырождался в достойную презрения банальность. Наконец, он не колеблется сравнивать его с самыми выдающимися философами, самыми красноречивыми ораторами и самыми учеными отцами церкви. Он рассуждает, говорит он, подобно Пифагору, он анализирует подобно Сократу, он разъясняет подобно Платону, он ставит в тупик подобно Аристотелю, он услаждает подобно Эсхину, он возбуждает чувства подобно Демосфену, он развлекает приятным разнообразием подобно Гортезию, он идет навстречу затруднениям подобно Цетегу, он возбуждает подобно Куриону, он умиротворяет подобно Фабию, он маскируется подобно Крассу, он скрывает подобно Цезарю, он дает советы подобно Катону, он разубеждает подобно Анпию, он убеждает подобно Цицерону. И если мы будем сравнивать его с отцами церкви, то он поучает подобно св. Иерониму, он опровергает заблуждение подобно Лактанцию, он утверждает истину подобно св. Августину, он облагораживает подобно св. Иларию, он говорит столь же ясно и столь же понятно, как и св. Златоуст, он обличает подобно св. Василию, он утешает подобно св. Григорию, он плодovit, как Орозий, и так же настойчив, как Руфин, он передает историю так же хорошо, как и Евсевий, он возбуждает подобно Евхерию, он волнует подобно Павлу, он укрепляет по-добно св. Амвросию.

Мнения, господствовавшие от VI в. до эпохи Декарта

Чтобы получить более ясное представление о господствовавших мнениях относительно души в ту эпоху, которая обыкновенно называется *темными веками*, я отмечу тех из самых выдающихся писателей, сочинения которых попадали в мои руки.

Кассиодор¹²⁵, процветавший в начале VI в., в своем трактате «О душе» приводит точку зрения, которая, по его мнению, может считаться наиболее принятой и наиболее установившейся. Он утверждает именно, что душа не имеет ни длины, ни ширины, ни толщины, что вся душа находится во всех своих частях (или способностях) и что она — *огненной природы*. Он склоняется к тому мнению, что *души происходят от душ*, иначе, думал он, нельзя объяснить, каким образом младенцы оскверняются первородным грехом*.

Григорий Великий в VI в. утверждает**, что вопрос о *происхождении души* вызывал много споров между отцами церкви. Некоторые утверждали, что душа ведет свое происхождение от Адама, а другие говорили, что она дается каждому как нечто индивидуальное. Признавалось также, что этот вопрос не может быть решен в этой жизни. Если, говорит Григорий, душа является порождением субстанции Адама, как и тело, почему же она не умирает вместе с телом? Но если она имеет другое происхождение, как же она может быть повинна в грехе Адама? Но поскольку он утверждает в заключение, что учение о *первородном грехе* есть нечто вполне ясное, а *смертность души* есть еще нечто недоказанное, он, по-видимому, склоняется к тому мнению, что душа человека происходит из души Адама, *ex traduce*¹²⁶, и поэтому возможно, что она смертна. Совершенно очевидно, что этот писатель считает душу телесной, как это можно видеть из нижеследующего любопытного обстоятельства. Он признавал, что души святых и мучеников продолжают существовать в их мертвых телах

* [Cassiodorus], Opera, p. 429.

** [Divi Gregorii Papae], Opera, vol. II, p. 209.

и останках или около тех и других. Он говорил, что подобно тому, как жизнь души выражается в движениях, пока тело живо, так после смерти тела жизнь души обнаруживается в связи с силой творить чудеса. Но Григорий не думает, что душа заключена в границы мертвого тела. Он прибавляет несколько рассказов об этих видимых в момент смерти душах. Между прочим, он сообщает, что братья монастыря, которым управлял аббат Спес, видели, как душа этого аббата вылетела из его уст в виде голубя и полетела на небо.

По мере приближения к эпохе схоластики мы видим меньше материалистических представлений по этому вопросу, но соответственно язык писателей становится менее понятным, хотя он и не так далек от концепций современных метафизиков.

Дамаскин в VIII в. утверждает*, что *«вся душа присутствует во всем теле, а не часть в части и она не содержится в теле, а содержит его в себе, подобно тому как огонь содержит раскаленное железо и, живя в нем, выполняет его функции»*. По-видимому, он ограничивал пребывание души только телом человека, хотя считал бога не существующим в [каком-либо] месте.

С этого времени философское мнение о происхождении души было вообще оставлено христианами. Агобард¹²⁷, процветавший в IX в., думает, что вопрос о душе решен теологами, что душа не является *частью божественной субстанции*, или *божественной природы*, что она не существует до соединения с телом, ибо она создается только тогда, когда образуется тело**. Фредегис¹²⁸ в том же столетии утверждал, что душа создается в теле и вместе с ним, хотя философы утверждали противное и Августин сомневался в этом***.

Однако в этом столетии имело место сомнение несколько иного рода. Так, Рабан Мавр¹²⁹ утверждает, что существовал сомнительный вопрос относительно того, творит ли душу бог, чтобы вселить в тело, или же она производится от душ матерей и отцов. Он утверждал, что душа не обладает какой-либо особой формой, но

* [J. Damasceni] Opera, p. 282.

** Dupin, [Op. cit.], vol. VII, p. 182.

*** Ibid., p. 145.

что она находится преимущественно в голове *. В этом же столетии Гинкмар¹³⁰ говорит, что душа не *движется в пространстве*, хотя она изменяет свою волю и свои привычки **.

Бернард¹³¹, в XII в., утверждает, что душа не может находиться в телесном пространстве, ибо эти бестелесные вещи могут быть измеряемы только временем ***.

Многие из отцов церкви, как мы видели, держались того мнения, что душа порождается подобно телу и что душа Адама была эманацией божества. Но Петр Ломбардский¹³² осуждает тех, которые считают душу частью божества, и говорит, что душа была создана из ничего ****.

Читатель должен извинить меня, если я при передаче мнения знаменитого схоластика Фомы Аквинского не буду полностью понятен. Однако я постараюсь сделать его представление о душе понятным, насколько это возможно для меня. Он говорит, что душа не есть тело, но она является *актом тела* (*actus corporis*). Как жар есть начало теплоты, точно так же душа, являющаяся началом жизни, есть не тело, а акт тела. Отсюда, по-видимому, можно было заключить, что душа только *свойство тела*. Но, обсуждая различия между душами людей и душами животных, он утверждает, что первые представляют *aliquid subsistens*, а вторые *non subsistens* *****¹³³. Однако вместе со всеми последователями Аристотеля он признает, что душа является *формой тела* *****. Именно то, посредством чего что-либо действует, является формой того, чему приписывается действие *****. Вся душа, говорит он, находится в каждой части тела согласно всему ее совершенству и сущности, но не согласно всей ее силе *****. Есть, говорит он, только одна душа у одного человека, выполняющая

* Dupin, [Op. cit.], vol. VII, p. 164.

** Ibid., p. 50.

*** [Bernard], Opera, [Paris, 1609], p. 466.

**** [P. Lombard], Sententiae, Dist. 17.

***** [Th. Aquinas, Summa], p. 160.

***** Ibid., p. 161.

***** Ibid., p. 163.

***** Ibid., p. 168.

функции разумной, растительной и ощущающей части *. Для того чтобы объяснить взаимодействие между душой и телом, он замечает **, что *соприкосновение*, или *контакт силы* (contactus virtutis), противоположно *соприкосновению*, или *контакту качества* (contactus qualitatis), и тело может затрагиваться тем, что бестелесно, так что душа может приводить в движение тело ¹³⁴.

По Пернумию, трактат которого о «Естественной философии» был напечатан в 1570 г., душа есть *** *первый акт* (primus actus) тела и она так соединена с телом, что в отношении *количества* она *вся во всем и часть в части* (tota in toto, et pars in parte). В отношении же ее *сущности* и ее *способностей* она *вся во всем и вся в какой угодно части* (tota in toto, et tota in qualibet parte). В том же самом трактате говорится, что *природное и жизненное тепло* (по мнению автора, оно состоит из субстанции *сердца*, самых тонких паров *крови и воздуха* ****) является посредствующей субстанцией между телом и душой.

Мнения о душе от эпохи Декарта до настоящего времени

Таково было положение ортодоксальной веры относительно души до эпохи Декарта, который вводит совершенно новый способ рассмотрения этого вопроса, отправляясь от новых принципов. Принципы эти провозглашали, что нужно подвергнуть сомнению все и потом признать только то, что сознание сомневающегося заставляет его с необходимостью допустить. И однако же его сочинения по интересующему нас вопросу внесли больше путаницы в обсуждение данного предмета, чем ее было до него.

По мнению картезианцев, аристотелевское учение о душе как о *субстанциональной форме тела* несовместимо с представлением о нематериальности души и, следовательно, разрушительно и для учения о ее бес-

* [T. Aquinas, Summa], p. 165.

** Ibid., p. 160.

*** [Pernumia, Natural Philosophy], fol. 85.

**** Ibid., fol. 91.

смертии*. Но благодаря устранению из идеи души всего, что не признавалось им обязательным, Декарт утверждал, что сущность души состоит в *мышлении*. Из этого вытекает естественный вывод, что душа в действительности является только *свойством*, а совсем не *субстанцией*. Поэтому, несмотря на хвастливое заявление Декарта, что он усовершенствовал учение о нематериальности, некоторые смотрели на него как на более тонкого материалиста.

Однако очевидно, что в действительности этого не было, и смысл его утверждения заключался в том, что существует *субстанция* души и что свойство этой субстанции — непрерывное мышление. Это именно он и защищал. Поэтому другие авторы, и в особенности г-н Бейль, смотрели на Декарта как на первого, кто создал подлинное учение о нематериальной субстанции, без всякого протяжения или отношения к пространству. И однако же, я не вижу, что, по Декарту, идея души должна бы мыслиться в полном отвлечении от материи, раз он допускал, что седалищем души является *микро-видная железа* ¹³⁵. Поэтому я думаю, что система нематериальности в собственном смысле имеет более позднее происхождение, но кто именно был ее творцом — это не легко открыть. Правда, из доктрины схоластов легко было создать полную систему имматериализма: стоило лишь опустить некоторые положения, которые были несовместимы с этой системой. Но по мере того как мы отнимаем у духа каждое свойство, которое, как предполагают, является общим с материей, мы приводим его в такое состояние, в котором ему, естественно, невозможно действовать на материю или испытывать воздействие с ее стороны.

Мальбранш принял систему Декарта, утверждая, что сущность материи состоит в протяжении, а сущность души — в мышлении. Поэтому он говорил, что душа мыслит постоянно и больше всего тогда, когда она не сознает своих мыслей. О нем также говорили, что он первый пустил в широкое обращение учение о *жизненных силах* ¹³⁶.

* «Historical View», p. 17.

Система Декарта была принята — правда, с некоторыми усовершенствованиями — большинством современных метафизиков. Однако я не нахожу строгой системы имматериализма ни у одного автора раньше, чем у нашего сэра К. Дигби ¹⁵⁷, который в своем трактате «О душе» * видит «великое свойство души в том, что она способна приводить в движение и работать, оставаясь неподвижной и недоступной прикосновению. Она не находится ни в каком месте и все же не отсутствует в любом месте. Она не находится во времени и не подчиняется ему, ибо, хотя она и совместима со временем и существует, пока есть время, она не находится во времени».

На это учение Александр Росс ¹³⁸ в своем «Философском пробном камне» вполне естественно и выразительно отвечает: «Если душа — нигде, то она — ничто, а если — везде, то она — бог, которому свойственно быть везде в силу его сущности, силы и провидения» **.

Здравый смысл г-на Локка, очевидно, был поражен экстравагантными положениями строгих имматериалистов, хотя он не имел мужества или последовательности отвергнуть это учение совсем. В противоположность имматериалистам Локк отчетливо говорил («Опыт о человеческом разуме»), что духи находятся *в пространстве и способны к движению*. Равным образом он много говорил о том, что способность мышления может быть добавочным свойством материи ***, и склонялся к тому

* K. Digby, Of the Soul, p. 85.

** A. Ross, Philosophical Touchstone, p. 80.

*** Так как столь крупный писатель, как Локк, стоял за *возможную материальность* души, то я не могу не сказать в этом примечании о способе рассмотрения им этого вопроса, приводя здесь собранные вместе его самые поразительные аргументы: «Мы обладаем идеями *материи* и *мышления*, но возможно, что мы никогда не узнаем, мыслят ли существа, состоящие только из материи, или нет. Мы не можем на почве только рассмотрения наших идей, не прибегая к откровению, выяснить, не сообщила ли всемогущая сила некоторым системам материи, наиболее приспособленным, свойство воспринимать и мыслить, или же она только присоединила и прикрепила к материи, так устроенной, мыслящую нематериальную субстанцию. Ведь в соответствии с нашими представлениями не более трудно понять, что бог, если ему угодно, может придать материи способность мышления,

мнению, что души людей только отчасти нематериальны. «Стоит подумать, — говорит он, — о том, не является ли активная сила атрибутом духов, а пассивная сила — атрибутом материи. Отсюда можно предположить, что созданные духи не всецело лишены материи, ибо они и активны и пассивны. Чистый дух, а именно бог, только активен, чистая материя только пассивна; те же существа, которые являются и активными и пас-

чем допускать, что он может присоединить к ней другую субстанцию со способностью мышления. Ведь мы не знаем ни того, в чем состоит мышление, ни того, какого рода субстанции всемогущему было угодно придать эту способность, которая может существовать в каком-либо сотворенном существе только в силу благого желания и благости создателя» («Essay», vol. II, p. 167)¹³⁹.

Это положение Локк защищает и очень подробно поясняет в своем письме к епископу Уорчестерскому. Несколько наиболее замечательных мест из этого письма я приведу здесь¹⁴⁰.

«Вы не можете *понять*, как пространственная плотная материя может мыслить, поэтому и бог будто бы не может сделать ее мыслящей. Но можете ли вы понять, как мыслит ваша собственная душа или вообще какая-либо субстанция? Правда, вы убеждаетесь, что вы *действительно* мыслите, но я желаю, чтобы мне сказали, как совершается акт мысли. Признаюсь, это выше моего понимания» (p. 146).

«Вы не можете понять, как плотная субстанция может приводить себя в движение. А я считаю, что так же мало вы можете понять, как сотворенная неплотная субстанция может двигать себя. Но может быть, есть нечто в *нематериальной* субстанции, чего вы не знаете. Я допускаю это и полагаю, что и в отношении *материальной* субстанции дела обстоят так же. Например, тяготение материи к материи с неизбежностью показывает, что есть нечто в материи, чего мы не понимаем, если мы не допустим существования в материи *самодвижения*, или *притяжения*, без всякого внешнего возбуждения, а потому и непонятного на огромном и невообразимом расстоянии» (p. 147).

«Тяготение материи к материи способами, непонятными для меня, не только доказывает, что бог может, если ему угодно, вложить в тела силы и способы действия сверх тех, какие могут быть выведены из наших идей о теле или какие могут быть объяснены тем, что мы знаем о материи, — но все это является и бесспорным и всегда видимым примером того, что именно так сделал бог» (p. 149).

«Когда вы будете в состоянии понять, как сотворенная конечная зависимая субстанция может приводить в движение саму себя, или изменять, или останавливать свое собственное движение (для этого нужно, чтобы она была свободно действующей силой), вы, по моему мнению, поймете, что богу не труднее было

сивными, могут, согласно нашим заключениям, быть причастны тому и другому» *.

Я думаю, что тот, кто защищал эти положения, а именно что духи существуют *в пространстве* и обладают *собственным движением в пространстве*, что *материи может быть придано свойство мысли*, что души людей, вероятно, *отчасти материальны*, а также что *души животных не бессмертны*, — что этот человек был не далек от материализма в собственном смысле. И чтобы быть последовательным, он должен был открыто заявить об этом, не считаясь с вульгарными предрассудками ¹⁴¹.

Действительно, тенденция этих принципов к материализму была так очевидна, что почти все последующие защитники нематериальности и природного бессмертия души отрекались от этих принципов. Среди них д-р Уотс ** особенно ясно и пространно доказывал, что необходимым следствием допущения, что духи существуют в пространстве и что они могут передвигаться с места на место, является вывод, что они в соответствии с этим должны обладать протяженностью, фигурой и телесной субстанцией.

«Что касается сознательных существ, — говорит Уотс ***, — созданы ли они или не созданы, то, признаюсь, у меня нет отчетливой идеи относительно того, как они могут занимать какое-либо место среди тел, оставаться там, быть вблизи тел или рядом с ними, не изменяя самой своей сущности или природы, не ста-

одарить этой силой плотную, чем неплотную, сотворенную субстанцию» (p. 166).

«Тот, кто видит, как трудно ощущение, согласно нашим представлениям, примирить с материей (нужно помнить, что Локк считал животных целиком материальными) или существование — с тем, что не имеет протяженности, должен сознаться, что он далек от знания того, что такое его душа. Этот предмет, кажется мне, лежит вне пределов нашего знания. И всякий, кто отдается свободному размышлению и заглянет в темную и более запутанную часть всякой гипотезы, едва ли найдет в себе основание для того, чтобы вполне определенно высказаться «за» или «против» материальности души» (p. 168).

* «Essay», vol. II, p. 264.

** «Philosophical Essays», p. 133.

*** Ibid., p. 381.

новясь протяженными существами и не делая себя совершенно другими. Когда мы говорим, что бог, бесконечный дух, — *везде*, то, со строго философской точки зрения, мы хотим сказать, что он имеет непосредственное и неограниченное сознание своего воздействия на все вещи и что его ведение и сила распространяются как на все возможные, так и на все действительные существа. Когда мы говорим, что душа человека *находится в его теле*, то мы этим хотим сказать, что он имеет сознание определенных движений и впечатлений, связанных в этом специальном животном инструменте, и может вызывать специальные движения в нем, как ему угодно».

Что только такое представление вполне совместимо с системой имматериализма — это утверждает г-н Бэкстер, а также все наиболее признанные авторы, писавшие по этому вопросу.

Из всей этой главы и из предшествующей ясно, что современная идея *нематериального бытия* никоим образом не является тем, что обозначалось этим именем у древних. Образованным людям, как это было показано, хорошо известно, что древние понимали под нематериальным бытием то, что мы сейчас называли бы только *более утонченной формой материи*. Это нечто вроде *воздуха* или *дыхания*, откуда впервые и явилось слово *душа*, или же это нечто вроде *огня* или *пламени*, каковой взгляд имел для себя основание, по-видимому, в явлении *теплоты* живого тела. Следовательно, древние не отнимали у души свойства *протяженности* и способности *занимать определенное место*. По их представлению, душа имеет некоторые свойства, общие с материей, она может соединяться с ней, может действовать на материю и испытывать воздействие с ее стороны, может передвигаться с места на место вместе с телом.

Но совершенно справедливо замечали новейшие мыслители, что такая нематериальная субстанция, какая только что была охарактеризована, является в действительности совсем не имматериальной субстанцией, а лишь материальной. Все философы нового времени полагают (хотя это было неизвестно древним), что вся-

кая материя в конце концов тождественна, так как все виды тел отличаются друг от друга только *объемом* или *расположением* своих первоначальных частиц или атомов. Поэтому ясно, что если способности ощущения и мысли могли принадлежать такой материальной субстанции, которую древние называли нематериальной (она состояла только из более тонкой материи), то такие способности можно приписать и самой *грубой* материи, так как она, естественно, способна к тому же самому утончению. Поэтому *душа* и *тело*, будучи в действительности одной и той же субстанцией, должны и умирать вместе.

Чтобы избежать этого заключения, которое возбуждало совершенно неосновательный страх у представителей духовенства, последние принялись за очищение первоначального понятия духа, исключая из него все свойства, которые раньше считались для него общими с материей. Таким образом, они создавали *нечто нематериальное*, в строго метафизическом смысле слова, без протяжения, т. е. без занимания части пространства, и без всякого отношения к нему, а следовательно, и без способности к передвижению с места на место. На самом деле не было другого средства отмежеваться от *материализма* в собственном смысле. Не может быть ничего посредствующего между абсолютным материализмом и этим строгим имматериализмом. Я же утверждаю, что страх перед материализмом заставил этих современных очистителей усвоить такую систему в отношении человеческой природы, которая не только находится в противоречии с фактами и опытом, что, как я полагаю, было вполне доказано, но также является невозможной и абсурдной сама по себе. Ведь отрицать у духа всякое свойство, общее с материей, — это значит неизбежно делать и дух и материю неспособными к *взаимодействию* или *взаимовлиянию*. Вследствие этого, естественно, оказывается невозможным, чтобы божественный дух мог *создать* материю или мог *воздействовать на нее*.

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ МНЕНИЙ ОТНОСИТЕЛЬНО СОСТОЯНИЯ УМЕРШИХ

После того как мы привели ряд мнений относительно души вообще, нелишне будет посмотреть, что думали о состоянии души в период времени от смерти тела до воскресения. И круговорот мнений по этому вопросу не может не заслуживать внимания.

Несомненно, апостолы и первые христиане думали, что, какова бы ни была природа души, ее воспринимающие и мыслящие способности со смертью прекращаются. Первые христиане имели надежду на восстановление этих сил только при общем воскресении мертвых. Но раз принято, что люди обладают душами, отличными от тела и способными существовать после смерти тела, то необходимо было обеспечить для них и некоторое местопребывание, где они могли бы находиться до того времени, пока они не соединятся вновь со своими телами.

До Флорентийского собора, происходившего в 1439 г. при папе Евгении IV, распространенным учением обеих церквей — греческой и римской — было то, что души святых находятся в *скрытых помещениях* (*abditis receptaculis*), или, как некоторые выражались, во *внешних залах* (*exterioribus atriis*), где святые ожидали воскресения своих тел и прославления своих душ. И хотя отцы церкви видели, что все души счастливы, но, однако же, они не думали, что они наслаждаются *блаженным созерцанием* до воскресения *. В каком положении находились души нечестивых — об этом говорится очень мало или совсем не говорится.

Католики, как и еретики, говорит Бозобр **, верили, что души ветхозаветных святых были заключены в темницу, *среди теней под землей*, и могли быть освобождены оттуда только по благодати Христа. Христос, говорят они, когда он был мертв, сошел к ним, проповедовал

* «Historical View», p. 1.

** Beausobre, [Op. cit.], vol. I, p. 290.

Им и вывел оттуда тех, кто уверовал в него. Ириней держался того же мнения*.

Что подлинное христианское учение о *сне всего человека* до воскресения, однако, продолжало существовать в христианской церкви, и в особенности среди лиц, соприкасавшихся с философами, — это достаточно очевидно. Дюпен рассказывает, как в царствование Филиппа¹⁴² происходил сбор епископов по поводу арабов, утверждавших, что души людей умирают и воскресают вместе с телами, и как Ориген убедил их, что они заблуждаются**. Дюпен упоминает также, что Татиан¹⁴³ был одного мнения с арабами***.

Мои читатели будут более удовлетворены, если я кроме этого общего обзора изложу еще несколько подробнее представления некоторых христиан по этому предмету. Я сообщу поэтому то, что говорили некоторые из них в средние века, когда указанное представление стало изменяться.

Григорий Великий говорил****, что души некоторых праведных в силу их недостаточного совершенства не сразу допускаются на небо, хотя некоторые и удостоиваются этого; во всяком случае души злодеев, по его словам, мучаются в аду. Он объясняет, как эти последние подобно душе евангельского богача и душам злых духов могут подвергаться мучениям телесного огня, хотя сами они и бестелесны.

Юлиан Толедский также, в VII в., утверждал, что души злодеев непосредственно после смерти низвергаются в ад, где они подвергаются бесконечным мучениям*****.

Ансельм¹⁴⁴ говорит*****, что души добрых людей не наслаждаются полным счастьем, пока они не соединяются вновь со своими телами. Но и тогда они не могут быть совершенно счастливы, если это соединение задерживает их *скорость*, благодаря которой они в одно мгно-

* Dupin, [Op. cit.], vol. I, p. 60.

** Ibid., p. 99.

*** Ibid., p. 55.

**** [Divi Gregorii Papae], Opera, vol. I, p. 39.

***** Dupin, [Op. cit.], vol. VI, p. 44.

***** [Anselm], Opera, vol. III, p. 146.

вение могут перемещаться с одного места на другое, даже очень отдаленное. В этом, по мнению Ансельма, состоит часть их совершенства.

Бернард говорит*, что при воскресении душа вновь получает свою *жизнь* и *чувство*, т. е. свои *познания* и *любовь*. Но, замечает он**, души *мучеников*, освободившись от своих тел, непосредственно ввергаются в море вечного света. Однако это удел именно мучеников, а не необходимая привилегия всех отошедших добрых душ. Он говорит также***, что души праведных идут со смертью на покой, а не к *царству полной славы*. И наконец он замечает****, что, хотя они упиваются счастьем, они все же не опьяняются им.

По-видимому, он определенно думает, что нечестивые как-то страдают в посредствующем состоянии. Он говорит, что святым дается белая одежда, в которой они находятся в ожидании, пока грешные будут наказаны, а они сами увенчаются двойным блаженством.

В таком состоянии учение о мертвых продолжало существовать среди отцов христианства на протяжении большей части средних веков до Реформации. Однако, по-видимому, мнение о допущении душ праведных к состоянию полного блаженства на небе постепенно укреплялось и сделалось общим мнением в XIV в. Папа Иоанн XXII¹⁴⁵ был сильно порицаем за то, что он поддерживал, по словам Дюпена, мнение древних отцов, что души добрых людей не наслаждаются блаженным созерцанием до дня суда. Он очень усиленно защищал и проповедовал это учение в противоположность мнению парижского духовенства, которое в связи с этим было созвано французским королем. Но говорили, что на своем смертном одре папа отказался от своего мнения и признал, что души, отделившись от тела и очистившись от своих грехов, попадают в царство небесное и в рай, где находятся в общении с Иисусом Христом и с ангелами. Они видят лицом к лицу бога и божест-

* [Bernard], Opera, p. 481.

** Ibid., p. 954.

*** Ibid., p. 290.

**** Ibid., p. 1716 K.

вещную сущность настолько ясно, насколько это допускают положение и состояние души, отделенной от тела *.

Преемник названного папы Бенедикт XII¹⁴⁶ издал торжественный декрет против учения своего предшественника **. Но вероятно, мнение этого предшественника имело много приверженцев, раз было признано необходимым значительное время спустя издать соборный декрет в защиту противоположного мнения.

Замечательно, что все это было сделано властью папы, который должен был проявить большое искусство и большую ловкость в защите этого пункта, причем настоящее верование всех протестантских церквей в отношении этого вопроса опирается именно на этот пункт.

На соборе, созванном Евгением IV в Ферраре¹⁴⁷ и перенесенном во Флоренцию, было постановлено, что души тех, кто после крещения не запятнал себя грехом, а также и тех, кто был запятнан грехом, — в теле или по освобождении от тела очищались литургийными жертвой, молитвой и милостыней и принимались непосредственно на небо и ясно созерцали триединого бога, как он есть ***.

Учение о бессмертии души, предполагающее ее отдельное существование после смерти, в указанные века отрицалось многими, в особенности учениками Аверроэса¹⁴⁸ и другими арабскими философами (все эти философы признавали существование *мировой души*, из которой происходят и в которую возвращаются все другие души). Поэтому признано было необходимым подкрепить эту веру на другом соборе. В соответствии с этим на Латеранском соборе, созванном папой Львом X в 1513 г., было постановлено, что душа не только является подлинно, сама в себе и по существу своему, *формой человеческого тела*, как это выражено в каноне папы Климента V, изданном на Вьеннском¹⁴⁹ соборе, но также и *бессмертна*, и, поскольку вселяется в огромное

* Dupin, [Op. cit.], vol. XII, p. 28.

** Ibid., p. 29.

*** «Historical View», p. 2.

количество тел, она особенно способна размножаться, размножается и должна размножаться (*multiplicabilis, multiplicata, et multiplicanda*) *. Это, очевидно, предполагает порождение душ душами в противоположность ранее указанному мнению Дамаскина.

Помпонаци ¹⁵⁰, философ из Мантуи, совсем не уstraшенный громами из Латерана, издал в 1516 г. книгу «О бессмертии души». В этой книге он вскрыл слабость той аргументации, при помощи которой последователи Аристотеля пытались доказать бессмертие души, опираясь на принципы своего учителя. Помпонаци старался показать, что эти последователи Аристотеля или неверно понимали смысл аристотелевских принципов, или делали из них неправильные выводы. Он, далее, исследует взгляд самого Аристотеля на природу души и показывает, что на основании сочинений Аристотеля смертность души можно доказать столь же успешно, как бессмертие. После этого автор излагает в восьми главах моральные аргументы в пользу бессмертия или, точнее, против смертности души. Показав далее, что все эти аргументы слабы и не приводят к желательным заключениям, он в последней главе приходит к выводу, что так как бессмертие души является еще проблемой, то мы можем приобретать уверенность относительно ее только из откровения. Те, которые желали бы основывать мысль о бессмертии на другом фундаменте, только оправдывают характеристику апостолом тех самодовольных умствователей, о которых он говорит, что, *провозглашая себя мудрыми, они в действительности становились глупцами* **.

Хотя учение о бессмертии души как субстанции, отличной от тела, благоприятно для папства, по-видимому, только немногие из протестантов имели мужество усомниться в нем. Лютер ¹⁵¹, однако, сделал это, хотя его оппозиция почти умерла вместе с ним. В защите своих «Предложений» (1520 г.), осужденных буллой Льва X, он ставит мнения о *природном бессмертии души* по тому, что душа является *субстанциональной формой тела*,

* «Historical View», p. 6.

** Ibid., p. 8.

в один ряд с чудовищными мнениями, находящимися в *навозной куче римских декреталий*. И он затем пользуется учением о *сне души* для опровержения учения о чистилище и о заступничестве святых. В этой вере он оставался твердым до конца своей жизни *.

Уильям Тиндаль, знаменитый переводчик Библии на английский язык, защищая учения Лютера от возражений сэра Томаса Мора ¹⁵², также смотрит на учение о сне души, как на протестантское учение его эпохи, опирающееся на Священное писание **.

Однако Кальвин ¹⁵³ сильно возражал против этого учения. По-видимому, он дал иное направление мнениям сторонников Реформации по этому вопросу, и сам Тиндаль отказался от своего мнения. По-видимому, Кальвин испытывал затруднение в связи с вопросом о судьбе душ нечестивых людей. По его мнению, он ничего не может сказать об их душах, он желал бы отвечать только за души верующих ***. Но кажется, из собственных сочинений Кальвина видно, что *тысячи* сторонников Реформации держались мнений, не согласных с ним. И хотя учение о бессмертии души содержится во всех современных протестантских исповеданиях веры, о нем нет ничего или очень мало в их наиболее ранних учениях.

После долгого преобладания представления о *промежуточном состоянии* в последние годы стало оживать учение о *сне души*. Это учение находит для себя поддержку не столько в философских размышлениях, сколько в более внимательном пропикновении в смысл Св. писания. Никто не сделал в этом направлении больше, чем современный выдающийся епископ Карлайский. Очень важную услугу этому делу оказал также автор «Исторического обзора», из которого извлечено много материала для этой главы. В общем учение о промежуточном состоянии души в настоящее время сохраняется немногими из тех, кто свободно мыслит о других вопросах. И чем больше внимания будет уделено

* «Historical View», p. 15.

** Ibid., p. 16.

*** Ibid., p. 25.

этому вопросу в его философском освещении, тем лучше будут обоснованы, в чем я не сомпеваюсь, те заключения, которые были извлечены из изучения Священного писания.

Однако не обращалось внимания на то, как учение о *бесчувственном состоянии души* после смерти [тела] влияет на учение об *отдельном [от тела] существовании души*; а оно, кажется мне, влияет на него очень существенно. Оно, конечно, лишает это учение всякой *пользы* и позволяет нам освободиться от всяких предрассудков при обсуждении этого вопроса, поскольку в действительности мы ничего не выигрываем от решения его в ту или другую сторону. Впрочем, мы должны считать душу, находящуюся в состоянии *крайней нечувствительности*, столь же *мертвой*, как и само тело, в то время пока оно находится в состоянии смерти. Наше название этого состояния *сном* является только другим, более мягким выражением для обозначения того же самого, поскольку наши *идеи* о самом состоянии точно те же, как бы нам ни нравилось называть его.

Однако я смею думать, что со временем христиане преодолели этот, как и другие, предрассудок. Они будут думать с большим уважением о *материи* как о создании бога. Они будут считать ее способной быть одаренной всеми теми силами, о которых мы знаем, и не будут прибегать к принципу, который при самом благоприятном взгляде на предмет плохо мирится с тем, что понимается под материей.

ГЛАВА XVIII

ОБЗОР МНЕНИЙ ОТНОСИТЕЛЬНО ПРИНЦИПА ОЩУЩЕНИЯ У ЖИВОТНЫХ

Души животных, доставлявшие столько затруднений системам нового времени, не представляли никаких трудностей для античных систем. Древние считали, что все души одинакового происхождения, в какие бы тела они ни были заключены. Сегодня известная душа могла быть душой человека, завтра — душой лошади, потом — опять душой человека и, наконец, должна была погру-

зиться в универсальную душу, из которой она произошла *.

Но христианство провело большое различие между людьми и животными. Первым было обещано блаженство бессмертия, и именно в такой форме, что нельзя было допустить, чтобы животные могли рассчитывать на это. Поэтому было абсолютно необходимо произвести изменение в прежней, более единообразной и широкой системе. И хотя некоторые философствующие христиане продолжали придерживаться учения о переселении душ, в широком смысле оно было оставлено, несмотря на то что учения о *предсуществовании* и *отдельном бытии сознания после смерти*, составлявшие раньше части одной и той же системы, продолжали существовать.

Чтобы объяснить огромное различие, установленное христианством между будущим состоянием людей и животных, и в то же время удержать мысль об отдельном существовании души, необходимо было найти некоторое *специфическое различие* между ними. Для этой цели было выдвинуто одно очень неудачное различие, которое находится в полном противоречии с фактами. Однако это было так необходимо для остатка теперь уже *распавшейся системы*, что, несмотря на противоречие фактам, это различие некоторым образом удерживается до сего дня. Это различие заключается в том, что душа человека бессмертна, а душа животных — нет. И однако же, вполне очевидно, что животные обладают зачатками всех наших способностей без исключения, так что они отличаются от нас только в *степени*, а не в *роде*. Но предположение, что душа человека и душа животных одной и той же природы, считалось совершенно недопустимым: ведь в таком случае необходимо было бы заключить, что животным так же уготована будущая жизнь, как и нам самим.

* При этой гипотезе вполне естественно предположение, что, пока души заключены в телах животных, их способности должны отличаться по своему проявлению от способностей человека. Так, Аристотель приписывал *ощущение*, *память* и *страсти* всем животным, а *разум* — исключительно только человеку. На этом принципе стояли схоластики и все перипатетики (Bolingbroke, Works, vol. III, p. 530).

Мы видели, что, по представлению последователей Платона, имеется нечто телесное даже в человеческой душе. Поэтому не удивительно, что и о душах животных думали совершенно так же, считая их смертными, и это мнение, по моему представлению, признавалось всем христианским миром до очень позднего времени. Даже великий лорд Бэкон держался его. «Anima sensibilis, — говорит он, — sive brutorum, plane substantia corporea censenda est» * ¹⁵⁴. Знаменитый анатом Уиллис говорил то же самое **.

Мнение Декарта было гораздо более необычное, ибо он утверждал, что души животных — простые *автоматы*, а его последователи вообще не допускали, что животные обладают способностью восприятия. Мальбранш говорит, что животные едят без удовольствия и кричат, не испытывая боли, что они ничего не знают, ничего не боятся, и если животные своими действиями как будто обнаруживают понимание, то это потому, что бог, создавший их, в целях их сохранения так устроил их тела, что они механически избегают всего, что может повредить им.

Ученейший д-р Гэйль утверждает открыто, что ощущающая душа телесна ***. Заслуженно знаменитый д-р Кедворт, чтобы облегчить эту значительную трудность, возобновил давно осужденное представление о *мировой душе*, от которой произошли все души животных и в которую, по его мнению, они возвращаются, не сохраняя отдельного бытия своего сознания после смерти. «Они ¹⁵⁵, — говорит Кедворт ****, — могут, если им угодно, предположить, что души животных, будучи только специальными *излучениями* или *истечениями* из жизни *свыше*, всегда и везде, где существует материя, способная их принять и испытывать воздействие от них, обладают, находясь в этой материи, способностью ощущать и воспринимать себя все то время, пока они так существуют. Но как скоро такие организованные тела в силу своего ослабления становятся неспособ-

* Цит. по кн.: Gale. [Philosophia Generalis], p. 326.

** Ibidem.

*** Ibid., p. 323.

**** Cudworth, [Op. cit.], p. 45.

ными испытывать воздействие со стороны душ, последние опять вбираются и втягиваются в свое первичное начало и в свой первоисточник. Ибо не может быть сомнения в том, что то начало, которое создает что-либо из ничего или посылает его из самого себя в виде свободного и произвольного истечения, может опять вобрать сотворенное им или излученное им в себя в его первоначальный источник или может уничтожить его по своему желанию».

Однако этот автор указывает другой способ разрешения этой трудности, более свободный и разумный. Именно, он предполагает, что бессмертие души не вытекает с неизбежностью из ее нематериальности, а зависит от божественного определения. Но он очень унижает животных, допуская для объяснения различия в отношениях божества к нам и к ним, что они лишены *нравственности и свободы* *.

Я очень удивлен тем, что г-н Локк оказался среди защитников того положения, что человеческие души, по крайней мере в известной части, нематериальны, а души животных, которые так похожи на людей, целиком материальны.

Однако из самой формы его выражений относительно этого предмета ясно, что это было не только его собственное мнение, но и общее мнение его времени. Он выражается следующим образом **: «Хотя для меня ощущение включается в мышление вообще, однако я говорил об ощущениях у животных, как о чем-то отличным от мышления, и сказать, что мухи и клещи обладают бессмертными душами, значило бы идти далеко по линии гипотезы. Однако некоторые в силу аналогии между людьми и животными пошли так далеко. Я не вижу, как они могут отказаться от этого».

Было бы слишком долго излагать все гипотезы, которые были предложены для объяснения различия между людьми и животными в отношении их ума в этой жизни и в отношении их судьбы после смерти. Однако я отмечу, что именно говорит об этом г-н Локк:

* *Cudworth*, [Op. cit.], p. 45.

** «*Essay*», vol. I, p. 148.

«Я думаю, что можно положительно утверждать, что способности *абстракции* совсем нет у них и что способность к образованию *общих идей* проводит явное различие между людьми и животными, ибо мы, очевидно, никогда не наблюдаем, чтобы животные употребляли общие знаки для общих идей, а из этого мы имеем право заключить, что они не обладают способностью абстракции, или создания общих идей, раз они не употребляют слов или каких-либо общих знаков» *.

Однако раз животные на самом деле обладают теми же самыми внешними чувствами, которые имеются у нас, то они обладают, конечно, всеми теми же самыми *предпосылками для [образования] идей*, которые есть и у нас.

И хотя вследствие, быть может, главным образом недостатка соответствующего *количества мозга* комбинации и ассоциации их идей не могут быть так сложны, как наши, и поэтому животные не могут обнаруживать такого прогресса в своем умственном развитии, они необходимо должны обладать *по существу* всеми теми же способностями, которыми обладаем и мы. Точно так же поскольку очевидно, что они имеют *память, эмоции, волю и способность рассуждать*, как это можно видеть из их действия, то они, конечно, должны обладать и способностью, которую мы называем *абстрагированием*, как и всеми другими способностями, но, не обладая способностью *речи*, они не могут сообщать своих представлений нам. По крайней мере они должны обладать природной способностью к тому, что мы называем *абстрагированием*, поскольку последнее не что иное, как специальный случай *ассоциации идей*, а эта последняя способность, конечно, существует у животных, как и у нас ¹⁵⁶.

Кроме того, если бы собаки не имели общих или абстрактных идей, а обладали только такими идеями, которые относились бы к *индивидуальным объектам*, они не могли бы отличить *человека*, как такового, от *зайца*, как такового, или от *куропатки*, как таковой, и т. п. Но действия собак показывают нам, что они

* «Essay», vol. I, p. 120.

могут быть выдрессированы, чтобы хватать зайцев, делать стойку над куропатками или *птицами* вообще и даже нападать на *людей* столь же успешно, как они могут отличать своего господина и слуг семьи, в которой они живут.

Переживут ли животные могилу, мы не можем сказать. Это зависит от других соображений, а не от того, могут ли они рассуждать и размышлять или нет. Если воскресение является *чудом* в собственном смысле и если оно лежит вне установленных законов природы, то, по-видимому, правдоподобно, что животные не примут участия в нем, раз мы не знаем божественного изъяснения относительно этого и раз они не имеют основания ожидать такого воскресения. Но если воскресение в действительности находится *в пределах естественного хода природы*, в его широком понимании, и если от каждого организованного тела остается нечто, чего не разрушает смерть, то есть основание заключить, что животные будут при этом благодетельствованы так же, как и мы сами. И та тяжелая доля, на которую обречены некоторые из животных в настоящей жизни, может склонить нас к мысли, что милосердный и справедливый бог вознаградит их за это некоторым образом в другой жизни. Он является и *их* творцом и отцом, как и *нашим*. Но в отношении этого вопроса мы не обладаем достаточными *данными* для аргументации и поэтому должны признаться в нашем полном незнании, удовлетворяясь тем, что творец и судья всех сделает то, что следует.

Д. ПРИСТЛИ

**ПОЯСНЕНИЯ К НЕКОТОРЫМ
ОТДЕЛЬНЫМ МЕСТАМ В СОЧИНЕНИИ
«ИССЛЕДОВАНИЯ О МАТЕРИИ
И ДУХЕ»**

Не желая выступать публично с незрелой и поспешной трактовкой столь важных предметов, которые я решился обсуждать в этих «Исследованиях», я передал экземпляры своего произведения, после того как оно было окончательно напечатано, некоторым из моих друзей, как тем, которые положительно относились к моей системе, так и тем, которые смотрели на нее отрицательно. Благодаря этому я мог получить от них замечания и воспользоваться ими на дополнительных страницах «Пояснений», поскольку это было необходимо. Получив и внимательно рассмотрев разные замечания, сообщенные мне, я решил воспользоваться ими, снабдив их некоторыми дополнительными разъяснениями. Я надеюсь, что они предупредят некоторые резкие возражения и помогут лучше понять то, что я хотел сказать, независимо от того, будет ли принято мое учение в его общем виде читателями.

1. О телах, действующих там, где их нет

Между прочим, против учения, изложенного в этом сочинении, возражали, что отталкивание, приписываемое телам, происходит на некотором расстоянии от их действительных поверхностей, и поэтому тела должны *действовать там, где их нет*, что считается нелепостью. Я признаю, что существует значительная трудность в данном отношении, но эта трудность связана с гипоте-

зой, которую я защищаю относительно материи, не в большей мере, чем с гипотезой, которая считается общепринятой. В соответствии с «Замечаниями» сэра Исаака Ньютона лучи света начинают отражаться от тел на известном расстоянии от их поверхностей. Однако Ньютон считает эти лучи отражаемыми именно данными телами, т. е. силами, присущими или принадлежащими данным телам. Равным образом притяжение земли и других планет солнцем рассматривается им так, как будто бы оно производится притяжением, присущим солнцу, которое находится на огромном расстоянии от упомянутых планет.

Если бы сэр Исаак Ньютон сказал, что толчок, при помощи которого свет отражается каким-нибудь телом и планеты тяготеют к солнцу, вызывается другой *невидимой материей* в действительном соприкосновении с теми телами, которые приводятся в движение, то я мог бы пояснить мою гипотезу тем же самым способом. Но существование такой невидимой субстанции, деятельности которой этот великий философ-натуралист приписывает так много и которую он называет *эфиром*, не было еще доказано, и вообще предполагается, что этого эфира не существует. И если бы он действительно существовал, я не вижу, как он мог бы производить приписываемые ему действия. Частицы этого эфира не могли бы приводить в действие ни одной субстанции, если бы они сами не приводились в действие в том же самом направлении. И не должны ли мы поэтому допустить существование более тонкого *эфира* для того, чтобы он приводил в движение частицы эфира более грубого? Если мы сделаем это допущение, то мы должны допустить это и для другого эфира и так до бесконечности, что нелепо.

Равным образом если части твердых тел, например золото (в нем частицы, расширяясь при тепле и сжимаясь при холоде, по-видимому, настоящим образом не соприкасаются друг с другом), разделяются тонкой материей, т. е. вышеупомянутым *эфиром*, то части этого *эфира* должны разделяться еще более тонким эфиром, и так до тех пор, пока все пространство, занимаемое

куском золота, не окажется совершенно плотным, лишенным пор и пустоты. Но это противоречит действительным явлениям и делает невозможным сжатие золота при помощи холода или какого-нибудь другого средства. Я не говорю, что в нашем случае нет никакой трудности, но эта трудность касается моей системы не в большей степени, чем системы общепринятой. Поэтому я не считаю необходимым дальнейшее обсуждение данного пункта.

Если предположить, что вышеупомянутое действие на расстоянии от поверхности тел не производится какой-либо материей, но что само божество вызывает соответствующие движения, проявляя свое влияние по известным законам, то не могу ли я воспользоваться данной помощью? И конечно, я должен меньше возражать против этой помощи, чем те, кто думает, что бог не есть особый деятель во Вселенной. Как сторонник учения о необходимости, я действительно приписываю всякую вещь богу, и будет ли это опосредованно или непосредственно — это не имеет существенного значения. Но я считаю допустимым, хотя мы и не можем вполне ясно ответить на возражение против этого, что бог мог одарить субстанции силами, которые, будучи раз сообщены, производят действие способом, отличным от его собственного непосредственного воздействия.

II. Может ли материя быть чем-либо, согласно этой гипотезе

Говорили, что в соответствии с моим определением материи она должна быть абсолютным *ничто*. Обосновывали это тем, что она кроме протяжения обладает только силами притяжения и отталкивания, и тем, что я иногда говорил о ней как о состоящей только из физических точек, обладающих данными силами. В этом пункте я выразился несколько неосторожно. Но мысль, которую я хотел выразить, заключалась в том, что, какими бы другими силами материя ни обладала, ей не присуще то свойство, которое называется *непроницаемостью*, или *плотностью*.

Отправляясь от способа выражения наших идей, мы можем говорить не о силах или свойствах вообще, а только о силах и свойствах некоторой *вещи* или *субстанции*, хотя мы ничего не знаем об этой *вещи* или *субстанции*, кроме сил, которые приписываем ей. И поэтому если допустить, что силы устраняются, то и вся идея субстанции неизбежно исчезает вместе с ними. Поэтому я имею такое же право говорить, что материя есть *субстанция*, обладающая только свойствами притяжения и отталкивания, как и другой может сказать, что она есть *субстанция*, обладающая наряду с указанными свойствами свойством непроницаемости, если не будет доказано, что свойства притяжения или отталкивания необходимо предполагают *непроницаемость* и не могут существовать без нее. Обладает ли материя каким-либо из этих свойств — это может быть доказано только экспериментом. Если в соответствии с моей идеей материи всякая вещь исчезает после того, как у нее отняты силы притяжения и отталкивания, то подобным же образом всякая идея исчезает из нашей души, если в соответствии с общепринятой гипотезой у нее отнято свойство плотности, или непроницаемости. Я признаюсь, что не вижу никакого различия в данном случае. *Непроницаемость* есть такое же свойство, как *проницаемость*, и в ее действительном существовании можно убедиться только посредством опыта, который, по моему мнению, решительно говорит в пользу *проницаемости*.

Те, кто думает, что дух имеет *протяженность* и что божественное существо обладает *вездесущностью* в собственном смысле, должны верить во взаимную проницаемость реальных субстанций, и, какими бы именами они ни называли эти субстанции, это не имеет значения. Если они говорят, что, согласно моей гипотезе, не существует такой вещи, как материя, и все есть дух, то я не возражаю против этого, лишь бы они провели такое же различие среди *духов*, которое они до сих пор проводили среди *субстанций*. Люди слишком долго забавлялись одними именами.

III. О законах движения

Говорили, что если не существует то, что обозначается как *сила инерции материи*, то фундамент ньютоновской философии рухнет, ибо *три закона движения*, изложенные сэром Исааком Ньютоном в начале его главного сочинения — «Математические начала», не имеют никакого смысла при ином допущении.

Я отвечаю, что эти законы движения опираются на определенные *факты*, которые так же легко мирятся с моей гипотезой о материи, как и с гипотезой общепринятой. Является бесспорным фактом, что каждое тело пребывает в состоянии покоя или движения, пока оно не вынуждено изменить это состояние под влиянием какой-нибудь внешней силы. Это первый из трех законов и основание для двух других. Но это одинаково хорошо вытекает из предположения, что взаимодействие между телами происходит на каком-нибудь данном расстоянии от их поверхности. Ньютон сам показывает, что лучи света отражаются силой, принадлежащей другим телам, не ударяясь о них, и, следовательно, силой, которая проявляется на известном расстоянии от их поверхности. Предполагается, что этим не нарушается какой-либо закон движения.

ДОБАВОЧНЫЕ ПОЯСНЕНИЯ

I. О природе материи

Некоторые из моих друзей обращались ко мне с вопросами по поводу *физических неделимых точек*, из которых, как я иногда говорил, может состоять материя. Но я прошу принять во внимание, что упоминаю о таких точках в извлечении из моей «Истории зрения», в которой даю отчет о гипотезе отца Босковича и г-на Мичела и присоединяю к этому только одно собственное замечание. Что же касается моих «Исследований», то я, насколько помню, не загромождал своего учения какими-нибудь трудностями, связанными с анализом *внутреннего строения материи*. Относительно

этого, действительно, мы знаем очень мало, и я имею недостаточно данных для заключения.

В этом *метафизическом* произведении я ограничился тем, что исключил свойство *непроницаемости*, которое вообще считается существенным свойством всякой *материи*. Равным образом я защищал там существование свойств *притяжения* или *отталкивания*, которые, по моему мнению, не являются чем-то *сообщенным* материи, но на самом деле *составляют* то, чем она является в действительности, так что без указанных свойств материя превращается в ничто. Это придает указанным свойствам то же самое значение и ценность, которые обычно приписывались свойству *плотности*, или *непроницаемости*. Таким образом, я не оставляю места ходячему возражению против материальности человека, опирающемуся на идею материи как чего-то *плотного и косного*, где не может быть способностей ощущения и мысли.

Именно это имелось в виду в моих «Исследованиях»; до сих пор я не вижу никаких затруднений, и аргументация развивается здесь в очень ограниченных пределах. Я отрицаю, что материя непроницаема для другой материи, потому что не знаю ни одного *факта*, для объяснения которого необходимо такое допущение. Что касается тех фактов, которые привели философов к данному допущению, то более поздние и более точные наблюдения показали, что эти факты обязаны *чему-то иному*, чем плотности и непроницаемости, т. е. обязаны силе *отталкивания*, которую я хотел поставить на место *непроницаемости*. Когда другие философы говорят: «Устраните плотность — и материя исчезнет», то я отвечаю: «Устраните притяжение и отталкивание — и материя исчезнет». Равным образом если кто-нибудь спросит, *что же именно* притягивает и отталкивает или *что* остается, когда силы притяжения и отталкивания устраняются, то я в свою очередь спрашиваю: *что* такое плотность или *что* остается, когда свойство плотности отнимается? Имматериалист — является ли его нематериальная субстанция протяженной или нет — не может, хотя бы с малейшим основанием, задать указанный вопрос. Если он это сделает, его можно за-

ставить замолчать вопросом: что же останется от *духа*, когда способности ощущения и мысли будут отняты у него? Если он считает нематериальную субстанцию протяженной, то эта субстанция должна быть сведена в данном случае *только к пространству*; а если она не протяженна, то ее нельзя свести вообще к чему бы то ни было. Кроме того, следует заметить, что, согласно общепринятой гипотезе, дух, хотя и лишенный плотности, может действовать на материю, или, иными словами, обладает тем же свойством *притяжения* и *отталкивания* в отношении материи, которое я приписываю материи, лишенной плотности. Таким образом, если сторонники данной гипотезы возразят мне, что не останется ничего, если будут устранены силы *притяжения* и *отталкивания*, то такое возражение будет весьма неудачным.

Дальше этого утверждения, которое я считаю достаточно ясным, мне, по-видимому, не нужно идти. Как построена материя, проникаема ли она или непроницаема, какие промежутки есть в ней и т. д., насколько можно утверждать, что приписываемые ей силы присущи, или *принадлежат*, ей, и насколько можно говорить, что они являются действием *посторонней силы*, или божества, — все это не касается моей системы. И какие бы затруднения ни возникали в результате приведенных соображений, по моему мнению, эти же затруднения, а может быть и большие, могут быть выдвинуты в отношении системы противоположной. И если я выходил за указанные границы, то это было не совсем осмотнительно и иногда делалось только ради ответа на возражение. Метафизику нет нужды углубляться в размышления дальше, и философ, исследующий природу, по моему мнению, найдет очень мало данных для дальнейшего философского размышления.

В действительности все то, в чем я шел дальше этого, я приписывал выдающемуся и поистине осторожному философу г-ну Мичелу*. Однако я решаюсь с целью удовлетворить, насколько я могу, философа,

* [J. Priestley], Disquisitions [relating to Matter and Spirit], р. 21.

исследующего природу, сделать шаг дальше в этом направлении в связи с мыслью, выраженной в конце обзора моей гипотезы*. Я хорошо знаю, что большинство моих читателей испытывают некоторое возмущение при ознакомлении с излагаемыми здесь мыслями. Но я прошу их терпеливого внимания, и, быть может, мне удастся убедить их, что общепринятая гипотеза, рассматриваемая в связи с *фактами*, вызовет у них возмущение не в меньшей степени.

Итак, допустим, что божественное существо, когда оно создавало *материю*, только утвердило *центры разнообразных притяжений и отталкиваний*, распространяющихся бесконечно по всем направлениям со всеми воздействиями их друг на друга. При этом *центры* приближаются и удаляются друг от друга и, следовательно, уносят с собой свои особые сферы *притяжения и отталкивания* в соответствии с определенными обстоятельствами. Нельзя отрицать, что эти сферы могут разнообразиться до бесконечности, так что они соответствуют всем видам тел, с которыми мы знакомимся или которые могут существовать. Таким образом, все действия, которые наблюдаются в указанных телах и которые мы можем воспринимать нашими глазами, нашим осязанием и т. д., могут разрешиться в *притяжение или отталкивание*.

Сцепление этих *центров*, расположенное в сфере притяжения, образует тело, которое мы называем *компактным*. И два таких тела, приблизившись друг к другу, могут встретиться с *отталкиванием* или *сопротивлением*, достаточным для того, чтобы помешать одному из них занять место другого с гораздо большей силой, чем та, какую мы можем применить, благодаря чему они могут показаться нам совершенно твердыми.

Поскольку в строении всех реальных тел, с которыми мы знакомимся, эти *центры* расположены так близко друг от друга, что в каждом производимом нами делении мы оставляем части, содержащие некоторые из этих центров, то мы, рассуждая по аналогии, пред-

* [J. Priestley], Disquisitions [relating to Matter and Spirit], p. 33.

полагаем, что каждая частица материи бесконечно делима, равно как и *пространство*, занимаемое ею. Но, строго говоря, поскольку эти центры, составляющие какое-нибудь тело, не являются абсолютно бесконечными, то, естественно, можно дойти путем деления до единственного центра, относительно которого нельзя сказать, что он делим или даже что он занимает какую-либо часть пространства, хотя сфера его действия должна распространяться очень далеко. И если бы существовал *только* один такой центр притяжения, то о его существовании нельзя было бы узнать, потому что не было бы ничего, в чем могло бы проявиться его действие. А если бы не было *действия*, то не было бы никакого основания указывать и причину.

Отец Боскович предполагает, что так как два таких центра никогда не могут совпадать, то *сопротивление* в самой точке бесконечно. Но если допустить их совпадение, то они образуют *только другой центр* с различными силами, принадлежащими одному центру, который видоизменяет силы, принадлежащие другим центрам. Если бы их силы были *теми же самыми* перед таким совпадением, на тех же самых расстояниях, то они удвоились бы при таких расстояниях. Таким образом, они, хотя и соединенные одной причиной, могли быть разделены другой причиной.

Лица с философским складом (а я пишу только для них), по моему мнению, не пугаются в моих дальнейших разъяснениях. Они легко увидят или же отец Боскович покажет им в своем тщательном труде, что эта гипотеза объяснит им все явления природы.

Главное возражение против данной гипотезы заключается в том, что материя, таким образом, разрешается в *божественную деятельность*, выполняемую по известным правилам. Но так как в соответствии с общепринятой гипотезой постоянно допускалось, что, несмотря на существование плотной материи, все реально *делается* божественной силой, то какое же существенное возражение может быть сделано против того, что каждая вещь является божественной силой? По крайней мере в данной схеме есть та выгода, что она не допускает *ничего сделанного понапрасну*.

Если допустить, что тела состоят из плотных атомов, то не будет никакой связи между идеей о них и идеей *притяжения*. Таким образом, окажется невозможным представить себе, чтобы один атом мог приблизиться к другому без *посторонней силы*, т. е. без силы божества. И поэтому тела, состоящие из таких атомов, не могут удерживаться вместе, чтобы составить *компактные субстанции*, без этого постоянного воздействия.

Так же мало связи между идеей упомянутых плотных атомов и идеей *отталкивания на самом малейшем расстоянии от точки соприкосновения*. Таким образом, поскольку составные частицы субстанции в действительности не соприкасаются одна с другой, как это очевидно из действия холода (холод сближает их между собой), то их сцепление не может быть объяснено без постоянного воздействия той же самой внешней силы. И хотя одно *сопротивление (не отталкивание)* на месте *соприкосновения* может быть объяснено принципом плотности, однако следует заметить, что ни в одном известном нам случае сопротивления не доказано, что здесь имеет место действительное соприкосновение, наоборот, доказано, что в большинстве случаев сопротивления нет действительного соприкосновения. И поэтому не может быть никакого *фактического основания* думать, что в природе существует такая вещь, как реальное соприкосновение. Таким образом, если бы могла существовать такая вещь, как плотная материя, то она была бы *излишней*, не вызывая никакого действия.

Если я затруднил самого себя и моих читателей этим отвлеченным рассуждением, то я могу сказать, что был вовлечен в него, когда хотел успокоиться на своих замечаниях относительно простой *проницаемости материи*. Я признавался, что не способен идти дальше, сохраняя относительно твердое основание. Я готов был оставить эту гипотезу, если бы мне была указана какая-либо лучшая и более соответствующая фактам. Я признаюсь, что всегда предпочел бы гипотезу, которая обеспечила бы пользование созданной материей без необходимости прибегать к такому *спе-*

циальному воздействию, какого требует предшествующая гипотеза. Впрочем, из двух я, конечно, должен предпочесть ту, которая не допускает ничего сделанного понапрасну.

Однако, зайдя так далеко, я должен пойти еще дальше, чтобы заметить, что в моей гипотезе нет ничего такого, что приближалось бы к *неблагочестию* в большей степени, чем в общепринятой гипотезе. Согласно этой гипотезе, каждая вещь есть *божественная сила*; но, строго говоря, каждая вещь не является *самим божеством*. Центры притяжения установлены им, и всякое действие есть его действие. Но эти центры не в большей степени часть *его самого*, чем плотная материя, которая, как полагают, создана им. Но это мнение совершенно не похоже на точку зрения Спинозы¹. Ибо я предполагаю существование источника бесконечной силы и высшего ума, от которого происходят все низшие существа, так что каждый низший ум имеет сознание, отличное от сознания высшего ума, и всегда будет сохранять указанное отличие, а счастье или несчастье низших существ на протяжении бесконечного времени будет зависеть от их поведения в состоянии испытания и повиновения.

С другой стороны, общепринятая гипотеза гораздо менее благоприятна для благочестия, поскольку она допускает нечто существующее *независимо от божественной силы*. Если исключить идею божества, согласно моей гипотезе, то и каждая вещь, за исключением пространства, неизбежно исчезнет вместе с этим. Таким образом, божественное существо и его энергия абсолютно необходимы для бытия каждого другого существа. Его сила есть подлинная *жизнь и душа* каждой существующей вещи. И, строго говоря, *мы без него не существуем, а равно и не можем ничего делать*. Но если исключить идею божества из общепринятой гипотезы, то идея *плотной материи* так же мало исключается, как и идея *пространства*. Поэтому остается проблемой, находится ли материя в полной зависимости от бога, в *его ли власти* ее уничтожить или создать. Это затруднение ставило в тупик очень многих, и в связи с ним было создано учение о *двух изначальных, независимых*

*принципах*². Моя гипотеза, какие бы недостатки ей ни были присущи, не оставляет никакого места для упомянутой *нечестивой системы*. В этом, по моему мнению, состоит ее большое и выгодное преимущество.

Я признаю со своей стороны, что испытываю невыразимое удовлетворение при мысли о той глубокой внутренней связи, которая, согласно моей гипотезе, существует между мной и каждой вещью, относящейся ко мне, с одной стороны, и божеством — с другой. От него я всецело завишу и в отношении моего бытия, и в отношении моих *способностей*. Лично моя сфера и степень влияния на другие существа и вещи находится в зависимости от его влияния. Я же являюсь орудием в его руках для выполнения известной части его самых великих и славных целей. Я счастлив при виде незначительной доли этих целей и еще более счастлив, веря, что действия, которые связаны со мной, распространяются на бесконечно большее время, чем я могу понять. Я убежден, что в течение моего существования я должен все больше охватывать эту великую цель и то отношение, которое я и сфера моего влияния имеем к ней. Пусть защитники общепринятой гипотезы укажут что-нибудь большее или отличное от этого, что могло бы дать им большее удовлетворение.

II. О связи между ощущением и организацией [мозга]

Меня спрашивали, смотрю ли я на способности ощущения и мысли как на *неизбежно вытекающие* из организации мозга или же вижу в них нечто независимое от организации, но *дополнительно данное и сообщенное* системе. Такой вопрос мне задавали потому, что я выражался относительно этого с некоторым сомнением и, быть может, в разнообразной форме*.

* В своем «Очерке», предпосланном моему изданию Гартли, я в данном отношении высказался очень неопределенно: «Я скорее думаю, что весь человек — *единообразного состава* и что свойство *восприятия*, как и другие способности, называемые *духовными*, являются результатом (необходимым или нет) такой органической структуры, как структура мозга»³.

Я отвечаю, что *в настоящее время* моя идея состоит в том, что ощущение и мысль неизбежно возникают в результате организации мозга, когда одна только *сила жизни* сообщена системе. Ибо я легко могу представить, что совершенный человек может быть сформирован без жизни, т. е. без дыхания или кровообращения или вообще всего того, в чем, собственно, состоит жизнь, и, следовательно, без всего, что необходимо для жизни. Но я не могу вообразить, чтобы человеческое тело, *будучи вполне организовано* и обладая жизнью, могло быть лишено ощущения и мысли. Я думаю, что это следует *само собой*, как кровообращение вытекает из дыхания. И если какие-нибудь выражения в моем произведении внутренне противоречат этому, я достаююсь изменить их.

Что касается *способа*, при помощи которого способность восприятия получается в результате организации и жизни, то я признаюсь, что не имею представления об этом; но факт данной связи тем не менее является для меня вполне бесспорным. Ощущение и мысль всегда сопровождают такую организацию, и так как мы никогда не встречаем их в раздельном состоянии, то мы не имеем основания допускать, что они *могут* быть разделены. Поэтому когда бог сотворил человека из *земного праха*, то ему ничего не нужно было для того, чтобы быть тем, что он есть, т. е. *живой душой*, кроме *дыхания и жизни*. Во всех других случаях мы признаем обоснованным утверждение, что известные обстоятельства являются причинами, и именно *необходимыми* причинами, известных явлений, если эти явления всегда сопровождаются данными обстоятельствами. Например, мы совсем не можем понять, как то, что называется магнитом, притягивает железо. Но после того как мы много раз наблюдали, что это всегда бывает так, мы приходим к заключению, что, хотя мы не видим *ближайшие причины* или не видим, как осуществляется притяжение, тем не менее магнит *обладает* этой силой и должен перестать быть магнитом, если он потеряет ее. Таким образом, наше рассуждение относительно того, что ощущение является результа-

том организации, совершенно похоже на заключение относительно того, что железо притягивается магнитом.

На том же основании, на котором говорят, что чувствует и мыслит не организованное тело, а *нематериальная субстанция*, пребывающая в теле и остающаяся после его разрушения, можно сказать, что притягивает не материальный магнит, а специальная нематериальная субстанция внутри его, которая производит это действие и останется существовать после разрушения материального магнита. И на этом же самом основании мы можем предположить существование *раздельных нематериальных субстанций* для каждого действия в природе, ближайшую причину которого мы не в состоянии понять.

Способ, при помощи которого складываются ассоциации идей или мотивы влияют на дух, одинаково неизвестен. Но ассоциация идей тем не менее известна как факт, и влияние мотивов в связи с этим не отрицалось. Но теперь, когда д-р Гартли нам показал, что, по всей вероятности, представляют из себя идеи, мы гораздо дальше проникаем в *механизм духа*. Мы видим, как одна идея связана с другой, и видим *способ*, каким мотивы (которые являются только рядами идей) производят свое действие. Теперь недостаток наших знаний относительно того, каким образом ощущение является результатом организации, не больший, чем наше незнание того, каким образом движение руки возникает в результате желания или как желание вызывается мотивом, каковы проблемы теперь уже не столь трудны. Возможно, что со временем мы узнаем, как ощущение возникает в результате организации [тела].

III. Общий взгляд на происхождение и развитие мнений относительно сущности души с некоторыми размышлениями о ней как о протяженной, хотя и нематериальной, субстанции

После тех выводов, которые даны мной относительно истории мнений о душе в моих «Исследованиях»,

было бы полезно представить общий обзор целого, поскольку здесь могут обнаружиться различные стадии этого развития и их естественная связь. Человек является существом, владеющим разнообразными способностями или силами. Он может *видеть, слышать, обонять, осязать, ходить, думать и говорить*. Он является также очень сложным существом и состоит из разнообразных отдельных частей, причем некоторые из них приспособлены для одних способностей, а другие — для других. Таким образом, глаз только видит, ухо только слышит, нос только обоняет, ноги только ходят, а язык употребляется главным образом при модуляции голоса. Что в человеке *думает* — это не так очевидно, и мнения относительно этого разнообразны. Однако, насколько мне известно, всегда предполагалось, что это — нечто *внутри* человека, а не какая-нибудь наружная его часть.

Авторы Ветхого завета, по-видимому, понимали это по-разному; иногда они помещали мысль в сердце, как, быть может, в самую центральную часть человека; так, псаломщик говорит: *сердце мое делает доброе дело*; иногда они приписывали эту деятельность почкам или *чреслам*, как видно из выражения: *чресла мои поучают меня ночью*. Эмоции обыкновенно помещались ими в сердце, а чувство жалости и сожаления очень часто относились к *внутренностям*, о которых говорится, что они скорбят об объекте несчастья. Достойно замечания, что *голова* или *мозг*, по их представлениям, никогда не считались местом мысли или какого-нибудь другого духовного состояния. Основанием для этого мнения могло быть то обстоятельство, что сильные духовные движения, по обычному наблюдению, преимущественно затрагивают сердце, чресла и внутренности, а не голову.

В древнее время простая сила *жизни* вообще приписывалась *дыханию* или животной *теплоте*, потому что дыхание и теплота являются постоянными спутниками жизни. Однако я не помню, чтобы последняя идея встречалась в Священном писании, но там иногда говорится, что жизнь находится в *крови*.

Когда люди углублялись в дальнейшие размышления и начинали понимать, что как свойство *жизни*, так и все способности, называемые нами *духовными*, могут принадлежать одному и тому же, т. е. дыханию (предполагаемому принципу жизни), то дыхание стало рассматриваться как нечто важное для всего существа. Таким образом сформировалась идея *души*. Следовательно, она сначала понималась как воздушная или огненная субстанция, одушевляющая тело во время жизни и удаляющаяся из него в связи со смертью. После этого, по существовавшему мнению, душа или находилась вблизи места, где было положено тело, удерживаясь здесь особым видом притяжения или привязанностью к своему прежнему спутнику, или же поднималась по воздуху в некоторую область, где она удерживалась в равновесии при помощи окружающих элементов.

Мы можем смеяться теперь над невежеством людей в то отдаленное время, когда они предполагали, что дыхание жизни может представлять нечто большее, чем часть обычного воздуха, которая сначала вдыхается, а затем выдыхается. Но хотя это хорошо известно в настоящее время, я легко могу представить, что, когда природа воздуха и дыхания была еще мало изучена, люди не могли сразу понять, что дыхание, хотя оно и смешивалось с воздухом и было невидимо, в действительности тождественно с этим воздухом. Они могли, естественно, вообразить, что оно было чем-то отличным от воздуха, что частью вводилось и выводилось в течение жизни и совсем освобождалось и отделялось при смерти. Существуют и другие примеры невежества древних в философских вопросах, и даже в относительно просвещенные века встречаются примеры не менее грубые, чем этот.

Когда наконец было открыто, что дыхание есть не что иное, как воздух, то идея *невидимого принципа жизни и мысли*, раз утвердившись, не могла сразу исчезнуть, но возникло предположение, что существует субстанция более тонкая и как бы более очищенная. Такова, например, субстанция *эфирной* или *огненной* природы, также невидимая и более активная.

Чем бы ни была эта невидимая субстанция, из которой состояла человеческая душа, *мировая душа* языческих философов или *божественная сущность* считались тождественными с ней. Предполагали, что все другие души были частями этой мировой души, отделялись от нее и в конце концов опять возвращались в нее. На данной стадии в развитии указанных мнений душу считали тем, что мы могли бы назвать теперь *уточенным видом материи*, способным к делению, как и всякая другая материя.

Таково было представление, усвоенное христианскими отцами из восточной и платоновской систем философии. Поэтому некоторые из этих отцов без колебания говорили, что душа, хотя и считающаяся чем-то отличным от тела, была, собственно, *телесна* и даже *по природе смертна*. Однако возобладало мнение о том, что она по природе бессмертна. И так как *материя*, согласно философским системам, рассматривалась как нечто неизбежно *разрушимое*, а также как нечто *нечистое*, то учение о нематериальности и бессмертии души было твердо установлено. Однако нематериальная субстанция все же рассматривалась еще как нечто только более уточенное, чем грубая материя.

Представление о том, что душа нематериальна, вскоре привело к представлению о том, что она не имеет ни одного свойства, общего с грубой материей, а со временем и с материей вообще. И так как это представление смешивалось с представлением о *принципе жизни* и иллюстрировалось данным принципом, то стали утверждать, что душа не имеет ни длины, ни ширины, ни толщины, каковы свойства присущи материи, что она *неделима* и что, наконец, она *не существует в пространстве*. Эта идея была господствующей после эпохи Мамерта⁴, хотя относительно данного предмета встречаются и другие уточенные представления в сочинениях схоластиков.

Учение *чистого спиритуализма*⁵ не установилось прочно ранее Декарта. Декарт, называя протяжение сущностью материи, считал отличительным свойством души, или духа, отсутствие протяжения. На этой идее

была создана система имматериализма в ее самой утонченной форме, когда душа определялась как нечто *нематериальное, неделимое, нерассекаемое, непространственное* и не имеющее никакого отношения к *месту или движению*. Таким образом, она изображалась как субстанция, обладающая простыми свойствами мысли и имеющая только произвольную связь с организованной системой материи.

Эта идея о душе, или духе, преобладала до эпохи Локка, который много содействовал *развенчанию* ее, когда доказывал, что все существующее должно существовать *где-нибудь или в каком-нибудь месте* и что, каким бы противоречивым это ни казалось нам, сила мысли может быть дополнительно придана божественным существом организованной системе простой материи, хотя в то же самое время он высказывался в пользу понятия об отдельном существовании души. С этого времени учение о природе души обнаруживает колебания и многообразие форм. Некоторые продолжали утверждать, что у нее нет ни одного свойства, общего с материей, и что она не имеет никакого отношения к пространству, в то время как другие говорили, что она существует в пространстве и занимает часть его. Таким образом, она пространственна, но не имеет плотности, которая, по их мнению, есть то свойство, которое присуще материи.

Целью моего последнего произведения было доказать, что это учение о душе не опирается ни на философию, ни на Священное писание. Если судить на основании явлений, то все способности одного и того же *существа, т. е. человека*, должны быть отнесены к *одной субстанции*, которая поэтому должна неизбежно быть телом, так что утонченный спиритуализм особого рода, как он изображен выше, является чем-то очень химерическим и нелепым. Однако, как бы нелепо ни было понимание субстанции, которая *не имеет ни одного свойства, общего с материей*, которая не имеет *никакого отношения к пространству* и все же действует на тело и испытывает воздействие от него, — именно оно является учением, к которому, по мере того как оно становилось все более утонченным, неизбежно при-

ходили философы и теологи и которое есть последовательный имматериализм. Ибо всякое другое мнение относительно духа в действительности превращает дух в ту же материю. По крайней мере каждое другое мнение подвергается тем же возражениям, которые выдвигаются против понятия души как чего-то материального. Но так как я не уделил достаточно внимания представлению о *протяженном духе*, то я здесь сделаю несколько замечаний по этому вопросу.

1. Главное основание, в силу которого принцип мысли считался несовместимым с материей, заключается в том, что не существует никакой *понятной связи* между *мыслью и плотностью*, что эти две идеи и различны и *несходны*. Но существует ли какая-нибудь более понятная связь между *мыслью и протяжением*? Являются ли идеи, согласно мнению лиц, защищающих это учение, протяженными вещами? Является ли протяженным *рассудок*, *протяженна* ли воля, обладают ли протяженностью страсти? Как же тогда приобретают они протяженную субстанцию, в которой они обитают? Если существует некоторое неизвестное основание, в силу которого они приобретают протяженный субстрат, то не может ли эта субстанция обладать и плотностью помимо протяжения, так как идея плотности не более чужда идее мысли, чем идее протяжения, и не более несходна с ней?

2. Говорили, что сущность души не может быть материальной потому, что она в таком случае должна была бы быть делима. Но разве какая-нибудь протяженная вещь неделима? Не плотность тела делает его делимым, но именно протяженность. Именно это свойство делает возможным деление; а затем для действительного деления необходима способность к расщеплению или возможность отделения одной части субстанции от другой. Где бы ни существовала протяженность, она должна иметь части, т. е. половину, треть, четверть и т. д. Но пока субстанция, из которой состоит душа (исключая ее способности мысли), не будет нам более известна, так что мы сможем подвергнуть ее строгому исследованию, невозможно сказать, является ли она

более или менее разложимой, чем какой-нибудь другой вид материи. Мы знаем о ней лишь то, что она *протяженна и мыслит*. Прочность ее строения — это вещь, о которой мы ничего не знаем. И если она является чем-то бóльшим, чем простое *пространство*, то она должна иметь то, что мы можем назвать *строением* или *консистенцией*, быть твердой или жидкой, упругой или неупругой и т. д. Следовательно, она должна, насколько нам известно, так же подлежать порче и разрушению, как и тело. Превозносимое *единство сознания* и простота *восприятия и мысли* не могут быть гарантией против деления и разложения, если только они не принадлежат субстанции, по природе неспособной к делению, а следовательно, и к разложению.

3. Поскольку делимость всегда может быть предикатом субстанции протяженной и бесконечной, то я желаю, чтобы защитники учения о протяженности духа обратили внимание на то, какие вероятные последствия могут произойти от действительного деления этой субстанции. Если допустить, что субстанция человеческой души разделится на две одинаковые части (для божественной силы такое разделение осуществимо), то способность мысли разрушится ли от этого или же в результате явятся *два духа*, с более низшими силами и меньшего объема? И если так, то удержит ли каждый из них сознание всей неразделенной души или же запас идей будет равно поделен между ними?

4. Так как каждое сотворенное существо должно *существовать* раньше, чем оно может *действовать*, то я желаю, чтобы защитники этого учения подумали, какое представление они могут составить о протяженной субстанции духа, прежде чем он приобретет вообще какие-либо идеи и, следовательно, начнет мыслить. Чем он будет отличаться от простого пространства? Каковым бы ни было это состояние, чем оно будет отличаться от состояния души, когда она перестает мыслить, т. е. в глубоком сне, в обмороке или в состоянии между смертью и воскресением?

5. Я также желал бы, чтобы защитники *пространственности духа* подумали о том, какой объем и какую

форму они могли бы приписать человеческой душе (ибо, если она протяженная, она должна иметь объем и форму) и не возникнет ли какого-нибудь неудобства для их системы при обсуждении этого вопроса. Если что-либо может действовать только там, где оно есть, то необходимо полагать, что душа должна иметь объем и форму мозга, если не всей первой системы. Так как внутри мозга нет области менее протяженной, чем его сердцевина, которую можно считать *средоточием ощущений*, или непосредственным местопребыванием ощущения, и так как нервы состоят из одной и той же субстанции с этой сердцевиной мозга и являются ее порождением или ее частью, то я не вижу, почему душа должна ограничиться только объемом мозга с исключением нервов. И так как нервы находятся в каждой части тела, то душа в действительности должна бы быть той же самой формы и того же самого объема, что тело, хотя и с большими внутренними промежутками.

6. Равным образом может представлять некоторый интерес для любителей размышлений вопрос о том, изменяется ли объем и форма этих пространственных тел, а также такой вопрос: если, как мы предполагаем, тело подвергается некоторому изменению при воскресении, чтобы приспособиться к новому способу существования, то не подвергается ли соответственному изменению и душа и не преобразуется ли она вместе с ним?

7. Мы склонны сами обманываться при употреблении *общих терминов* и запутывать ими наши рассуждения. Чтобы получить более отчетливое представление о вещах, мы должны внимательнее изучать эти термины, чтобы уяснить, какие частные и более определенные идеи necessarily содержатся в этих более общих идеях. Таким образом, когда мы говорим, что человек является сложным существом, состоящим из двух субстанций — *телесной* и *духовной*, одной — пространственной и плотной, другой — только пространственной, но лишенной плотности, и что между ними существует внутренняя связь, так что они постоянно *сопровождают* друг друга и *действуют* друг на друга

(воздействие на тело вызывает ощущение в душе, а желание в душе вызывает движение в теле), — мы удовлетворены этим. Данная гипотеза, по-видимому, соответствует *первому взгляду* на явления. И хотя мы не можем не быть поражены такой внутренней связью двух *разнородных субстанций*, мы успокаиваемся на этом, как будто бы данное соединение совершается всемогущей силой. Равным образом мы воздерживаемся от строгой проверки благодаря идее, хотя и плохо обоснованной, что этим будут существенно затронуты наши виды на будущую жизнь.

Но так как будущая жизнь обеспечивается для нас обещаниями Евангелия на иных, лучших *основаниях*, то мы не должны бояться тех выводов, к которым приводит предположенное соединение души и тела, а выводы, по-моему, таковы, что душа, занимающая известное место *в пространстве*, должна обладать также и *плотностью*.

Что душа может приводить в движение тело и в то же самое время *сама двигаться* вместе с телом — это допустить сравнительно легко. Но что же мы должны сказать о таком случае, когда тело движется во время сна или обморока, каковому движению душа нисколько не содействует? Едва ли можно сказать относительно этого случая, что душа сначала остается на том месте, с которого тело двинулось, а затем *произвольно* присоединяется к своему прежнему спутнику. А если не так, то движение души должно во всех случаях *необходимо* сопровождать движение живого тела, или, другими словами, душа должна *непроизвольно увлекаться* вместе с ним. Но может ли быть это движение сообщено *телом душе* без реального толчка, предполагающего *силу инерции и плотность*, без чего, по-видимому, одно не может влиять на другое?

8. По моему мнению, трудно также объяснить отделение души от тела после смерти, если не предположить, что духовная субстанция является, собственно, составной частью *плотной массы*, которая подобно сгущенному воздуху в телах освобождается, когда оставшая масса разлагается в связи с гниением или при иных условиях. Если гниение или полное разложение

является физической причиной такого отделения, то не кажется ли это прочным основанием для известного обычая у египтян, которые сохраняли тела своих близких насколько можно дольше, вероятно, для того, чтобы удержать их души в них или рядом с ними?

Если душа действительно неотделима от тела, как полагают, вероятно, лица, утверждающие, что душа после смерти тела находится в состоянии нечувствительности до воскресения, то какую же часть тела она сопровождает? Если душа неразложима, она вся должна быть в одном месте. И если все составные части каждого члена тела совершенно разлагаются и рассеиваются, она должна в действительности сопровождать некоторые из *последних частиц* тела, по какие же именно частицы она сопровождает?

Если пространственный дух не сопровождает никакую частицу разложившегося тела и если все души сохраняются, будучи погружены в спячку, в некотором *общем хранилище* (будет ли это солнце, земля или некоторая часть посредствующего пространства), то каким образом произойдет воссоединение душ с их прежними телами при воскресении? Будет ли это совершенно чем-то таким, что можно назвать средством между ними, или же это произойдет благодаря новому и особому *fiat*⁶ божества?

Эти возражения затрагивают в меньшей степени, если вообще затрагивают, учение о *духе, не имеющем никакого отношения к пространству*, и они также мало касаются представления о божественной сущности, наполняющей все пространство.

9. Много других вопросов неизбежно возникает перед всяким, кто начнет размышлять о природе протяженной духовной субстанции, и эти вопросы нельзя оставить без внимания. По моему мнению, пусть защитники упомянутого учения отвечают на них тем или другим образом, как им хочется, — все же эти вопросы доставят и некоторое затруднение, оставляя под сомнением учение, в связи с которым они возникают, как недостаточно обоснованное и истинное. Эти вопро-

сы следующие. Каково происхождение или начало протяженного духа? Является ли каждая душа отдельным творением, или же души размножаются одна от другой подобно телам? Увеличивается ли душа в своем объеме с ростом тела и мозга? Проницаемы ли друг для друга протяженные духи? Они, несомненно, должны занимать часть того же самого пространства Вселенной, которая уже занята божественной сущностью. Но похожа ли сущность этих пространственных духов на сущность божества? И не возникнет ли отсюда препятствие для взаимного проникновения?

Еще несколько замечаний можно было бы сделать о понятии пространственного духа, поскольку, как мне кажется, эти вопросы не были достаточно рассмотрены теми, кто держится упомянутого учения. Эти люди заключали или, скорее, считали доказанным, что в человеке есть душа, отличная от тела, но они возмущаются при мысли о том, что душа не имеет протяжения или отношения к пространству, и поэтому признают, что ей присущи эти свойства. Но, будучи вынуждены допустить так много, они не желают подвергнуть вопрос дальнейшему рассмотрению и закрывают глаза на все сопутствующие и последующие обстоятельства, связанные с их уступками. Если бы они обратили внимание на эти обстоятельства, то последние, вероятно, настроили бы их против всей системы. Их аргументы в защиту отдельного существования души, почерпнутые из общих соображений о том, что мысль не похожа на материю, из единства сознания, из неделимости души и т. д., собственно, принадлежат защитникам утонченности души. На эти аргументы докучливо и безрезультатно ссылаются те, кто, допуская действительную протяженность и, следовательно, действительные объем и форму души, напрасно воображают, что они являются защитниками учения о нематериальности в собственном смысле. В действительности они сами суть *полуматериалисты*.

Как легко освободиться от всех этих затруднений, присущих учению о душе, если допустить в соответствии с действительностью, что способность мысли при-

надлежит мозгу человека, так же как способность ходить принадлежит его ногам или способность говорить — его языку. Поэтому человек, являющийся *единым существом*, состоит из *одного рода субстанции*, созданной из *праха земного*. Когда он умирает, он, конечно, перестает думать. Но когда его спящий прах опять станет одушевленным при воскресении, то не возвратится ли к нему его способность мысли и его сознание?

Эта система подчеркивает реальную ценность учения о воскресении из мертвых, на котором авторы священных книг основывают всю нашу надежду на будущую жизнь. Этим объясняется единообразный язык Священного писания, которое говорит об одном судном дне для всего человеческого рода и связывает все награды за добродетельную жизнь и все наказания за жизнь порочную с этим страшным днем, а не с каким-нибудь более ранним сроком. Это учение о воскресении подвергалось осмеянию со стороны высокомерных афинян и всегда будет предметом насмешки в глазах лиц с подобным направлением мысли. Но оно находит многочисленные подкрепления для нас в хорошо засвидетельствованном воскресении Иисуса Христа и в обещаниях Евангелия, опираясь на все чудесные события, которые сопутствовали распространению христианства.

IV. О сознании

Во всех метафизических вопросах наблюдается постоянное обращение к *сознанию* или *внутреннему чувству*, т. е. к тому, что мы достоверно и интуитивно знаем, когда размышляем о происходящем в нашей душе. И я до сих пор довольствовался указанием на те частные примеры, в которых, по моему мнению, выявилось некоторое непонимание в отношении данного вопроса, как мы видели при развитии моей аргументации. Здесь же я изложу более общую точку зрения на данный предмет с целью познакомить читателя с тем, какие именно вещи, по моему мнению, мы *можем* сознать, а также предостеречь его от смешения их

с такими вещами, которых мы, собственно, не сознаем, но о которых только *заключаем*.

Когда мы закрываем глаза на внешний мир и стараемся рассмотреть, что происходит в нас самих, мы прежде всего замечаем образы или идеи предметов, которые вызывали раздражение наших внешних чувств. Их именно мы и сознаем. Они являются именно тем, что мы непосредственно *наблюдаем*, и не представляют собой *выводов* из каких-нибудь прежних наблюдений.

Затем мы знаем при помощи интуиции или сознаем, что эти идеи появляются вновь и вновь и что они разнообразным образом связаны друг с другом, являясь основой для *памяти* или *воспоминания*. Мы видим также, что наши идеи разнообразным образом *комбинируются и разделяются*, и мы можем заметить их другие отношения друг к другу, что составляет основание для *суждения*, а следовательно, и для *умозаключения*. И наконец, мы замечаем, что разнообразные телесные движения зависят от идей и рядов идей, из которых возникает то, что называется *волевой способностью* в процессе нашей деятельности.

Именно эти особые случаи, по моему мнению, обнимают собой все, что мы, собственно, сознаем. И в отношении их едва ли возможны какие-нибудь ошибки. Но все другое, относительно чего мы утверждаем, что мы знаем его в большей степени, чем указанные явления, в действительности должно приобретаться путем *вывода* из указанных явлений. И при построении этих выводов или заключений мы можем ошибаться, как и при построении всяких других выводов. В действительности, быть может, нет ни одного явления, которое нуждалось бы в большей осторожности, ибо нам грозит опасность вообразить, что наше знание вещей, относящихся к нам самим, находится на *первом месте*, тогда как на самом деле оно занимает *второе*, или, может быть, *третье*, или даже *четвертое* место.

Если таким образом, как мы заметили, все, что мы сознаем, — это наши *идеи* и разнообразные действия наших идей, которые, сведенные к главным руб-

рикам, называются *способностями души* вроде *памяти, рассудка и воли*, то все наше знание о *субъекте души* внутри нас или о нас самих должно получиться путем *вывода*. Что мы *чувствуем* и что мы *делаем* — об этом мы можем знать при помощи интуиции. Но то, чем мы *являемся*, мы знаем только при помощи дедукции или вывода из интуитивных наблюдений. Поэтому если утверждают, что субъект души есть нечто *простое, неделимое, нематериальное* или *по природе бессмертное*, то такое утверждение является только заключением из данных предпосылок. Мы можем *вообразить*, что есть нечто, чувствуемое или сознаваемое нами, но из природы вещей вытекает, что это может быть только то, во что человек *убеждает себя* верить, и поэтому он, даже не сознавая этого, может впадать в некоторые ошибки в процессе аргументации.

Чувство и мышление считаются свойствами. И хотя все, что мы знаем о какой-нибудь вещи, — это только ее свойства, мы утверждаем, что все свойства присущи, или принадлежат, некоторому *субъекту*, или *субстанции*. Но что такое эта субстанция помимо присущих ей свойств, при помощи которых мы познаем ее, мы не можем сказать, если только мы не можем доказать, что известные нам свойства необходимо предполагают другие свойства. Поэтому если кто-нибудь скажет, что он сознает, что его душа (под которой мы понимаем субъект мысли) *проста и неделима*, то этим он только может сказать, что он — *единое мыслящее лицо*, или *существо*, а не *несколько*, и с этим все согласятся. Но если он этим хочет сказать нечто большее, т. е. что субстанция, которой принадлежит свойство мысли, не может быть делима, или не имеет протяжения или частей, или эти части нельзя разъединить, то я не соглашусь с таким утверждением, не выслушав *оснований*, которые приводятся в пользу него, ибо я чувствую, что в данном случае такой человек идет дальше того, что дает ему сознание. Я могу считать более вероятным, что всякая существующая вещь должна иметь протяжение и что (за исключением пространства и божественной сущности, наполняющей все про-

странство) все протяженное может быть делимо, хотя это деление может сопровождаться утратой свойств, присущих неразделенной субстанции.

Человек перешагнет границы своего сознания, а именно перейдет в область *умозаключений*, когда он станет утверждать, что субъект его способностей мышления нематериален или является чем-то отличным от материи, из которой состоит его тело, в особенности мозг. Допуская все, что такой человек может знать при помощи опыта или интуиции, я могу считать более вероятным, что все способности или свойства человека находятся в субстанции одного рода. И поскольку мы согласились, что человек состоит, по крайней мере частично, из материи, то я могу заключить, что он весь материален, и не откажусь от этого мнения до тех пор, пока мне не докажут, что свойства, необходимо принадлежащие материи, и свойства чувства и мысли несовместимы. И прежде чем это может быть решено, должны быть представлены основания *«за»* и *«против»*. Этот вопрос не может решаться *простым чувством*.

Еще меньше можно решить при помощи сознания, что субъект мысли *по природе бессмертен*, в таком смысле, чтобы человек мог продолжать мыслить и действовать после того, как он перестал дышать и двигаться. Мы, конечно, имеем сознание обо всем этом в отношении нас самих, но, что один человек считает очень ясным в данном вопросе, другой может считать очень сомнительным или чрезвычайно невероятным. Таким образом, различные *заключения* выводятся из одних и тех же предпосылок.

Далее, утверждение, что человек является *активным существом*, т. е. что он имеет способность *начинать движение* независимо от каких-либо механических законов, которым подчинил его творец природы, так далеко от очевидности в сознании, что если мы прислушаемся к тому, что действительно чувствуем, то мы, по моему мнению, должны, наоборот, признать, что не обладаем такой способностью. То, что мы действительно чувствуем или можем ощущать, если прислушаемся к нашему внутреннему чувству, заключается в том,

что мы никогда не приходим к какому-нибудь решению, никогда не ставим обдуманной цели и не принимаем ничего без некоторого *мотива*, возникающего из состояния нашей души и из тех идей, которые в настоящее время находятся в ней. Поэтому мы должны заключить, что мы не способны принимать какое-либо решение без некоторого мотива. Следовательно, на философском языке мотивы должны называться *причинами* всех наших *решений*, а поэтому и всех наших *действий*.

Все, что люди вообще понимают под *сознанием свободы*, — это их способность делать то, что они предварительно хотели или собирались делать. Это именно и есть то, что мы сознаем в собственном смысле. Но ни один человек *не может* сознавать желание без мотива или вопреки влиянию всех мотивов, предстоящих перед нашей душой. Даже больше, каждое настоящее наблюдение в отношении нас самих или других, мне кажется, ведет к противоположному заключению, а именно что все наши желания, так же как и наши суждения, определяются теми предметами, которые находятся перед нами. И поэтому решения и в сфере желаний, и в сфере суждений одинаково совершаются по определенным и неизменным *законам*. И следовательно, каждое определение воли или рассудка есть то, что соответствует намерениям существа, которое подчинило нас этим законам и всегда имело и имеет абсолютную власть над нами. Но если это заключение будут отрицать, его нужно будет опровергать каким-либо *доказательством*, и вопрос не должен решаться *сознанием* или мнимым *чувством* противоположного.

V. Добавления к главе II относительно аргумента в защиту учения о необходимости, вытекающего из рассмотрения причины и действия ⁷

Я не думал, чтобы нужно было что-либо добавлять к тому, что я приводил в моем первом трактате в пояснение аргумента, вытекающего из природы *причины*

и действия. Но так как это самый значительный и самый убедительный аргумент в пользу учения, которое я защищаю, доказывая, что противоположное учение *о философской свободе абсолютно невозможно*, и так как я нахожу, что некоторые лица выдающегося ума в других отношениях, по-видимому, не чувствуют силы данного аргумента, то я должен попытаться дать дальнейшее его разъяснение. Это я делаю для того, чтобы, насколько я могу, устранить единственное остающееся возражение, которое, по моему мнению, может быть выдвинуто против него. Впрочем, я должен просить извинения у других моих читателей за то, что я пишу о том, что может показаться им уж слишком ясным и потому излишним.

Все признают, что не может быть *действия без соответствующей причины*. На этом основании даже поконится соответственное доказательство в пользу бытия бога. И сторонник учения о необходимости утверждает, что если при определенном состоянии духа в отношении как *предрасположения, так и мотивов* возможны два различных решения или хотения, то это возможно только при условии принятия того принципа, что одно из этих решений должно подойти под описание того, что известно как *действие без причины*. Это то же самое, как если бы коромысло весов наклонялось в ту или другую сторону, хотя на чашах весов лежали бы одинаковые тяжести.

Допускают, что механизм весов — одного рода, а механизм духа — другого рода, и поэтому естественно обозначить их различными наименованиями. Так, механизм весов можно назвать *физическим* механизмом, а механизм души — *моральным* механизмом. Но если существует *реальный механизм*, в обоих случаях действующий так, что получается один и тот же результат из одних и тех же предшествующих обстоятельств, то должна быть и *реальная необходимость*, усиливающая абсолютную определенность в действии. Ибо необходимо мыслить, что все понимаемое под *необходимостью в причине* является тем, что создает *полную определенность в действии*.

Но если термин *необходимость* несколько неприятен, то я со своей стороны не возражаю против отказа от него, если только мы можем выразить каким-нибудь другим способом то свойство в причинах или предшествующих обстоятельствах, которое приводит к абсолютной уверенности в действиях, являющихся результатом всего этого. Таким образом, без чуда, или нарушения установленных законов природы, т. е. без вмешательства высшей причины, ни одно решение воли не может происходить иначе, чем оно происходило.

Чтобы лишить силы этот аргумент, вытекающий из природы *причины и действия*, указывали на то, что, хотя при данном состоянии души могут быть два различных решения, ни об одном из них, однако, нельзя сказать, что оно происходит без достаточной причины, ибо в данном случае причина заключается *в самой душе*, которая произносит решение способом, не зависящим от всякого влияния и мотивов.

Но я на это отвечаю, что сама душа независимо от влияния того, что подходит под описание *мотива*, имея одинаковое отношение к обоим определениям, не может рассматриваться как причина в отношении к одному из них предпочтительно перед другим. Ведь если исключить все, что может быть названо собственно мотивом, то нельзя вообразить никакого различия в обстоятельствах, непосредственно предшествующих решениям. Все, что может хотя бы и в самой незначительной мере склонить к одному из решений в большей мере, чем к другому, должно составить различие в *состоянии души*, в ее отношении к этим решениям, что в данном случае совершенно исключается. И я решаюсь сказать, что никто, как бы ни велико было его расположение к системе, не скажет в защиту ее, что душа может принять одно из двух решений, без того что можно было бы назвать по крайней мере некоторой склонностью к одному решению предпочтительно перед другим. И эта склонность, или как бы ее ни назвать, должна иметь причину для себя в некотором предшествующем состоянии души.

Если выразиться кратко, то, как бы ни велико было остроумие и при обсуждении этого случая, все же невозможно в конце концов не прийти к заключению, что душа не может ни в одном случае определяться к деятельности, т. е. к хотению, без чего-то такого, что можно было бы назвать *мотивом* или выразить каким-либо другим способом. Ибо основание или причина в собственном смысле каждого решения должны быть чем-то необходимым или в состоянии самой души, или в идеях, предстоящих перед ней непосредственно перед принятием решения. И эти идеи, поскольку они производят впечатление на душу, могут, строго говоря, обниматься тем понятием, которое мы обозначаем термином *состояние души*, включая сюда все то, что может повести к какому бы то ни было решению. Но с другой стороны, состояние души может включаться в объем понятия *мотив*, если понимать его в значении чего-то такого, что может *двигать* или *склонять* душу к какому-нибудь определенному решению.

Мне кажется, что можно также сказать в случае с весами в вышеупомянутом примере, что коромысло может быть причиной, в силу которой, поддерживая одинаковые тяжести на различных своих концах, оно тем не менее может склоняться в ту или другую сторону. Ибо если исключить то, что входит в содержание *мотива* или *состояние души*, то сама душа так же не может быть причиной своего собственного решения, как коромысло весов не может быть причиной своего собственного наклона.

В случае с коромыслом весов непосредственно видно, что при одинаковом отношении к обоим тяжестям здесь не может быть более благоприятного отношения к одному из весов, чем к другому, и что именно вследствие одинакового отношения к обоим тяжестям не может быть никакого наклона в ту или другую сторону. Пусть строение души отличается от строения весов, однако нужно согласиться, что эти явления сходны в том смысле, что, если исключить мотивы в выше объясненном смысле (т. е. включая состояние души и особенные идеи, находящиеся в ней), в душе должно

существовать такое же отношение к какому-либо решению, какое можно наблюдать в коромысле весов к определенному наклону. Таким образом, подобно тому как весы не могут наклоняться в ту или другую сторону, так и душа при соответствующих обстоятельствах не может склоняться или решаться в ту или другую сторону.

В действительности защитник учения о философской свободе может делать выбор только между *двумя предположениями*, и ни одно из них ни в малейшей степени не может отвечать его цели. Он должен сказать либо что при данном состоянии души решение может быть именно *а*, а не *б*, либо что это решение может быть *а* или *б*. Если он изберет первое, то он может сразу сказать, что решение *необходимо* будет *а* и без какого-либо чуда оно не может быть *б*. Всякий другой язык в данном случае послужил бы только к тому, чтобы скрыть что-либо неприятное его настроению. Таким образом, этот человек должен допустить, что без какого-либо чуда или вмешательства некоторой посторонней причины ни у кого не может явиться какого-либо хотения или действия в иной форме, чем в какой это *было, есть или должно быть*, а именно это отстает защитник учения о необходимости. А если, напротив, он предпочтет утверждать, что при том же самом душевном состоянии одинаково возможны решения *а* и *б*, то одно из этих решений должно быть *действием без причины*. Такое предположение опрокидывает все выводы относительно явлений в природе и в особенности колеблет основу единственно ценного доказательства в пользу бытия бога. Ведь если что бы то ни было, даже мысль в душе человека, может возникнуть без соответствующей причины, то и все другое, даже сама душа или даже весь мир, может существовать также без причины.

Я признаюсь, что мне слишком наскучило столь мелочное обсуждение возражений, которые, кажется мне, так мало заслуживают настоящего ответа. И я подверг все это подробному рассмотрению только для того, чтобы опровергнуть все, что *было* или, как я

предвижу, *может быть* высказано против меня с самой ничтожной убедительностью. Если и это не удовлетворит, я, признаюсь, не думаю, чтобы я мог дать полное удовлетворение в отношении этого или какого-либо другого аргумента. Мне кажется, что во всех рассуждениях, с которыми я только мог познакомиться, нет более убедительного доказательства в защиту учения о необходимости, чем доказательство из рассмотрения природы *причины и действия*⁸.

Д. ПРИСТЛИ

**ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ
О НЕОБХОДИМОСТИ**

ПРЕДИСЛОВИЕ

Первоначально я не собирался написать отдельного трактата о *необходимости*. Я хотел только рассмотреть в приложении к моим «Исследованиям о материи и духе» возражения против учения о необходимости, исходящие из наличия похвалы и порицания, наград и наказаний, возражения, которые, по общему мнению, представляют наибольшую трудность для этого учения. Так, собственно, и следовало бы поступить, ибо если человек, как доказывается в названном трактате, целиком *материален*, то нельзя отрицать того, что он должен быть *механическим* существом. Поскольку всякое положение, относящееся к теории материализма, является фактически аргументом в пользу учения о необходимости и поскольку учение о необходимости представляет собой прямое следствие теории материализма, то защита этого следствия должна естественным образом сопровождать доказательство той посылки, из которой оно выводится.

Но в силу тех же самых соображений я считал целесообразным рассмотреть в данном приложении также и взгляды, которые развил в связи с данным вопросом д-р Прайс в его «Обзоре [основных] принципов нравственности»¹ — капитальной в своем роде работе. После этого я счел своим долгом добавить очерк о «Природе воли» и постепенно написал в виде отдельных очерков все то, что предлагается теперь читателю. Но, обнаружив, что получившийся материал слишком ве-

лик, чтобы служить приложением к другой книге, я разбил его на ряд глав, намереваясь выпустить его в виде отдельного тома, хотя я и рассматриваю его все же как приложение к «Исследованиям».

Я далек от того, чтобы выдавать предлагаемую книгу за исчерпывающий трактат по разбираемому вопросу. Напротив, я только коснулся тех пунктов, на которые, как мне казалось, я мог пролить дополнительный свет, выдвинув некоторые новые соображения или по крайней мере выразив это с большей ясностью, чем другие. Поэтому лиц, которые еще не занимались исследованием этого огромного вопроса, я отошлю к таким авторам, как Коллинз, д-р Джонатан Эдвардс² и д-р Гартли. Они найдут также некоторые ценные мысли у г-на Юма и лорда Кеймса (Kaimes)³, особенно в его «Очерках о человеке».

Если обратить внимание на массу превосходных книг, написанных по этому вопросу, и на то, с какой ясностью и основательностью он разработан, то может показаться странным, что теория свободы воли (*the doctrine of philosophical liberty*) имеет еще приверженцев среди лиц, получивших гуманитарное образование и привыкших к серьезным размышлениям. Повторяя то, что я уже говорил по другому поводу, я могу лишь сказать: «Если бы мне пришлось выбрать какой-нибудь метафизический вопрос, чтобы защищать его против всех его противников, то я остановился бы на учении о необходимости. Нет другой истины, в которой я бы меньше сомневался и в правильности которой я был бы больше убежден. Действительно, на мой взгляд, нет более вопиющей нелепости, чем учение о свободе воли» *.

Известно, что людей смущают выводы, вытекающие из учения о необходимости. Вследствие этого я рассмотрел более тщательно, чем, думается мне, это было сделано до сих пор, различные вопросы, связанные с действительными или мнимыми выводами, вытекающими из учения о необходимости. И поскольку в последнее время оно было отождествлено с кальвинист-

* «Remarks on Dr. Beattie etc.», p. 169⁴.

ским учением о *предопределении*⁵, то я постарался показать по возможности подробнее существенное различие между обеими теориями. Я пытался также выяснить, как следует понимать те места Священного писания, которые приводились в пользу учения о необходимости или против него.

Однако я перестаю удивляться всеобщему нежеланию признать учение о необходимости в его полном объеме, когда обращаю внимание на то, что во всей области отвлеченного умозрения нет, быть может, другого такого учения, в котором бесспорные теоретические и практические выводы, вытекающие из одного простого положения, были бы столь многочисленны, значительны и важны. Хотя, по моему мнению, решительно все должны признать *предпосылки* [учения о необходимости], но пайдется лишь очень немного лиц, которые не смутятся и не остановятся при виде вытекающих из него *следствий*. И я отлично понимаю, что, несмотря на все то, что можно сказать в пользу этих следствий, несмотря на все их положительное значение, требуется столь большая сила духа, чтобы они были усвоены, что — без всякого желания кого бы то ни было обидеть — можно утверждать, что признание учения о необходимости будет постоянно отличать философа-моралиста от остальной части человечества. И в то же время *реальное влияние* этого учения подобно влиянию всех других великих практических истин, не исключая и истин христианства, никогда не будет столь велико, как оно должно было бы быть, судя по теории. Если учение о необходимости оказывало когда-либо дурное влияние, то это, на мой взгляд, доказывает, что его никогда не понимали ясным образом, точно так же как источник всех пагубных следствий христианства — его извращение и злоупотребление им.

Я хотел дать очерк *истории* спора по вопросу о свободе и необходимости, но мне не удалось выполнить своего намерения. Все то, что встречается у древних по этому вопросу, совершенно не имеет отношения к делу, ибо их *рок* радикально отличается от *необходимости* современных мыслителей. Действительно, хотя

у них было представление о неизбежности конечного исхода известных вещей, но у них не было никакого представления о необходимой связи между всеми предыдущими событиями и конечной целью. И у них уже совершенно не было правильного представления о подлинном *механизме духа*, о влиянии, оказываемом мотивами на решение воли, о том, что весь ряд событий с начала мира и до окончания его представляет одну связную *цепь причин и следствий*, первоначально установленную божеством. Более того, согласно учению древних, рок представляет что-то такое, с чем иногда тщетно боролись сами боги. Утверждая, что какое-нибудь событие *решено* или *определено* некоторым высшим существом, они думали просто, что если это событие не произойдет в силу естественных причин, то верховное существо вмешается в дело так, что событие непременно случится.

Учение о *предопределении*, развитое христианами и магометанами, тождественно с языческим учением о *роке*. По их мнению, божественное существо определяет, что известный ряд событий произойдет абсолютным образом, и оно же пускает в ход сверхъестественные средства, необходимые для выполнения своих намерений. Этого же учения о предопределении придерживались, по-видимому, Лютер, Кальвин и все ранние реформаторы; то же самое можно сказать о янсенистах⁶ среди приверженцев римско-католической церкви.

После произведенного мной тщательного исследования мне представляется, что Гоббс впервые изложил с надлежащей ясностью философское учение о необходимости, и, я думаю, это немалая честь для нашей страны, что среди многих важных истин философского характера и данная истина была открыта в Англии. Если же принять во внимание, что Гоббс, вероятно, первый высказал это учение, то просто поразительно, что он сумел сформулировать его так ясно и защищать его так талантливо.

Касаясь первый раз совершенно случайным образом этого вопроса в «Левинафане», он обнаруживает полное понимание его существа. Посвященный данному

вопросу параграф хотя и краток, но столь содержателен и убедителен, что я приведу его здесь целиком.

«Свобода и необходимость совместимы. Вода реки, например, имеет не только свободу, но и необходимость течь по своему руслу. Такое же совмещение мы имеем в действиях, совершаемых людьми добровольно. В самом деле, так как добровольные действия проистекают из воли людей, то они проистекают из свободы, но так как всякий акт человеческой воли, всякое желание и склонность проистекают из какой-нибудь причины, а эта причина — из другой в непрерывной цепи (первое звено которой находится в руках бога — первойшей из всех причин), то они проистекают из необходимости. Таким образом, всякому, кто мог бы видеть связь этих причин, была бы очевидна необходимость всех произвольных человеческих действий. И поэтому бог, который видит все и располагает всем, видит также, что, когда человек делает то, что он хочет, его свобода сопровождается необходимостью делать не больше и не меньше того, что желает бог. Ибо хотя люди могут делать многое, что бог не велел делать и за что он поэтому не является ответственным, однако люди не могут иметь ни страстей, ни расположения к чему-либо, причиной которых не была бы воля божья. И если воля божья не обеспечила необходимости человеческой воли и, следовательно, всего того, что от этой воли зависит, человеческая свобода противоречила и препятствовала бы всемогуществу и свободе бога» *⁷.

Я поражаюсь тому, что Локк, столь многим, казалось бы, обязанный Гоббсу за ясный анализ различных начал человеческой природы, так мало воспользовался его учением по этому вопросу. Общеизвестно, что глава о *силе* в его «Опыте о человеческом разуме» удивительно путанна; действительно, все его *общие положения* вполне совместимы с учением о необходимости и подразумевают его и явно не согласуются с учением о свободе, которую в конце концов, рассуждая все время как детерминист, он приписывает человеку.

* *Hobbes, Leviathan*, p. 108.

Но неясность, внесенная в этот вопрос Локком, была совершенно устранена Коллинзом в его «Философском исследовании человеческой свободы», вышедшем в 1717 г.⁸ Работа эта отличается четкостью и систематичностью и, на мой взгляд, может вполне убедить всякого непредубежденного человека. Я хотел бы, чтобы этот небольшой трактат был перепечатан и чтобы его больше читали и лучше ознакомились с его содержанием. Во всяком случае он сохранит свое значение и послужит к величайшей чести своего автора и в память о нем, в то время как все софистические возражения на него будут забыты. Читая и изучая эту работу, я впервые убедился в правильности учения о необходимости и впервые понял ошибочность большинства доводов в пользу теории свободы, хотя, правда, я гораздо более укрепился в этих взглядах, познакомившись с «Теорией человеческого духа» д-ра Гартли, произведением, которому я обязан больше, чем я могу это выразить.

Но все же я не легко стал приверженцем учения о необходимости. Подобно самому д-ру Гартли я лишь с большим трудом отказался от теории свободы; и в длинной переписке по этому вопросу я когда-то весьма упорно защищал учение о свободе, нисколько не уступая выдвигавшимся против меня доводам. Мой корреспондент настаивал на том, чтобы разрешить ему издать нашу переписку, но я, хотя был в то время очень молод и не избрал еще академической карьеры, благо разумно не согласился с этим предложением.

Сделав эти предварительные замечания, я предлагаю теперь на суд добросовестного читателя свои размышления по вопросу о великом и славном, но не популярном философском учении о *необходимости*.

ГЛАВА I

ИСТИННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ВОПРОСА О СВОБОДЕ И НЕОБХОДИМОСТИ

Один из главных источников разногласий по вопросу о *свободе и необходимости*, а также многочисленных трудностей, связанных с его обсуждением, заключается, по-видимому, в недостаточном внимании к правильной постановке вопроса. Благодаря этому и произошло то, что большинство лиц, защищающих так называемую свободу, фактически признают все то, что требуется для установления учения о необходимости; но, *обманутые словами*, они сами впали в заблуждение и ввели в заблуждение других, точно так же, не обладая достаточной *силой духа*, они испугались следствий, вытекающих из их собственных принципов. Я начну поэтому с некоторых замечаний, которые, надеюсь, прольют свет на природу разбираемого вопроса и помогут читателю понять, что, собственно, я защищаю в качестве сторонника учения о необходимости.

Прежде всего замечу, что я признаю у человека всю ту свободу или способность, которая возможна сама по себе и к которой вообще обращены мысли людей, а именно способность *делать все то, что люди хотят или что им нравится* как по отношению к проявлениям духа, так и по отношению к движениям тела независимо от вмешательства какого-либо внешнего начала или причины. Так, всякий человек обладает свободой обращать свои мысли к тому, что он пожелает, рассматривать доводы «за» или «против» какой-нибудь теории или положения и размышлять о них столько

времени, сколько он сочтет необходимым. Точно так же он свободен ходить, где ему хочется, и делать все то, что могут делать его руки и другие члены.

Гоббс дал следующее ясное и удачное разъяснение этого предмета. «Свобода, — утверждает он, — есть отсутствие всяких препятствий к действию, поскольку они не содержатся в природе и во внутренних качествах действующего субъекта. Так, мы говорим, что вода свободно течет, или обладает свободой течь по руслу реки, ибо в этом направлении для ее течения нет никаких препятствий; но она не может свободно течь поперек русла реки, ибо берега препятствуют этому. И хотя вода не может подниматься вверх, никто никогда не говорит, что у нее нет свободы подниматься; можно говорить лишь о том, что она не обладает способностью, или силой, подниматься, потому что в данном случае препятствие заключается в самой природе воды и носит внутренний характер. Таким же образом мы говорим, что связанный человек не обладает свободой ходить, потому что препятствие заключается не в нем, а в его узах; но мы не говорим так о больном или увечном, потому что препятствие заключается в них самих»⁹.

Признавая у человека свободу делать все то, что ему угодно, я допускаю не только всю ту свободу, которую большинство людей представляет себе или может понять, но и всю ту свободу, которую отстаивают признанные защитники учения о свободе в борьбе против теории необходимости. «Сколь бесполезными кажутся мне, — утверждает г-н Уолластон *¹⁰, — все эти споры о свободе человека, которыми авторы надоедали друг другу и всему миру. Разумеется, во власти человека отнять свою руку от своего рта. Если это так, то также в его власти воздерживаться от излишеств в еде и питье. Если он владеет своими собственными ногами, чтобы туда или сюда идти или вообще не идти никуда, то ясно, что в его власти воздерживаться от дурного общества и дурных мест и т. д.»

Он утверждает еще следующее **: «Я могу двигать свою руку вверх или вниз и т. д., как мне захочется.

* «Religion of Nature», p. 112.

** Ibid., p. 346.

Движение или покой моей руки зависят от моей воли, и они изменяются в зависимости от того, как мне заблагорассудится. Если я замечу, что я обладаю *способностью* двигать свою руку так, как она не двигалась бы на основании законов, которым подчиняются другие тела, находящиеся уже в движении или под влиянием силы тяжести, то я могу сказать, что это движение моей руки зависит только от моей *воли* и здесь оно *начинается*». Замечу, однако, что из того, что движение руки зависит от *воли*, не следует вовсе, что оно *начинается* здесь, ибо сама воля определяется каким-нибудь мотивом.

Локк признает, что, собственно говоря, свобода принадлежит не *воле*, а *человеку*. И в соответствии с вышеприведенным определением свободы он утверждает: «Поскольку всякий может по указанию или выбору своего ума, предпочитающего совершение какого-нибудь действия несовершенному его и наоборот, заставить его быть или не быть, постольку он свободен» *. Воля, признает он, всегда определяется наиболее *тягостным неудовольствием* или *желанием*; и точно так же он признает, что стимулом желания является *удовольствие*, и только оно. Я охотно признаю ту свободу, которую он защищает и в пользу существования которой он апеллирует к опыту, — именно свободу *приостанавливать наши решения*.

«Так как ум, — говорит он, — в большинстве случаев, как очевидно из опыта, имеет силу откладывать выполнение и удовлетворение любого из своих желаний и, следовательно, всех, одного за другим, то он свободен рассматривать их объекты, изучать их со всех сторон и сравнивать с другими. В этом заключается свобода человека... Мы способны откладывать исполнение того или другого желания, в чем всякий может каждый день убедиться на своем собственном опыте. В этом, по-моему, кроется источник всякой свободы; в этом, по-видимому, состоит то, что (на мой взгляд неправильно) называют *свободной волей*» **.

* «Essay», vol. I, p. 193 ¹¹.

** Ibid., p. 209 ¹².

В связи с этим замечу лишь, что решение приостановить некоторое хотение есть в действительности *некоторое другое хотение* и что поэтому оно, согласно указанию самого Локка, должно, как и всякое хотение вообще, определяться наиболее тягостным неудовольствием. Если кто-нибудь добровольно приостанавливает свое решение, то это не происходит без каких-нибудь мотивов или оснований; например, он опасается какого-нибудь дурного последствия, вытекающего из поспешного и необдуманного решения. С другой стороны, если он решается немедленно, то потому, что у него нет таких опасений. Словом, вся эта свобода, которую отстаивает Локк, вполне совместима с учением о необходимости, хотя сам он, по-видимому, не заметил этого.

Человек, по моему мнению, не обладает лишь свободой или, вернее, способностью делать все, если *все предшествующие обстоятельства* (включая состояние его духа и его взгляды на вещи) в точности одни и те же. Я утверждаю, что при наличии того же самого состояния духа, например той же самой силы какой-нибудь страсти и того же самого взгляда на вещи, человек всегда сделает добровольно тот же самый выбор и придет к тому же самому решению. Так, если я сегодня делаю какой-нибудь определенный выбор, то я его должен был сделать вчера и сделаю его завтра, если не произойдет никакого изменения в состоянии моего духа по отношению к предмету выбора.

Иными словами, я утверждаю, что существует *некоторый неизменный закон природы для воли*, как и для других способностей духа, как и для любого явления в мироздании. В соответствии с этим я утверждаю, что воля никогда не определяется без некоторой реальной или очевидной внешней *причины*, т. е. без некоторого *мотива выбора*. Иначе говоря, я утверждаю, что мотивы влияют на нас определенным и неизменным образом, так что всякое наше хотение или выбор постоянно регулируется и определяется тем, что им предшествует. Говоря о необходимости определения духа, я имею в виду *постоянное* определение его представляющимися ему мотивами. Если допустить это, то между всеми прошедшими, настоящими и будущими

явлениями как духовного, так и физического характера существует необходимая связь *причины и действия*, так что, как бы плохо ни понимало это большинство человечества, согласно установленным законам природы, ни одно событие не могло произойти иначе, чем оно произошло или произойдет, поэтому все явления в прошедшем, настоящем и будущем в точности таковы, как задумал их творец природы.

ГЛАВА II

О ДОВОДАХ В ПОЛЬЗУ УЧЕНИЯ О НЕОБХОДИМОСТИ, ВЫТЕКАЮЩИХ ИЗ РАССМОТРЕНИЯ СВЯЗИ ПРИЧИНЫ И ДЕЙСТВИЯ

Для утверждения вывода, указанного в предыдущей главе, необходимо только признать, что из одинаковых обстоятельств неизменно вытекают одинаковые следствия. Действительно, если допустить это, то необходимым образом следует, что, так как при возникновении какой-нибудь системы все части ее и их относительные положения были созданы божеством, первое изменение должно было произойти согласно *некоторому установленному им правилу*, результатом чего было некоторое *новое положение*; а так как те же самые законы продолжали действовать, то после этого должно было произойти другое изменение согласно тем же самым правилам и т. д. без конца; каждое новое положение неизменно приводит здесь к другому положению, а все события с начала системы и до конца ее неразрывно связаны между собой, так что, пока сохраняются неизменными основные законы системы, невозможно, чтобы какое-нибудь событие было не таким, каким оно было; точно так же как то место, где покоится бильярдный шар, определяется необходимым образом полученным им вначале толчком, несмотря на его дальнейшее столкновение с другими шарами или бортами бильярдного стола.

Во всех этих случаях обстоятельства, предшествующие какому-нибудь изменению, называются *причинами* этого изменения, а так как определенное событие или действие постоянно следует за определен-

ными обстоятельствами или причинами, то связь между причиной и действием является *неизменной*, а значит, и *необходимой*.

Для нарушения этой связи причин и действий необходимо допустить такое устройство природы, при котором за одинаковыми предшествующими обстоятельствами не следуют непременно одинаковые события. Действительно, в этом случае можно сказать, что какое-нибудь определенное событие могло произойти иначе, чем оно произошло, ибо в законах природы нет ничего такого, что побуждало бы его быть *таким*, а не *иным*. Но так как в этом случае данному событию не предшествовали бы обстоятельства, которые побуждали бы его быть тем, чем оно было, то оно оказалось бы *действием без причины*. Но *причина* не может быть определена иначе, как *такое предшествующее обстоятельство, за которым постоянно следует определенное действие*; *постоянство* результата заставляет нас заключить, что в природе вещей должно заключаться некоторое *достаточное основание*, поэтому оно и происходит при этих обстоятельствах. Таким образом, если результат получается различным, то либо предшествующие обстоятельства были различными, либо же не было вовсе обстоятельств, соответствующих различию результатов, т. е. действие произошло совершенно беспричинно.

Эти принципы носят всеобщий характер и применимы одинаково ко всем — физическим или духовным — явлениям природы. Если, например, я положу на обе чаши весов одинаковые грузы, то они останутся в равновесии. Если я затем брошу на одну из чаш дополнительный груз, то я произведу изменение в обстоятельствах, за которым немедленно последует *новое положение*, именно эта чаша опустится и поднимется другая. Наблюдая ранее это самое явление, я мог предсказать, что неизбежным результатом прибавления дополнительного груза будет отмеченное опускание одной чаши и поднятие другой. Это не может происходить иначе, пока сохраняются те же самые законы природы. Для того чтобы это происходило иначе, законы природы должны были бы носить такой харак-

тер, что, если бы я бросил дополнительный груз, то чаша могла бы опускаться или не опускаться или же она могла бы опуститься без всякого дополнительного веса. Но в этом случае мы имели бы перед собой действие без причины, ибо в обстоятельствах, предшествующих изменению положения, т. е. опусканию чаши, не произошло бы никакого изменения, а это и есть единственное основание, в силу которого мы говорим, что действие произошло без причины.

Когда дело идет о решениях духа или о случаях хотения либо выбора, то все предшествующие обстоятельства заключаются в *состоянии духа* (включая сюда и все то, что относится к *самой воле*) и во взгляде на представляющиеся ему явления. Последние вообще называются *мотивом*, хотя словом *мотив* некоторые авторы называют и состояние духа, и взгляд на вещи. Чтобы отличить тот *способ*, каким происходят зависящие от *воли* и *выбора* вещи, от того способа, каким совершаются вещи, где воли не принимает никакого участия, говорят, что первые происходят *произвольно*, а последние *механически*. Но указанные нами общие принципы применимы к обоим случаям. Мы не можем определить а priori, как поступит в каком-нибудь частном случае данный человек, но лишь потому, что мы не знаем, в частности, его *расположения духа, точного положения и взгляда на вещи*. Но таким же образом мы не можем сказать, куда станет дуть завтра ветер; хотя *воздух-то* уж безусловно подчинен необходимым законам движения.

Никакое решение духа не может быть иным, чем оно было, если естественные законы духа таковы, что одинаковое решение должно постоянно следовать за одинаковым состоянием духа и одинаковым взглядом на вещи. И было бы невозможным, чтобы какое-либо решение было иным, чем оно *было, есть или будет*, до тех пор, пока законы природы остаются прежними; но хотя и состояние духа, и взгляд на вещи были бы одними и теми же, решение могло бы как произойти, так и не произойти. Но в этом случае решение явилось бы действием без причины, ибо здесь, как и в примере с весами, мы имели бы перед собой изменение положе-

ния без предшествующего изменения обстоятельств, а это, согласно определению, и есть действие без причины. То, что духовные определения и решения называются *произвольными*, не меняет нисколько существа дела.

Если законы природы таковы, что при данных обстоятельствах я постоянно делаю некоторый определенный выбор, то мое поведение в течение всей моей жизни определяется существом, которое создало меня и поместило в ту обстановку, в которой я очутился впервые. Действительно, результатом первых имевшихся тогда налицо обстоятельств было *определенное произвольное решение*, которое привело меня к другим обстоятельствам, за которыми последовало некоторое другое определенное решение и т. д. от начала жизни до конца ее. Эта непрерывная цепь состояний духа и следующих за этим решений или цепь причин и действий может быть нарушена лишь таким устройством мира, при котором за данными обстоятельствами не следует никакого определенного решения или при котором без всякого изменения в предшествующих обстоятельствах происходит изменение в положении, что, как было выше отмечено, является действием без причины, т. е. вещью невозможной даже для *божественной силы*, ибо она *невозможна для силы вообще*. Кроме того, если без достаточной причины могло произойти одно какое-нибудь действие, то подобным же образом могло произойти и другое действие, а значит, и все действия, а это лишает силы единственный довод в пользу бытия божья.

Может быть, для уяснения этого вопроса небесполезно обратить внимание на то, что понятие *произвольного* не противопоставляется понятию *необходимого*, а только понятию *непроизвольного* и что необходимому можно противопоставить только *случайное*. Ибо произвольное движение может регулироваться *некоторыми правилами* точно так же, как и механическое движение; если же оно регулируется любыми правилами или законами, то оно столь же необходимо, как и любое механическое движение. Таким образом, хотя принимаемое человеком решение является *его собственным*

решением в том смысле, что причины его существуют и действуют в нем самом, но если оно подчинено каким-нибудь неизменным законам, то не может быть таких обстоятельств, при которых могли бы одинаково произойти два различных решения, ибо это означало бы отрицание влияния законов.

При известных обстоятельствах могут иметь место — в известных узких границах — различные решения, но это обстоятельство *общего порядка*. Ограничьте круг этих обстоятельств, и вы исключите некоторое количество возможных решений; если же обстоятельства строго определены, то решение может быть только одно, и всякий раз, когда возникают те же самые обстоятельства, при наличии той же самой склонности духа и того же самого взгляда на вещи, несомненно, будет принято то же самое решение или тот же самый выбор. Человек действительно сам произвольно делает свой выбор, но, делая его произвольно, он следует законам своей природы и неизменно делает его некоторым определенным образом. Допустить, что самый произвольный выбор делается независимо от законов природы, так что при наличии одинаковой склонности духа и степени этой склонности и одинакового взгляда на вещи мы могли бы добровольно выбрать в одно и то же время любую из двух различных вещей, так же невозможно, как допустить, что какое-нибудь произвольное или механическое движение не зависит вовсе от определенного закона или правила, либо допустить, что вообще какое-нибудь следствие может существовать без соответствующей ему причины.

Самое необыкновенное заключается в том, что существуют люди, признающие эту неразрывную связь обстоятельств и вытекающих из них следствий, согласно которой ничто не может быть иначе, чем оно есть, и в то же время воображающие, что они защищают учение о свободе против учения о необходимости. Автор «Писем о материализме» утверждает*, что «моральное влияние мотивов так же *достоверно*, как действие физической причины, но оно не *необходимо*».

* [«Letters on Materialism»], p. 171.

Но это чисто словесная тонкость. Действительно, единственное основание, в силу которого мы можем верить *в причину*, и притом необходимую причину, заключается в том, что она действует *достоверно* или *неизменно*. Если мой дух определяется влиянием мотивов так же *постоянно*, как постоянно определяется в своем падении на землю камень влиянием тяжести, то я вынужден умозаключить, что *причина* действует с одинаковой необходимостью в обоих случаях, ибо для одинаково постоянных и определенных действий должны быть *одинаково точные основания*.

Не менее ошибочно утверждать вместе с этим автором *, что «мотивы не заставляют человека действовать, не определяют поступков его, но что человек, руководствуясь мотивами, решает сам действовать». Ибо если он решается постоянным и определенным образом действовать согласно мотивам, то должно быть достаточное *основание*, почему мотивы оказывают такое влияние на него. Если он никогда не действует вопреки их влиянию, то лишь потому, что он не имеет *способности* сделать это. Таким образом, и с этой точки зрения на разбираемый вопрос человек подчинен абсолютной необходимости. Вот к каким жалким уловкам прибегают люди, желая укрыться от силы [неугодных им] доводов.

ГЛАВА IV

О ПРИЧИНЕ ХОТЕНИЯ И О ПРИРОДЕ ВОЛИ

Во всех исследованиях, касающихся человеческой природы, ученый должен пользоваться теми же самыми правилами, которыми он руководствуется во всех других случаях. Он должен внимательно изучать *факты* и не прибегать к большому количеству *причин*, чем требуется для объяснения их.

Видя, как камень вращается на удерживающей его веревке, и наблюдая, как планеты совершают круговые движения, ученый на основании *сходства фактов* заключает, что планеты удерживаются на своих орбитах силами, влекущими их к центрам их относительных

* [«Letters on Materialism»], p. 166.

движений. Далее, камень стремится к земле благодаря так называемой *силе тяжести*; предполагая, что планеты обладают тем же самым стремлением к солнцу, каким камень обладает по отношению к земле, и что они были брошены по касательным к своим теперешним орбитам, они должны вращаться в точности так, как они в действительности вращаются, ученый умозаключает, что сила, удерживающая их на орбитах, тождественна с силой тяжести; и только поэтому, т. е. потому, что не желает *увеличивать без нужды причины*, он отказывается принять какую-нибудь другую причину небесных движений.

Станем же изучать поступки людей исходя из этой естественной и простой точки зрения, не боясь впасть из-за нее в заблуждение, и рассмотрим, какими *правилами* определяются эти поступки, каковы их *причины*.

Как только человек делает известный выбор или принимает некоторое решение, то, очевидно, здесь участвуют двоякого рода обстоятельства: во-первых, то, что мы называем *предшествующим состоянием духа* (т. е., например, любовь или ненависть, положительное или отрицательное отношение к некоторым вещам и т. д.), и, во-вторых, представление о находящихся перед духом внешних предметах, т. е. *взгляд на вещи*, являющиеся предметом выбора или решения.

Предположим, что предметы эти — плоды двух сортов, *яблоки и персики*. Предположим, что я люблю яблоки и не люблю персики и что я намерен поесть плодов. В таком случае когда плоды очутятся предо мной, то я возьму яблоки и оставлю персики. Если спросят, *почему* я сделал этот выбор или что было *основанием, причиной или мотивом* его, то достаточно сказать, что я люблю яблоки, но не люблю персики. При таком же самом желании поесть плодов, сохраняя свое предпочтение к яблокам, я постоянно и неизбежно поступлю таким же образом. *Причиной* выбора здесь является, очевидно, мое предпочтение к яблокам и то, что я не люблю персики, и хотя склонность духа не то же самое, что сила тяготения, но она *влияет и воздействует* на меня столь же достоверным и необходимым образом, как *сила тяготения* действует на камень.

Склонность определяет мой выбор яблока, а тяготение определяет падение камня. Благодаря привычке мы пользуемся в обоих случаях различными терминами, но существо дела здесь одинаково, ибо связь *причины* и *действия* в обоих случаях одинаково прочна и необходима.

Поэтому в качестве ученого я должен признать это и считать *мотивы* истинными *причинами* хотений и поступков. И чем больше я изучаю свои собственные поступки и поступки других людей, тем больше я убеждаюсь в том, что все хотения и поступки людей определяются существующими мотивами.

При *должном размышлении о каком-нибудь* выборе всегда отдельно рассматривается каждое соображение или мотив, и тот мотив или соображение, которые кажутся более сильными и лучшими, всегда определяют наше поведение. В этих случаях *выбор* и *мотив* в точности соответствуют *действию* и *причине* его. В случаях, не требующих формального обсуждения, т. е. сходных с теми, при которых я уже раньше часто принимал решение, я принимаю немедленное решение, не рассматривая в отдельности, как прежде, всех мотивов или соображений. Но нельзя сказать, что эти *мгновенные решения* совершаются без мотивов, ибо в действительности это тот же самый *умственный процесс*, но только *сокращенный*, ибо поступок, который прежде связывался или ассоциировался с идеями при посредстве мотивов, теперь связывается непосредственно с этими идеями без отчетливого восприятия мотивов, участвовавших прежде в решении.

Процесс этот в точности похож на признание умом несамоочевидных геометрических положений, как, например, того положения, что *сумма внутренних углов образованного прямыми линиями треугольника равна двум прямым*. Я не замечаю истинности этого предположения, пока мне не разъяснят его. Но раз это сделано, то впоследствии я пользуюсь этим равенством, не задумываясь над доводами в пользу его и даже, может быть, не будучи в состоянии указать их, если бы у меня этого потребовали, и я делаю из него соответствующие выводы.

Далее, раз всякий *обдуманый выбор* управляется мотивами, то как ученые мы должны признать, что и *всякий другой выбор* совершается таким же образом и подчиняется таким же правилам и, следовательно, определяется мотивами, которые мы можем назвать симпатией или антипатией, одобрением или неодобрением и т. д., которые зависят от предыдущего состояния духа по отношению к предмету выбора. Действительно, от того, что выбор происходит *легче* или *быстрее*, он не становится чем-то *отличным по существу* от выбора, совершаемого обдуманным образом и отнимающего столько времени, что можно заметить в отдельности каждое сопровождающее его обстоятельство.

Кроме того, мы наблюдаем, что не только поступки людей определяются известными мотивами, но что и *характер* поступков соответствует тому, что можно назвать интенсивностью их мотивов. Хозяин, действуя под влиянием гнева, станет наказывать своего слугу более или менее сильно в зависимости от степени своего гнева или от предполагаемой причины своего неудовольствия; то же самое можно сказать о доброте, ибо более сильная привязанность побуждает нас оказывать более серьезные услуги, чем слабая.

Известно, что противоположные мотивы, как любовь и ненависть, уравнивают друг друга подобно тому, как уравнивают друг друга гири на обеих чашах весов. Факты показывают, что ничто не действует более неизменным и механическим образом. Может ли ученый, наблюдающий эти постоянные и единообразные факты, удержаться от вывода, что причиной поступков человека являются мотивы, оказывающие на него влияние? Сделайте мотив более сильным, и поступок станет более сильным; сделайте первый более слабым, и сила последнего уменьшится; измените мотив, и поступок изменится; устраните совершенно мотив, и поступок не будет иметь места. Введите противоположный мотив одинаковой силы, и всякое действие приостановится подобно тому, как орган тела останется неподвижным в случае равного действия мышц-антагонистов. Словом, насколько мы можем

судить, *мотивы и поступки* в точности соответствуют друг другу во всех случаях.

Даже самые горячие защитники учения о метафизической свободе должны признать, что мотивы обладают *некоторым реальным влиянием на дух*. Весьма противоречило бы всему нашему опыту утверждение, будто все предметы безразличны для нас, будто в них нет ничего такого, что могло бы возбуждать *желание* либо *отвращение*, или будто бы *желание* либо *отвращение* не оказывают никакого влияния на *волю* и не *склоняют нас* принять известное решение по поводу того, что нам предлагают. Но можно ли считать природу воли (чем бы ни была последняя) такой, что, с одной стороны, на нее влияют и действуют мотивы, а с другой — нечто такое, что *не имеет никакого отношения к мотивам* и, следовательно, действует совершенно иначе, чем действуют мотивы? Это крайне невероятно, если не вовсе невозможно.

Каждая из духовных способностей обладает своей определенной причиной и единообразным способом действия. *Страсти* возбуждаются видом соответствующих предметов; *функция памяти* заключается в сохранении представлений о вещах, произведших впечатление на дух; *деятельность суждения* сводится к различению сходства или несходства представлений. Согласно же современной метафизической гипотезе, выходит, что природа *воли* такова, что иногда на нее действуют страсти или мотивы, иногда же ни страсти, ни мотивы совершенно не действуют на нее и она поступает лишь на основании так называемого *самоопределения*, о чем нельзя составить себе никакого представления или что приводит к абсурду, ибо оно означает, что *действие*, решение, представляющее некоторое следствие, происходит без всякой *причины*. Действительно, если исключить все то, что носит название *мотива*, то не останется ничего, что могло бы вызвать это определение [воли]. Не станем обманываться *словами*: представить себе, что иногда наше поведение определяется мотивами, а иногда совершенно не определяется ими, — это то же самое, что представить себе, будто чаша весов иногда опускается вниз благодаря

гире, а иногда благодаря какой-то невесомой субстанции, которая, чем бы она ни была сама по себе, должна быть по отношению к чаше весов *ничем*.

Другим доводом в пользу необходимого характера определения воли [мотивами] является сходство с процессом *суждения*. Всеми признается, что суждение необходимо определяется наблюдением над сходством или несходством представлений. Но *воля* лишь разновидность суждения, зависящая от наблюдения *предпочтительности* представляющихся объектов духу, *предпочтительности*, вытекающей столь же необходимо из восприятия самих идей, сколь необходимо из восприятия их сходства или несходства. В самом деле, вся разница между способностью суждения и волей сводится к тому, что в первом случае определение, решение, относится к *мнениям*, а во втором — к *поступкам*. Как заметили уже древние, все способности духа представляют собой лишь различные способы действия одного и того же начала: суждение — это *дух, поскольку он судит*, воля — это *дух, поскольку он хочет*. Было бы очень странно, если бы тот же самый дух не определялся *сходным образом* в двух столь сходных случаях; действительно, раз существует *самоопределяющаяся воля*, то должно существовать и *самоопределяющееся суждение*; последнее ведь не более нелепо и не более противоречит фактам, чем первая.

Подобная точка зрения основывается на обычном предположении, что воля не представляет собой, как и все другие способности, некоторого *частного случая* общего свойства *ассоциации идей*, посящей, согласно теории д-ра Гартли, необходимо механический характер, и не содержится в представлении о желании, являющемся, согласно д-ру Прайсу¹³, единственным мотивом воли, а что она есть некоторая особая способность духа.

Но что такое *желание* (desire), как не *стремление* (wish) получить некоторое благо? И что представляет это стремление, как не *хотение* (volition)? Возможно ли, чтобы благо не было объектом желания независимо от того, контролируется ли оно каким-нибудь другим желанием и т. д. или нет? Подобно тому как имеющееся

налицо благо вызывает удовольствие, так отсутствующее благо вызывает *желание*, которое подобно всем другим страстям является, по всеобщему признанию, совершенно механическим явлением. Так как желание предполагает необходимым образом хотение, то мы имеем здесь ясный пример, когда воля необходимо определяется обстоятельствами, в которых находится дух. А если это имеет место в *одном случае*, то почему же оно не будет иметь места во всех *других случаях*, в особенности если фактически всякое хотение есть не что иное, как желание, именно желание осуществить некоторое *намерение*, которое можно рассматривать как *предмет* страсти или привязанности?

В своих «Замечаниях», предпосланных «Разбору» философии шотландских писателей ¹⁴, я пытался показать, что так называемые решения воли являются в действительности частным случаем общего учения об ассоциации идей и представляют поэтому совершенно механическое явление. Здесь я остановлюсь еще раз более подробно на этом вопросе.

До тех пор пока дух не испытал чувства удовольствия или страдания, все предметы одинаково безразличны для него. Но так как некоторые из них всегда сопровождаются ощущением удовольствия, то они становятся приятными для нас; другие же, сопровождаемые ощущением страдания, становятся неприятными. Для этого необходима только ассоциация приятных ощущений и идей с одними предметами и неприятных — с другими. Приняв учение об ассоциации идей, т. е. о том, что две идеи, часто встречающиеся вместе, будут впоследствии вызывать друг друга, мы получаем все то, что необходимо для объяснения образования наших *страстей* или *склонностей*, для объяснения того, что некоторые вещи мы любим, а другие ненавидим.

Д-р Гартли подробно объяснил, каким образом действия, предназначенные для того, чтобы завладеть предметом, который нам нравится, ассоциируются с представлением о нем. Так как всеми признается, что вид нравящегося нам предмета, например вид яблока для ребенка, вызывает немедленно попытку схватить его, то я буду здесь исходить из факта суще-

ствования необходимой связи этих идей и движений, а также из того, что если у нас возникает представление о каком-нибудь нравящемся нам предмете, то мы пытаемся завладеть им.

Если нравящийся нам предмет находится в пределах нашей *непосредственной досягаемости*, то, согласно вышеизложенным принципам, он будет немедленно схвачен, так что не будет никакого *промежутка времени* между ожиданием предмета и наслаждением им (если не говорить о времени, необходимом для движения тела, и т. д.). Поскольку этот перерыв не превосходит обычной меры, указываемой постоянным опытом, он не вызывает никакого страдания, или неприятного чувства, ибо все части процесса здесь так тесно связаны в нашем духе, что удовольствие фактически начинается в тот самый момент, когда предмет замечен. Так, очень голодные люди чувствуют себя превосходно во время необходимых приготовлений к обеду и не обнаруживают никакого нетерпения или страдания, если время это не затягивается сверх того, что они ожидали. Внимательный наблюдатель этого процесса может назвать такое состояние духа состоянием *известного ожидания*; оно всегда приятно в силу полной ассоциации всех стадий процесса с конечным результатом его.

Допустим теперь, что эта связанная цепь представлений нарушена. Предположим, например, что ребенку показали яблоко, затем немедленно убрали его и выбросили; мы тотчас же заметили признаки страдания, являющиеся очевидным следствием разрыва цепи ассоциированных идей, которая начала возникать в уме ребенка; чем сильнее была эта ассоциация благодаря своей предыдущей повторяемости и редкости ее нарушений, тем более неприятное ощущение вызовет перерыв ее теперь. Это неприятное состояние духа можно назвать *разочарованием* и *отчаянием*.

Рассмотрим далее предмет, который, как мы знаем, способен *сам по себе* доставить человеку большое удовольствие, но который в то же время совершенно недоступен ему, как, например, обладание большим состоянием для бедняка или королевством — для обыкновенного

человека. Так как человек никогда не испытывал удовольствия от такого предмета и не имел надежды на него, то связанная цепь идей, ведущая от предмета к наслаждению им (цепь, перерыв которой мог бы вызвать страдание), никогда не возникала, и поэтому человек относится к предмету с полным *равнодушием*.

Если перед нами такие обстоятельства, при которых ирравящийся нам предмет то находился в нашем владении, то нет, то дух наш окажется в каком-то *промежуточном состоянии* между известным ожиданием и отчаянием, состоянии, которое называется *надеждой*, если имеются благоприятные возможности заполучить указанный предмет, и *опасением*, если нет благоприятных возможностей. Это состояние духа, находящееся между крайностями надежды и опасения, мы называем *желанием*; если же это состояние длится некоторое время, то мы воспринимаяем в нем отчетливо ту *привязанность* духа, которую мы называем *стремлением* (wishing) или *волей* (willing).

Но то, что мы называем по-настоящему *хотением*, особенно отчетливо замечается, когда предмет не окажется на первый взгляд желательным или нежелательным, а требует для этого рассмотрения и сравнения ряда обстоятельств. Когда ребенок замечает яблоко и немедленно хватает его, то мы имеем перед собой простой случай ассоциации идей; если бы мы не знали никаких других случаев, то вряд ли мы придумали бы термин *хотение* или *воля*. Но если дух находится в состоянии колебания между желанием и нежеланием какого-нибудь предмета и если в конце концов *берет верх желание* его, то это называется *волей* или *стремлением завладеть им*; если же *возобладает отвращение* к нему, то это называется *волей* или *стремлением избавиться от него*. Но хотя случай соответствующего *хотения*, следующего за обдумыванием, более сложен, чем другие, он не менее механичен и столь же зависит от предыдущих представлений и состояний духа, как и они. Перед нами здесь все еще только ассоциации идей, хотя целый ряд низших ассоциаций мешает в течение некоторого времени тому, чтобы возобладала ко-печная ассоциация.

Термин *воля* так же мало применим к *вторичным автоматическим* действиям и поступкам, как и к *первичным автоматическим*. Объяснение этого и соответствующий пример я сейчас приведу.

Первые движения пальцев или ног ребенка называются *автоматическими*, ибо они являются непосредственным и механическим действием внешнего впечатления, а не вытекают из какой-нибудь *идеи* духа. Разумеется, к этим движениям нельзя совершенно применить термин *хотение* или *воля*.

Впоследствии эти самые движения ассоциируются с идеями, и тогда они начинают называться *произвольными*, например, в случае, когда ребенок протягивает свою руку, чтобы взять яблоко. Но движение является тем *более произвольным*, чем многочисленнее и сложнее идей, с которыми оно связано, в особенности когда в духе имеются в то же самое время другие идеи, связанные с противоположными движениями, так что требуется некоторое время, пока не возьмет верх более сильная ассоциация.

Но когда движение ассоциируется со *сложным рядом идей* или с *состоянием духа* столь же совершенным образом, как оно ассоциировалось с *отдельной идеей*, так что одно следует немедленно за другим, то оно называется *вторичным автоматическим*. И так как оно столь же мгновенно, как первично автоматическое движение, то к нему перестают применять термин *хотение*. Примером этого рода служит человек, когда он ходит, не обращая внимания на движение своих ног, или играет на каком-нибудь музыкальном инструменте, не думая о положении своих пальцев. А между тем прежде каждое из этих движений и положений зависело от наших идей и происходило обдуманно, с явно выраженным хотением.

Так как факты показывают, что автоматические движения переходят в произвольные, а эти последние в свою очередь во вторичные автоматические движения, то ясно, что все они одинаково механичны; в частности, последний процесс является лишь *сокращенным* вторым процессом, или — что одно и то же — второй процесс (т. е. совершенно произвольное движение)

является лишь *растянутым* последним процессом, т. е. вторичным автоматическим. Но так как последний процесс, очевидно, механичен, ибо он совершенно не требует внимания со стороны духа, то и второй должен быть таковым, хотя он сопровождается ясно выраженным вниманием со стороны духа.

Таким образом, как ни рассматривать волю, с общепринятой или философской точки зрения, ясно, что определения ее управляются известными и неизменными законами; эти определения зависят от предыдущего состояния духа и от имеющихся у него в момент принятия решения представлений, так что ни в коем случае они не могли быть иными, чем те, которые имели место.

ГЛАВА V

О ПРЕДПОЛАГАЕМОМ ОСОЗНАНИИ СВОБОДЫ [ВОЛИ] И О ПОЛЬЗОВАНИИ ТЕРМИНОМ «ДЕЙСТВУЮЩАЯ СИЛА»

Величайшие трудности при рассмотрении вопроса о свободе и необходимости вытекают из *двусмысленного употребления слов*. Желая по возможности содействовать выяснению этого столь важного вопроса, я рассмотрю смысл тех слов, которые, по моему мнению, внесли в него наибольшую путаницу, и я воспользуюсь этим случаем, чтобы ответить на возражения, выдвинутые по этому вопросу столь превосходным человеком и талантливым метафизиком, как д-р Прайс в его «Обзоре принципов морали», ибо, на мой взгляд, он был введен в заблуждение неправильным употреблением подобных слов.

«Мы, — утверждает он*, — в действительности так же постоянно и необходимо сознаем свою свободу, как сознаем то, что мы *мыслим, выбираем, хотим или даже существуем*; и, какие бы противоположные взгляды ни высказывали люди, невозможно, чтобы они серьезно думали, будто они не обладают вовсе *активной способностью самодвижения* и не являются причинами своих

* [Price, Review of the principal questions in morals], р. 302.

собственных хотений; невозможно, чтобы они не приписывали *самим себе* того, что, как они должны сознавать, они *мыслят* и *делают*.

Когда мы говорим, что *мотивы определяют человека*, то мы имеем в виду, что он решил следовать своему суждению и желаниям или что он в сущности делает то, что он хочет делать. Но в то же самое время очевидно, что мотивы не имеют никакого отношения к осуществлению им своего решения, т. е. что нет никакой *физической связи* между его суждениями и взглядами и следующими за ними поступками. Нет ничего более нелепого, чем утверждать, что *наши склонности действуют на нас и понуждают нас*, что *наши желания и опасения приводят нас в движение* или *порождают наши хотения*, т. е. являются *действующими силами* (agents); и в то же время нет ничего более понятного, чем то, что они могут быть лишь *поводами* того, что приводит нас самих в движение. Какой смысл утверждать, будто положение некоторого тела, служащего *предлогом* или *поводом* того, что оно испытывает удар от другого тела, представляет *действующую* (efficient) или *побуждающую* (impeller) *силу* его движения?»

Я не думаю, чтобы можно было сильнее или лучше сформулировать возражение против учения о необходимости, и я намеренно привел эту цитату, чтобы ответить на трудность, выраженную здесь сильнейшим образом; однако я убежден, что если разобраться в этом вопросе, то окажется, что цитируемый мной автор в действительности детерминист (necessarian) и что только по какому-то недоразумению и *лишь на словах* он выступает защитником учения о метафизической свободе [воли]. Во избежание всякой двусмысленности я изложу *факты* о природе человека таким образом, что, думаю, вряд ли я буду введен в заблуждение словами.

Человек так устроен, что если предложить ему некоторые вещи (например, плоды двух сортов), то они в разной степени становятся предметами его желания, в зависимости от его знакомства с их различными качествами, их полезностью, приятностью на вкус и от других соображений. Так как *желательность* в этом

случае посит сложный характер и впечатления, производимые на дух различными, связанными с ней обстоятельствами, изменчивы, находясь в зависимости от состояния духа в данный момент, от наличия или отсутствия других представлений и т. д., то возможно, что сравнительная желательность обоих плодов сильно колеблется в небольшой промежуток времени, причем в разные моменты берет верх желание взять то один из них, то другой. Но если потребовать, чтобы человек сделал свой выбор в какой-нибудь определенный момент времени, то ясно, что он, конечно, возьмет тот плод, который покажется ему в данный момент более желательным. Если он не подвергается никакому ограничению, то возможно, что в силу каких-нибудь соображений он вообще не сделает никакого выбора и пренебрежет обоими видами плодов. Но и это он сделает потому, что такое поведение покажется более желательным, т. е. более предпочтительным, чем другое.

Это все, что, на мой взгляд, человек может *сознать*, т. е. что ничто не препятствует его выбору, ничто не препятствует тому, чтобы он взял любой из плодов, представляющийся ему *более желательным*, или чтобы он не сделал вообще никакого выбора, в зависимости от того, какое решение в целом покажется ему *предпочтительным*. Но здесь всегда имеется какое-нибудь *основание* в пользу того предмета или того поведения, которое кажется желательным или предпочтительным, основание, заключающееся либо в *предыдущем состоянии духа* человека, либо в его *представлениях о предметах, которые ему предлагаются*. В предметах второстепенных или при очень быстрой смене идей основание это могло быть забыто, или, может быть, на него даже не было обращено внимания, но оно все же существовало и фактически содействовало тому, что в рассматриваемый момент этот предмет или это поведение представились желательными.

Это все, что человек может сознавать относительно самого себя, и все, что он может наблюдать над другими. В соответствии с этим, когда мы размышляем о своем собственном поведении или думаем о поведении других людей, мы всегда рассматриваем или спра-

шиваем, каков мог быть *мотив* того или иного выбора. Мы всегда исходим из того, что должен быть какой-нибудь *мотив*, и мы никогда не допускаем возможности того, чтобы выбор мог произойти без того или иного мотива или того или иного очевидного *основания*.

Когда утверждают, что человек действует *только по своей воле* (хотя обычно так не говорят), то слово это никогда не употребляется в строго метафизическом смысле воли, не находящейся под влиянием никакого мотива; в этом случае хотят лишь сказать, что человек действует *своевольно* (from wilfulness) или из *упрямства*, т. е. сопротивляясь противодействию других людей. Мотивом здесь является желание *показать свою свободу и независимость*, что совсем не значит, будто человек действовал здесь без всяких мотивов.

Таким образом, *осознание свободы* — это двусмысленное выражение, ровно ничего не доказывающее в пользу философской или метафизической свободы; наоборот, если правильно понять его, то оно, по-видимому, говорит в пользу учения о необходимости, о необходимости влияния мотивов на решение и выбор.

Если все вышеизложенное соответствует фактам и исчерпывает их (а насчет правильности моего изложения я апеллирую к собственному внутреннему опыту каждого человека), то совершенно не важно и безразлично, если не цепляться за слова, скажу ли я, что *причиной* выбора является *мотив* в пользу него (представляющий, согласно правильному определению д-ра Прайса, *суждение* или *желание*) или *дух*, сделавший этот выбор, т. е. *я сам* либо какое-нибудь другое лицо. Этой причине мы и приписываем *активное начало* или *детерминирующую силу*. В первом случае это сила мотива, а во втором — сила лица. В обоих случаях мы имеем перед собой определенное *действие* и в качестве причины его — совокупность двух обстоятельств, именно *мотива* и *духа*, перед которым или в котором находится этот мотив.

Если исходя из данного выше описания кто-нибудь станет утверждать, что, несмотря на то что здесь имеется реальное действие и достаточная причина, но

нет *активного начала* (agency), в собственном смысле слова, на том только основании, что воля здесь необходимо определяется мотивами, то мне останется лишь без всякого сожаления заменить это слово каким-нибудь другим словом. Однако если скажут, будто у нас есть сознание какого-то другого рода активного начала, чем описанное мной, то я буду это отрицать и попрошу человека, утверждающего это, не ограничиваться одним голым утверждением. В ходе человеческой жизни, развертывающейся в смене хотений и соответствующих поступков, мы не замечаем никакого другого активного начала, кроме того, которое я описал; с указываемой мной точки зрения приобретают смысл и значение правила жизни, регулирующие нашу волю и поведение: при всяком ином предположении они не имеют никакого смысла.

Однако в данном случае я готов отвечать д-ру Прайсу, стоя на собственной его почве, т. е. апеллировать к обычному *словоупотреблению* по вопросу о соответствующей *причине* хотений и поступков. Он говорит: «Нет ничего более нелепого, чем утверждать, что наши *склонности действуют на нас и понуждают нас*, что наши *желания и опасения приводят нас в движение* или *порождают наши хотения*». Сколь нелепым ни кажется этот способ выражения д-ру Прайсу, но именно так обычно описывается поведение человека, и это, безусловно, доказывает, что если слова людей действительно соответствуют их мыслям, то очевидно, по их убеждению, что не *дух*, а *мотивы* человеческих поступков являются в настоящем смысле слова *причинами* последних. Таково обычное словоупотребление, и оно должно иметь основание в общераспространенных взглядах людей.

Д-р Прайс утверждает: «Если наши склонности понуждают нас действовать, если наши желания и опасения приводят нас в движение, то они являются *действующими силами*; в действительности же они являются только поводом для того, чтобы мы пришли в движение». Но ведь это чисто словесное различие. Если поступок всегда следует за мотивом, т. е. за склонностью духа и за восприятием находящейся перед ним

вещи, то этого вполне достаточно для детерминиста; отсюда следуют все его *выводы*, и он охотно предоставит другим занятие изменять как им угодно слова и выражения.

Д-ру Прайсу особенно не везет, когда он защищает это чисто произвольное и словесное различие. «Какой смысл утверждать, будто положение некоторого тела, служащего *предлогом* или *поводом* того, что оно испытывает удар от другого тела, представляет действующую или побуждающую силу его движения?» Но ведь понятие мотива, согласно его собственному определению, включает в себя и склонность, *состояние духа*, и *отношение к находящимся перед ним вещам*, т. е., применяя это к его сравнению, включает в себе и *толкающее тело* и *положение*, в котором находится получающее толчок тело; а ведь это, согласно его собственному описанию, содержит в себе *всю причину* толчка, все то, что содействует приведению в движение тела. Но из рассматриваемых двух обстоятельств, т. е. склонности духа и его отношения к находящимся перед ним вещам, *последнее* обыкновенно называется *мотивом* и может быть сравниваемо (пользуясь выражением д-ра Прайса) с *побуждающей силой*, между тем как склонность или состояние духа служит только *обстоятельством*, дающим мотиву возможность воздействовать на него, двигать его, произвести надлежащие действия. Утверждая это, я, как и прежде, апеллирую к здравому человеческому смыслу.

Но, оставив в стороне ходячие взгляды, о которых д-р Прайс может сказать, что они часто основываются на предрассудках и ложном взгляде на вещи, станем рассматривать этот вопрос как *математики* и *философы*; я полагаю, что могу сказать ему, что если рассуждать так, как рассуждают все люди — и занимающиеся самыми отвлеченными *спекуляциями* мыслители, и *профаны*, — то мы должны считать *мотивы* действительными *причинами* человеческих поступков, хотя человек и называется деятельным существом.

Предположим философа, который совершенно не знает механизма человеческого духа, но который замечает, как это признает д-р Прайс, что люди факти-

чески поступают согласно своим *склонностям* и *желаниям*, иначе говоря, согласно *мотивам*; разве этот философ не сделает (подобно тому как это делают в учении о случайности) вывода, согласно которому должна существовать некоторая *неизменная причина* этого постоянного совпадения между мотивами и поступками? Разве он не скажет, что хотя он не может заглянуть внутрь человека, но связь эта, будучи *постоянной*, должна быть *естественной* и *необходимой*? А так как мотивы во всех случаях *предшествуют* поступкам, то, рассуждая так, как рассуждают в аналогичных случаях ученые, разве он не скажет, что мотив является *причиной* поступка, и, пользуясь бросающейся в глаза аналогией, не станет ли он сравнивать дух с весами, чаши которых наклоняются в ту или иную сторону в зависимости от силы мотивов?

Не имеет значения, если мы скажем, что мотив *непосредственно* не производит поступка. Достаточно, если он необходимо вызывает непосредственную причину поступка или причину этой непосредственной причины и т. д. Достаточно, например, если мотив вызывает *желание*, желание определяет волю, а воля порождает *действие*. Сколько бы ни вставляли подобных промежуточных звеньев, все-таки ясно, что *в конечном счете* действие осуществляется согласно мотиву, *вытекает из него* или *зависит от него* и что поэтому, выражаясь правильным философским языком, мы должны назвать мотив действительной *причиной* поступка: в этом отношении он несколько не отличается от любой другой причины в мире.

Так как обычное словоупотребление соответствует этому взгляду на рассматриваемый вопрос, то ясно, что в действительности люди так и смотрят на него. И если они не прослеживают указанного учения до его более отдаленных и необходимых выводов, то они поступают так либо из-за недостаточного размышления над ним, либо из-за отсутствия силы духа. Итак, руководствуясь этой одной простой истиной о необходимости влияния мотивов на человеческий дух, мы приходим к выводам, далеко превосходящим меру понимания *толпы*, но не получаем ничего способного смутить *философа* или

христианина. Фундаментом здесь является истина, основывающаяся на всеобщем опыте и наблюдении, и нам нечего бояться никаких справедливых выводов из нее.

ГЛАВА VI

СУЩЕСТВЕННО ЛИ НЕОБХОДИМА СВОБОДА ДЛЯ ПРАКТИЧЕСКОЙ ДОБРОДЕТЕЛИ; О ДУХОВНОЙ И ФИЗИЧЕСКОЙ НЕОБХОДИМОСТИ

К словесным ухищрениям сводятся и все доводы д-ра Прайса в пользу того, что *свобода существенно необходима для практической добродетели*. «Практическая добродетель, — говорит он *, — предполагает свободу. Существо, которое вообще не может *действовать*, не может тем более действовать добродетельно или порочно. Поскольку человек действует, постольку он сам должен быть *причиной* действия, и поэтому, чтобы действовать, он не должен быть *обязательно детерминирuem*. Детерминирование требует *действующей причины*. Если этой причиной является сам человек, то мне большего не нужно; если же не человек, то он уже не является источником детерминирования, т. е. *детерминирующим фактором* является уже не он, а мотив или любая другая вещь, которую признают причиной детерминирования. Словом, кто не почувствует нелепости утверждения, согласно которому *мои хотения производятся посторонней причиной*, т. е. что они *не мои*? Я определяюсь *произвольно* и все же *необходимым образом*».

Здесь перед нами то же самое произвольное толкование термина *активное начало* (*agency*), которое мы рассмотрели выше; ведь безразлично, носит ли предмет выбора духовный характер или нет, идет ли речь о двух различных сортах плодов или о добродетельных и порочных поступках. Действительно, если принимается добродетельное решение, то принимающий его человек удостоивается моей похвалы и награды; если же делается порочный выбор, то сделавший его человек

* [Price, Op. cit.], p. 302.

внушает мне отвращение, и он вполне достоин наказания. Я апеллирую к здравому смыслу людей и спрашиваю, какая разница, скажу ли я, что настоящей причиной поступка является *мотив* или *сам человек*, на которого действует мотив, раз и мотив и человек оба необходимы для поступка. Как будет показано в следующей главе, если предположить, что человек действует, не подчиняясь совершенно влиянию мотивов, то его нельзя ни хвалить, ни порицать, ни награждать, ни наказывать.

И в этом случае, как и в двух предыдущих, д-ру Прайсу не везет, когда он обращается к обычному словоупотреблению. «Кто, — говорит он, — не чувствует нелепости утверждения, согласно которому *мое хотение производится внешней причиной?*» Причем под этой внешней причиной он понимает *мотив*. В действительности же все так утверждают, и никто не находит здесь никакой нелепости, ибо из этого выражения вовсе не следует того вывода, который он делает на основании его, а именно будто *мое хотение вовсе не принадлежит мне*. Это *мое хотение*, каков бы ни был вызвавший его мотив, поскольку оно произошло в моем духе.

Проводимое нашим автором различие между *духовной* и *физической необходимостью* так же бесполезно, как и различие по вопросу о соответствующем местопребывании активного начала или причинности. Если склад ума человека таков от *природы* или благодаря *искусству* [воспитания], что он всегда склоняется к добродетельным помыслам и отвращается от порочных деяний, если выбор действительно *его собственный выбор*, а не делается кем-нибудь другим за него, то мы хвалим и любим этого человека и считаем вполне правильным наградить его. Суть дела несколько не меняется от того, что мы скажем, что необходимость, в силу которой он действует, носит *физический* или *духовный* характер. Все это только слова. Если выбор правильный, если последний действительно необходим, то это доказывает, что при таком складе ума не мог быть сделан какой-нибудь другой выбор; и все те выводы, которые вытекают из соображения о невозможности другого выбора, применимы к данному случаю,

И все же в нижеследующем отрывке д-р Прайс рассматривает действия как *поистине необходимые* и в то же время в высшей степени *добродетельные*. Так как в этом месте он не касается прямо вопроса об активном начале, то, может быть по невнимательности, он выражается совершенно несоответствующим его теории способом, выражается так, точно настоящей причиной поступков являются мотивы их, хотя немного раньше он утверждал, что в высшей степени нелепо утверждать, будто человек может принимать решения *произвольно* и в то же время *необходимым образом*:

«Под необходимостью, о которой утверждают, что она умаляет ценность хороших поступков, следует понимать не *естественную* [необходимость] (которая исключает всякую мысль о поступках и о воле), а *моральную необходимость*, т. е. такую, которая возникает под *влиянием мотивов и аффектов духа*, следует понимать ту *правильность* в единообразии детерминирования, которая имеет место, если допустить наличие определенных взглядов, обстоятельств и принципов у деятельного субъекта. Но величайшая *необходимость* этого рода, бесспорно, совместима и даже заключается в представлении о *наисовершеннейшей и похвальнейшей добродетели* и, следовательно, ни в коем случае не может быть чем-то таким, что само по себе умаляет последнюю. Чем больше мы можем полагаться на то, что какой-нибудь человек совершает поступок, убежденный в правильности его, какие бы препятствия ни находились на его пути, или, выражаясь в терминах морали, чем *более действенно* в нем и *непреодолимо влияние совести*, тем более привлекательным должны мы считать этого человека.

Аналогичным образом гнуснейшая и омерзительнейшая порочность предполагает величайшую *необходимость грешить* и величайшую степень морального бессилия. Самый порочный человек — это тот человек, который является рабом своих порочных привычек или в котором вожделения приобрели такую силу, а уважение к добродетели и долгу так ослабело, что мы можем в любое время предсказать с *достоверностью*, что он поступит дурно, если подвергнется искушению.

Я позволю себе, кстати, заметить, что совершенно ошибочно всякое представление о свободе, согласно которому она несовместима с абсолютнейшей и полнейшей достоверностью или *необходимостью* указанного мной рода или согласно которому она противоречит всякой твердости характера или постоянству поведения; признание даже решительнейшего влияния мотивов, понимаемое, конечно, в разумных пределах, т. е. без нелепого и бессмысленного превращения их в *физические действующие силы*, или *побудители деятельности*, нисколько не подрывает свободы. И несомненно, поразительно, что о наших самых добродетельных решениях воображают, будто они совершенно не вытекают из нас самих и будто то, что человек поступает в полнейшем согласии со своей волей, с наименьшей неохотой, с величайшим желанием и решимостью, он с этой точки зрения поступает *не свободно*, т. е. по существу совершенно не поступает».

В качестве убежденного детерминиста я не стал бы выражаться иначе, чем выражается д-р Прайс. Но на мой взгляд, не подобает защитнику метафизической свободы [воли], которая якобы так существенно необходима для добродетели, говорить, что *добродетель возникает из влияния мотивов и свойств духа или вытекает из действительного и непреодолимого влияния совести*. Где во всем этом указания на силу *самоопределения*, действующую независимо от всяких мотивов, суждений, желаний; где указания на значение этой силы для добродетели? *Наисовершеннейшая добродетель* здесь строится на принципах, при помощи которых никогда нельзя доказать существование подобной силы самоопределения.

Д-р Прайс признает, что если бы все люди были совершенно добродетельными или совершенно порочными, то все их поступки были бы *необходимыми* и их можно было бы с достоверностью предсказать, ибо для объяснения всего поведения этих людей достаточно было бы знать их внутренние склонности и положение, в котором они находятся. Ясно, таким образом, что для конституирования добродетели достаточно полного согласия воли, хотя и порожденного *действенным* и не-

преодолимым влиянием совести, т. е. влиянием мотивов, несмотря на то что д-р Прайс и не употребляет этого слова. Мы видим, таким образом, что наисовершеннейшая добродетель вытекает здесь из абсолютнейшей необходимости, иначе говоря, мы видим (если слова только имеют смысл), что добродетельный человек не может поступить иначе, чем он поступает, т. е. что *при наличии у него определенных свойств он не способен поступить иначе*. Если это не является правильным выводом из утверждений д-ра Прайса, то я не знаю, что это такое. Но я не знаю, как согласовать это с его словами*: «Люди всегда думали, что они не могут быть ответственными за то, чего они не могут избежать. Нет ничего более нелепого, чем хвалить или упрекать себя за то, причиной чего мы не являемся, как мы не являемся причиной своего собственного существования, за то, что мы не можем предотвратить, как мы не можем предотвратить смену времен года или обращение планет по их орбитам».

Это сказано таким образом, точно *склонность духа*, являющаяся одной из необходимых причин решений и поступков людей, не играет здесь никакой роли. Но если принять в расчет это обстоятельство, которому сам д-р Прайс приписывает *несомненное и необходимое действие*, то называемое им здесь *такой явной нелепостью* оказывается как раз его собственным принципом, если только он не скажет, что человек не ответствен за *гнуснейшую и омерзительнейшую порочность*, которая, по его прямому заявлению, предполагает *величайшую необходимость грешить*. Действительно, мы утверждаем, что неправильно наказывать человека за его образ действий только тогда, когда необходимость грешить вытекает из какой-нибудь *другой причины*, а не из *собственной склонности духа человека*. Если человек не способен поступать хорошо *из-за дурной склонности или привычки* — так что при наличии *этой склонности или привычки* для него невозможно поступать добродетельно, — то это никогда не служит для нас основанием отказаться от наказания его: ведь мы знаем, что

* [Price, Op. cit.], p. 303.

наказание может исправить эту склонность и привычку и что, таким образом, мы одновременно и исправляем грешника, и предостерегаем других людей, а в этом и заключается настоящая цель наказания, все же иное заслуживает только названия мести и, будучи явно нелепым, не приносит никакой пользы. Но, наказывая с этой целью людей, надо в то же время прибегать к этой мере с величайшей мягкостью и состраданием.

Я позволю себе, далее, заметить, что учение д-ра Прайса о *существенной необходимости свободы для добродетели* заставило его принять такой взгляд на нее, который несовместим с его собственными утверждениями о том, что *наисовершеннейшая добродетель порождается влиянием мотивов и свойств духа*. «Инстинктивная благожелательность, — утверждает он *, — не является принципом добродетели, и поступки, вытекающие исключительно из нее, не добродетельны. Поскольку действует этот момент или какие-нибудь другие отличные от *разума и доброты* факторы, постольку, думаю я, умаляется моральное значение соответствующего поступка или характера. Это вполне совпадает с общепринятыми взглядами и мнениями». И далее **: «Я утверждаю, что добродетели человека всегда тем меньше, чем большую роль играет в его поступках присущий ему *характер, предрасположение и инстинктивные побуждения* и чем меньше влияние *разумного размышления о том, что справедливо*».

Но в чем же разница между *привязанностями духа*, из которых, по его словам, проистекает *наисовершеннейшая и похвальнейшая добродетель*, и *инстинктивной благожелательностью, характером и предрасположением*? На мой взгляд, вся разница заключается в том, что первое понятие шире и охватывает все последние. Действительно, что такое *инстинктивная благожелательность, характер и предрасположение*, как не отдельные привязанности духа? Поэтому с общепринятыми взглядами и мнениями людей согласуются, по моему мнению, рассуждения предыдущего параграфа, а

* [Price, Op. cit.], p. 318.

** Ibid., p. 324.

не противоположные им рассуждения настоящего параграфа.

Люди вообще не любят заниматься такими тонкостями, какими занимается д-р Прайс. Люди считают *принципом добродетели, основанием заслуги и награды* все то, что побуждает к добродетели, что неуклонно и необходимо склоняет к справедливым поступкам или к тому, что они одобряют. Если они считают со стороны человека большей заслугой то, что он приобрел эту склонность и предрасположение, чем то, что он *родился* с ней, то это потому, что они предполагают у него наличие некоей *первичной способности* приобрести их, способности столь сильной, что благодаря ей он сумел преодолеть все встречающиеся ему на пути к этому препятствия. Но это значит, собственно, только пропустить несколько дальше и выше принципы добродетели, основание заслуг и наград, *природа* же их останется той же самой. Люди восхищаются добродетельным поведением, принципом, ставшим причиной этого, затем принципом, ставшим причиной этого принципа, и т. д.

Единственное основание, почему нас менее удовлетворяет добродетельный поступок, вытекающий из так называемого природного *характера*, — это то, что мы считаем его *ненадежным принципом*, на который нельзя вполне полагаться на будущее время. Но если предположить этот принцип действительно *неизменным и стойким*, то в чем будет разница между ним и той склонностью духа, которая является результатом величайших трудов и усилий?

Если два человека во всех отношениях *одинаковы* духовно, если они *чувствуют и действуют* во всех случаях в точности одинаково, то может ли в глазах бога или людей быть более добродетельным *нынешнее поведение* одного из них или другого только потому, что в прошлом они *разными путями* приобрели свой характер? Всякая вещь, укореняющаяся в нас настолько, что она становится *обычной*, действует в точности так, как так называемый *инстинкт* (я лично считаю их во всех случаях тождественными); но разве добродетельный образ жизни становится менее добродетельным оттого, что его постоянно *придерживаются* и что он,

следовательно, становится более *легким и механическим актом*? А между тем таков естественный вывод, вытекающий из принципов д-ра Прайса. Веллей Патеркул¹⁵, как замечает г-н Гоббс, хвалит Катона за то, что он был добр *по природе et quid aliter esse non potuit*¹⁶.

Эта философия лишает добродетели, доброты и заслуги *величайшее и лучшее из всех существ* и точно так же делает *целеной молитву за ниспослание добродетели*, ибо ничто из того, что *сообщается*, не имеет права так называться. Но и теоретически и практически взгляды человечества, по крайней мере христианской части его, расходятся с этим. Действительно, *язычники-стоики* разрешают людям молиться только о *внешних вещах*, убеждая их в то же время, что добродетель — это наше особенное свойство, вытекающее из *нас самих* (если мы вообще обладаем ею). И все же, как мне известно, д-р Прайс молится, как и все христиане, со *смирением* детерминиста, который считает все принадлежащее ему — *характер, волю и поведение* — даром божьим, а самого себя — простым *орудием* (хотя в то же время и целью) его милосердных замыслов. И подобно тому как меня не смущает *нравственное влияние* его взглядов, надеюсь, его не будут смущать *мои* взгляды.

Я попросил бы д-ра Прайса поразмыслить несколько минут (для этого, думаю я, достаточно совсем немного времени) над тем, что, собственно, представляет собой эта *способность самоопределения*, которой он приписывает такое большое значение. По его собственному признанию, это не *суждение*, не *совесть*, не *привязанность*, не *желание*, не *надежда или опасение* — словом, это ни одно из чувств. Следовательно, это должна быть *чистая*, ничем не руководимая и не управляемая *воля*, ибо она не находится ни под каким *влиянием*. Какую же *пользу*, какую же *ценность* может иметь подобный принцип? Если допустить, что такое возможно (а по моему мнению, абсолютно невозможно, чтобы воля действовала без суждения, совести, склонности или какого-нибудь другого мотива), то такое решение и определение воли, хотя и повышенное в ранге благодаря прибавлению словечка *само*, может быть только чисто *слу-*

чайным решением, хорошим или дурным, полезным или вредным для нас, но все-таки случайным подобно выпадению игральной кости; и поэтому оно не может ни удостаиваться похвалы, ни вызывать порицания, не может быть основанием для признания заслуг или вины, для наград или наказаний. Я не могу согласиться с тем, чтобы мудрый и благий творец наделил человека столь совершенно *ненужной* способностью, над которой даже он *сам, выражение высшей* мудрости и силы, не может осуществлять свою власть.

Я хотел бы также, чтобы д-р Прайс объяснил, почему какое-нибудь решение его духа можно считать в большей степени его *собственным* решением, если оно не было вызвано предыдущими *мотивами*, а произошло совершенно независимо от всяких мотивов или оснований в пользу выбора. Что касается меня лично, то я считаю, что если предполагать *возможность* этого, хотя это совершенно невозможно, то нет никаких оснований *гордиться* подобного рода решениями, и я не вижу, на что *они могут быть пригодны*. Если ничто в предыдущем состоянии его духа (что можно было бы подвести под понятие *мотива*), не содействовало этому решению, то как он [человек] содействовал ему и в каком смысле он может назвать это решение *своим* решением? Если же отвергается решение, вызываемое мотивами, потому что мотивы не являются *частью самого* [духа], то точно так же следует отказаться от признания решений, происходивших без мотивов, потому что они тоже происходят без помощи чего бы то ни было, принадлежащего самому [духу]. Если в первом случае решение имело *внешнюю причину* и дух поэтому не может претендовать на него, то во втором случае оно *не имело никакой причины* и поэтому ни дух, ни кто-нибудь другой не может притязать на него [решение].

Но дело в том, что само это предположение абсолютно фантастично. Способность принимать решения *без мотивов* или *способность самоопределения* независимо от суждения, совести или склонности невозможна. Допускать ее — значит признавать *следствие без причины*. Допущение это противоречит всему нашему опыту и наблюдению. Если же мы признаем только

один бесспорный *факт*, а именно, что воля не может определять саму себя, а всегда определяется *мотивами*, т. е. наличным состоянием духа и отношением к находящимся перед ним вещам, — если признать это, то мы имеем перед собой *необходимое определение*, подчиненное столь же строгим и неизменным законам, как законы механики. Третьего здесь быть не может. Если мы всегда выбираем тот предмет или тот поступок, который *в силу каких-нибудь оснований* представляется нам предпочтительным в момент выбора, то последний всегда будет определяться *некоторым неизменным правилом*, зависящим от *состояния духа* и от *имеющихся у него в данный момент представлений*. И никогда не будет в нашей власти выбрать то одно, то другое, раз все предшествующие обстоятельства будут одинаковыми.

ГЛАВА VII

О ПРАВОМЕРНОСТИ НАГРАД И НАКАЗАНИЙ И ОБ ОСНОВАНИЯХ ПОХВАЛЫ И ПОРИЦАНИЯ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ УЧЕНИЯ О НЕОБХОДИМОСТИ

Для людей, занимающихся вопросом о необходимости, самым серьезным возражением против учения о необходимости является то соображение, что если решения и поступки людей вытекают необходимым образом из предшествующего состояния их умов и мотивов или влияний, которым они подвергаются, то исчезает мысль об *ответственности* и, следовательно, не имеет никакого смысла применять *награды* или *наказания*.

Но я надеюсь показать, что если правильно разобратся в вопросе, то существование наград и наказаний необъяснимо ни с какой иной точки зрения, кроме учения о необходимости.

Чтобы лучше выяснить это, предположим, что перед нами два ума, созданные, так сказать, на основании принципов двух противоположных теорий — *свободы* и *необходимости*. Первый ум устроен так, что все его решения неизменно направляются его предыдущим состоянием и наличными у него в момент выбора моти-

вами; другой же обладает способностью принимать во всех случаях решения независимо от этого предыдущего состояния и от мотивов: в этом ведь заключается различие между теориями необходимости и свободы, если формулировать ее строго философским образом. Во избежание пространных оборотов речи назовем первый ум *А*, а второй — *В*. Я предположу далее, что я отец *А* и *В*, а они мои дети. Зная внутреннюю структуру их духа (*inward*), посмотрим, как стану я обращаться с ними.

Моя цель заключается в том, чтобы сделать их добродетельными и счастливыми; к этой цели направляются все мои наставления и все мои поучения. Дело в том, что воспитатель побуждает свои объекты устремляться к тому, что, по его мнению, хорошо, или бояться того, что, по его мнению, дурно, поступать так, чтобы *в конечном счете* получилось добро для них, с точки зрения воспитателя, хотя сами они этого не видят. Иными словами, я должен пользоваться *нынешним благом* и *нынешним злом*, чтобы добиться для своих детей в будущем величайшего блага. Первое доступно пониманию моих детей, последнее же им недоступно и известно только мне. Такова, по моему мнению, сущность *воспитания*: предполагается, что воспитатель обладает большими знаниями, опытом и рассудительностью, чем воспитываемые.

Но так как мотивы имеют несомненное и обязательное влияние на характер *А*, то для меня ясно, что стремление к добру, несомненно, побудит его делать то, что я рекомендую ему, а страх зла будет отвращать его от всего, что я ему не советую делать. Поэтому у меня есть надежда на полный успех вышеописанного метода воспитания. Разумеется, иные, неизвестные мне влияния могут противодействовать моим планам, благодаря чему, *быть может*, я не достигну своей цели; но тем не менее мое воспитание тоже произведет свое *несомненное и необходимое действие*, противодействуя, хотя бы отчасти, всем неблагоприятным посторонним влияниям; таким образом, мои труды в этом случае будут не напрасны. Обещания и угрозы, награды и наказания, если я их буду разумным образом применять,

содействуют моей цели. Если мне удастся преодолеть все посторонние влияния, то я внушу своему сыну *ряд надлежащих действий*, которые благодаря *механическому складу его ума* образуют в конце концов устойчивую привычку, гарантирующую успех моего начинания.

Но в лице моего сына *В* я имею дело с существом совершенно иного склада. Мотивы не имеют несомненного и необходимого влияния на его решения, но поскольку имеет место *принцип свободы от несомненного влияния мотивов*, то у меня одинаковые шансы рассчитывать на то, что мои обещания и угрозы, мои награды и наказания будут влиять на его поступки, как и на то, что они не будут влиять на них. *Способность самоопределения* не представляет собой вещи механического порядка, которая может быть уравновешена столь же механическими влияниями; это вещь, не допускающая никакого расчета и которую я не могу предвидеть. Даже непрерывный и длиннейший ряд надлежащих поступков не образует здесь *привычки*, на которую можно было бы положиться; поэтому после всех своих трудов и усилий я не могу быть уверенным в том, что достиг поставленной себе цели.

Если мы допустим, что *В* в *некоторой степени* доступен влиянию мотивов, то в той же самой степени — и не большей — он доступен и воздействию воспитания. Воспитание может оказать на него *все свое действие* лишь в том случае, если совершенно исчезнет его способность к самоопределению и он станет существом такого же рода, что и *А*, на которого всякого рода мотивы оказывают несомненное и необходимое влияние. Если бы от меня зависело образование характера моих детей, то все они, несомненно, имели бы характер *А*, а не *В*.

Кроме того, воспитание *А* будет иметь соответственное влияние на всех тех, которые созданы так же, как и он, так что *ради них*, как и ради самого *А*, я должен придерживаться этой благотворной системы воспитания, и таким образом *достигается* цель воспитания и *оправдываются* в полной мере награды и наказания, ибо только с точки зрения учения о необходимости они

оказывают все свое *действие*, между тем как при всякой другой теории они, очевидно, оказываются абсолютно бесполезными, не производя никакого действия.

Таков, по моему мнению, единственно правильный и не допускающий никаких возражений подход к рассматриваемому здесь вопросу. Ясно, что божество, отец всех нас, желая сделать нас доступными воздействию воспитания, чтобы обеспечить нам таким образом величайшее блаженство (а это, философски говоря, и имеют, собственно, в виду, когда утверждают, что мы являемся *ответственными существами*), должно было создать нас такими, чтобы мотивы оказывали несомненное и необходимое влияние на наши умы, и не должно было предоставить нам свободу испытывать в зависимости от нашего произвола их влияние или не испытывать его.

Я не думаю, что к этому *нужно* было прибавить еще какие-нибудь дальнейшие соображения, но так как этот вопрос (может быть, больше, чем какой-нибудь другой философский вопрос) был затемнен благодаря неправильному и ненадлежащему способу изложения его, то я подойду к нему с другой стороны. Я надеюсь доказать, что если исходить из учения о необходимости, то имеется все, что требуется для обоснования *ответственности* и для того, чтобы объяснить *похвалу* и *порицание*, между тем как при всякой иной точке зрения мы не имеем и следа такого объяснения этих явлений, ибо хваленные преимущества учения о *свободе* принадлежат фактически учению о *необходимости*. Я убежден, кроме того, что взгляды мои на этот вопрос *широко распространены* и соответствуют *здравой философии*, в то время как взгляды метафизиков, придерживающихся противоположного учения, основываются лишь на *заблуждении*.

Когда я или вообще кто-нибудь *хвалит* моего сына А, то мы говорим ему, что мы восхищаемся его *превосходным характером*, благодаря которому все хорошие мотивы оказывают несомненное и безусловное влияние на его дух, всегда побуждают его выбирать то, что добродетельно и хорошо; мы восхищаемся им потому, что поведение его не направляется простым своеволием

и не подчиняется власти какого-нибудь другого лица, а вытекает из его собственных добродетельных склонностей и что хорошие привычки так укоренились в нем, что ни обещания, ни угрозы не могут отклонить его от пути долга.

В этом описании я, кажется, не упустил ничего существенного. Когда люди хвалят кого-нибудь, то они это именно и имеют в виду, и, философски говоря, только это и *должны* иметь в виду. Похвала, основывающаяся на каких-нибудь других принципах, *не имеет никакого смысла*, и если бы люди слышали ее, то они отнеслись бы к ней отрицательно, ибо это совершенно не вяжется с их представлениями о природе похвалы. Это станет ясно, когда мы рассмотрим случай с моим сыном В.

Мы предположили, что А совершил добродетельный поступок и удостоился *похвалы*, потому что поступок этот вытекал из *склонности его духа к добродетели*, благодаря которой — при наличии соответствующих обстоятельств — он *необходимым образом* поступит так, как мы хотели бы, чтобы он поступил. Предположим теперь, что В поступил точно таким же образом, но будем при этом помнить, что *причиной* его правильного поступка не является какое-нибудь стремление или *склонность его духа к добродетели*, не является то, что на него оказал соответствующее влияние хороший *мотив*: его решение было произведено чем-то находящимся внутри его, совершенно *иного порядка* (назовите это, как вам угодно), чем-то таким, на что не имеют никакого влияния никакие мотивы, его решение — плод *чистого произвола*, и не имеет под собой никаких оснований (ибо *основание* — это ведь тоже *мотив*); и, думаю я, В следует хвалить за сделанный им *справедливый сам по себе поступок* с таким же успехом, с каким следует хвалить игральные кости за то, что благодаря удачному выпадению их человек получил целое состояние. Поступок, правда, был хорош, но в основе его не было надлежащего принципа и мотива, которые одни только служат основанием похвалы.

Словом, там, где прекращается *влияние мотивов*, там нет никакого основания для похвалы и порицания,

и способность к самоопределению, действующая, как предполагают, независимо от мотивов и даже вопреки всему тому, что можно называть мотивом, не имеет никакого отношения к похвале и порицанию. Хороший поступок, совершенный таким образом, не является вовсе признаком *хорошей склонности ума*, способного поддаваться влиянию хороших воздействий, и поэтому здесь не на что полагаться в будущем. Даже ряд хороших поступков, возникших таким образом, не обеспечивает мне надлежащего поведения в будущем, ибо подобные поступки не могут образовать *привычки*, т. е. *необходимой склонности поступать определенным образом*: все здесь может быть опрокинуто этим принципом самоопределения, который способен оставаться глухим к любым мотивам и соображениям.

Тот, кто сойдет с дороги здравого смысла, наталкивается на такие трудности, что даже люди философского склада мышления начинают путаться и утверждать, что способность к самоопределению подвержена влиянию мотивов и что решения ее не *совершенно случайны*. Но там, где мы имеем дело с *должным влиянием*, не может быть речи о способности к самоопределению, если под этим словом не понимать того, что под ним обыкновенно понимают, т. е. способности принимать решения независимо от власти *других людей*, под влиянием причин, действующих только в самом человеке. Если при наличии *одинакового состояния духа* и одинаковых имеющихся у последнего *представлений* существует способность принимать любое из двух противоположных решений (что возможно лишь при исключении *необходимого характера* решений), то ясно, что действительной *причиной* решения, тем, что действительно *вызвало* его в данном случае, не может быть что-либо находящееся *в самом состоянии духа* или в каком-нибудь *представлении* его (ибо, несмотря на эти обстоятельства, имеется способность принимать решения в соответствии с их естественным влиянием или вопреки ему) и что, следовательно, этой причиной не может быть ничто такое, с чем люди связывали когда-либо похвалу или порицание. Не *само действие*, а *склад ума* и *мотив* делают достойным похвалы какой-

нибудь акт; но в данном случае решение не было вызвано ни состоянием духа, ни каким-нибудь мотивом.

Я осмелюсь сказать, что, как бы тонко и искусно ни анализировать эту проблему, всегда окажется, что правильное обоснование похвалы может дать лишь теория, согласно которой дух устроен так, что правильный взгляд на вещи необходимым образом побуждает волю поступать правильно. Между теориями свободы и необходимости нет ничего среднего. Но если и допустить такую промежуточную теорию, согласно которой кое-что зависит от влияния *мотивов*, а кое-что — от *способности к самоопределению*, действующей независимо от мотивов, то все же *добродетель* и *заслуга* и обоснование похвалы будут иметь место лишь постольку, поскольку существует необходимость, и они отпадут, поскольку вмещивается эта фантастическая *свобода выбора*, действующая независимо от мотивов.

Мы видели, что *наказание* не имеет никакого смысла, если исходить из учения о свободе; точно так же бессмысленно и необоснованно с этой точки зрения *порицание*. Если мой сын *А* поступает дурно, то я говорю ему, что я крайне недоволен им потому, что он показал *склонность духа*, на которую не имеют достаточного влияния мотивы, ведущие к добродетели, потому, что он так *склонен к пороку*, что, по-видимому, не исправим и в результате этого погибнет. Так стану я порицать его, и на такой склад ума, как у сына *А*, это может оказать такое же благотворное действие, какое оказывало на него наказание.

Но если мы обратим внимание на склад ума моего сына *В*, то увидим, что порицание здесь столь же бессмысленно, как было бесплодно наказание. Если он поступил так, как поступил выше *А*, то было бы нелепо обращаться к нему с такими речами, с какими я обращался к *А*. Он, правда, поступил дурно, и это должно иметь дурные последствия, но он поступил так не *вследствие дурного характера*, подвергающего его влиянию дурных впечатлений, нет, причина его решения была совершенно иная. Здесь выбор направлялся вовсе не дурными мотивами, а только *волей*, действующей независимо от каких бы то ни было мотивов, и если

сегодня выбор был направлен в сторону порока, то завтра он может оказаться направленным в сторону добродетели. И так как мои порицания и упреки здесь совершенно ни на чем не основаны и не способны оказать никакого действия, то самое умное — воздержаться от них и терпеливо ждать неопределенного исхода событий.

Если это не представляет собой правильного, беспристрастного и философского изложения сути дела, то я не знаю, как это иначе назвать. Ясно, таким образом, что если придерживаться учения о *необходимом влиянии мотивов* на ум человека, то последний может быть объектом воспитания, наград и наказаний, похвалы и порицания как в общераспространенном, так и в философском смысле слова. Если же исходить из учения о *самоопределении* [воли], независимом от влияния мотивов, то совершенно невозможно, чтобы человек был подвержен их влиянию.

Говорят, что *угрызения совести* предполагают способность самоопределения. На это я отвечу, что здесь перед нами такое же заблуждение, как и рассмотренное выше. Действительно, *порицание самого себя* или порицание *других людей* — это по существу одно и то же, основывающееся на одних и тех же принципах. Чувства *стыда* и *самоосуждения* возникают в нас, когда оказывается, что мы обладаем духом, склонным к пороку, на который не имеют никакого влияния мотивы, ведущие к добродетели.

Когда я порицаю самого себя за что-либо, например за то, что я не обнаруживаю *способности самоопределения*, благодаря которой я мог бы, по-видимому, поступить иначе независимо от предыдущего состояния духа и имевшихся в нем тогда мотивов, то мысль эта вовсе не должна вызывать угрызений совести, ибо, как было показано, она не дает никаких оснований для порицания и по существу не может дать таких оснований. Действительно, с этой точки зрения настоящей *причиной* поступка не служит вовсе *порочное* или *достойное* порицания, а нечто не имеющее *никакого отношения к нравственности*. Нравственность зависит от *внутренних склонностей духа*, от *хороших или дурных*

нравов. Но способность самоопределения может парализовать все склонности и все привычки, притом парализовать не при помощи *противоположных склонностей* и *противоположных привычек*, а *благодаря силе совершенно иного порядка*, к которой нельзя отнести как к склонностям или привычкам, с одобрением или неодобрением, похвалой или порицанием.

Человек, упрекая сам себя за *какой-нибудь поступок* в своем прошлом, может считать, что если бы он был теперь в том же самом положении, то он поступил бы совершенно иначе. Но это *лишь заблуждение*. Если он станет *тщательно* анализировать самого себя и рассмотрит все обстоятельства, то он убедится, что при *наличии того же самого состояния духа и тех же самых взглядов на вещи*, при отсутствии всего того опыта, который он приобрел с тех пор благодаря размышлению, он не мог поступить иначе, чем поступил *тогда*.

Но ослабит ли это убеждение его *огорчение* или *стыд* за прошлое? Нет, наоборот, ибо он только полнее убедится в том, что его склонности ума и привычки были *в то время* столь дурными, что порочный поступок был *неизбежен*. И сознание им теперь тогдашнего прискорбного состояния его духа, и опасная тенденция, вытекающая из этого, заставят его поступать лучше и стать лучшим на будущее, так что в другом сходном случае он не поступит уже так, как он поступил раньше. А разве не в этом заключается вся та польза, которую может извлечь человек из чувства стыда или самоосуждения, называемого обыкновенно угрызением совести?

Этим, надеюсь, я улучшил то, что утверждал по этому вопросу в моем «Разборе» *сочинений* д-ров Рида, Битти и Освальда*: «Что касается банального возражения, выдвигаемого против учения о необходимости, будто оно несовместимо с представлением о добродетели и пороке, похвале или порицании, то его можно целиком обратить против его противников. Действительно, если говорить об их хваленой *способности самоопределения* (будь оно возможно само по себе и не за-

* [«An Examination...»], p. 178.

ключай оно в себе противоречия), в силу которой, по их словам, они могут действовать независимо от всякого мотива, то я не боюсь сказать, что она так же чужда всякому представлению о добродетели и пороке, похвале и порицании, как чужды им представления о грубейшего рода механизмах, которые неудачные теоретики учения о свободе приписывают защитникам учения о моральной необходимости».

Так как различные описания одной и той же вещи и различные стороны ее действуют на людей различно, ибо точка зрения, совершенно не задевающая одного человека, может поразить другого, то я закончу эту главу некоторыми правильными замечаниями г-на Юма, г-на Серча и лорда Кеймса по этому вопросу.

«Поступки, — говорит Юм в «Исследовании о человеческом познании», — по самой своей природе суть нечто временное и преходящее; если их не вызывает какая-либо *причина*, коренящаяся в характере и склонностях совершившего их лица, они не могут ни способствовать его славе, будучи хороши, ни бесчестить его, будучи дурны. Поступки сами по себе могут заслуживать порицания, противоречить всем правилам нравственности и религии, но человек не ответствен за них: поскольку они не были вызваны каким-либо постоянным и непреходящим свойством характера и не оставляют такого же рода последствий, человек не может подвергаться за них наказанию или мщению. Таким образом, согласно принципу, отрицающему необходимость, а следовательно, и причинность, человек, совершив самое ужасное преступление, остается столь же чистым и незапятнанным, как и в момент своего рождения; характер человека не имеет ничего общего с его поступками, коль скоро последние не вытекают из него, и безправственность поступков никогда не может служить доказательством развращенности характера» *¹⁷.

«Людей не порицают, — говорит он далее, — за поступки, совершенные по невежеству или в силу случайности, каковы бы ни были их последствия. Почему? Потому что основания этих поступков мгновенные,

* [Hume], Philosophical Essays, p. 155.

кончающиеся вместе с ними. Людей меньше порицают за поступки, совершенные поспешно и необдуманно, чем за те, которые совершены предумышленно. Отчего же так? Оттого что хотя горячий темперамент и является постоянной причиной или принципом духа, но действует он лишь с промежутками и не заражает всего характера человека» * ¹⁸.

«Чтобы подвергать человека наказанию, требуется всегда, — говорит г-н Серч ** ¹⁹, — свобода действий и такая степень разума, чтобы человек понимал, почему его наказывают. И в самом деле, так как наказание действует на *воображение*, а через него на *волю*, то там, где нет указанных двух черт, оно становится бесполезным, а следовательно, и несправедливым. Справедливый человек не станет прибегать к наказанию там, где совершивший проступок человек не имел свободы выбора, ни там, где он не может понять причины своего наказания».

«Насколько мы знаем, — говорит лорд Кеймс, — ни в одном из дел провидения не обнаруживается больше искусства и мудрости, чем в законах действия, свойственных человеку как мыслящему и разумному существу. Если бы человек был предоставлен самому себе и мог действовать вразрез с мотивами, то не было бы места для благоразумия, предвидения, для приспособления средств к целям. Другие лица не могли бы предвидеть, что человек сделает через час, да этого не мог бы предвидеть и он сам. Человека нельзя было бы ни награждать, ни наказывать, он не годился бы жить ни под божественным, ни под человеческим управлением, он был бы вообще существом, совершенно не похожим на людей. Но человек не предоставлен произволу судьбы, ибо хотя он обладает свободой поступать согласно своей воле, но воля его управляется желанием, а желание — тем, что нравится или что не нравится. Эта связь обеспечивает единообразие поведения и включает человеческие поступки в великую цепь причин и следствий. Благодаря этой замечательной системе

* [Hume], *Philosophical Essays*, p. 156.

** «*Light of Nature*», vol. V, p. 233 ²⁰.

свобода и необходимость, кажущиеся несовместимыми друг с другом, оказываются вполне согласовывающимися между собой, подготавливая нас к общественной жизни и к жизни под божественным и человеческим управлением» *.

«Сколь тяжел удел человеческого рода, связанного узами мотивов, понуждаемого необходимым законом выбирать зло, если зло случайно оказывается преобладающим мотивом или если оно обманывает нас, приняв вид нашего величайшего блага. Как счастлив был бы человек, обладающий свободой и независимостью и способный действовать вопреки мотивам, если преобладающий мотив направлен в дурную сторону. Благодаря этой способности мы могли бы идти своим путем к добродетели и блаженству, какие бы мотивы ни подсказывали нам порок и безумие, таща нас назад; мы могли бы по своему произволу удерживаться от дурных поступков, хотя мотивы всей своей силой стремились бы заставить нас поступить таким образом.

Пока все это хорошо, но посмотрим, куда заведет нас подобная точка зрения. Если допустить эту способность произвола, то не может ли она обнаружить своего действия и против хороших мотивов, как против дурных? Если случайно она делает нас хорошими, удерживая нас от пороков, то не может ли она случайно сделать нас дурными, удерживая нас от добродетели, и не окажемся ли мы вообще, таким образом, без руля и без ветрил? При таком положении нельзя полагаться ни на одного человека. Обещания, клятвы, обеты — все это было бы напрасным, ибо ничто не может связать человека, на которого не оказывают никакого влияния мотивы. В этом случае не было бы места для различий в характерах, ибо человек, не имеющий неизменного, постоянного принципа действия, не может обладать характером. С этой точки зрения даже сама моральная добродетель, все законы, правила, обязанности представляют собой ничто. Действительно, никакое существо, поступки которого по самой его природе независимы от мотивов и желания которого

* [Kcims], Sketches on Man, vol. II, p. 300.

капризны и произвольны, не может быть объектом разумного или нравственного управления. Увещания, поучения, обещания, угрозы — все это было бы ни к чему. Словом, подобное существо было бы самым странным и безответственным существом на свете, это была бы какая-то нелепость в природе, чье существование не имело бы никакого смысла.

Если бы мы были так устроены, чтобы принимать всегда решения на основании нравственного чувства, даже вопреки сильнейшим, противоположным мотивам, то это было бы совместимо с человеческой природой, ибо при этом сохранилась бы в целости связь, установленная неизменным законом между волей и преобладающим мотивом. Но нарушить эту связь, ввести неограниченный свободный произвол, против которого не имеют никакой силы мотивы, — это значит не улучшить, а исказить и расстроить всю организацию. Поэтому мы не имеем никаких оснований сожалеть, что воля необходимо подчинена мотивам. Истина этого общего положения должна совпадать с нашим желанием, если только мы хотим, чтобы человек был не каким-то эксцентричным и нелепым, а разумным и нравственным существом» *.

ГЛАВА VIII

НАСКОЛЬКО ВЕРА В УЧЕНИЕ О НЕОБХОДИМОСТИ ВЛИЯЕТ НА ПОВЕДЕНИЕ ЛЮДЕЙ

Некоторые считают, будто убеждение в том, что все человеческие поступки зависят от мотивов, влияющих необходимым образом на решения людей, так что ни один поступок, ни одно событие не может быть иным, чем оно *было, есть* или *будет*, повлечет за собой равнодушное отношение людей к своему поведению и к тому, что происходит с ними в жизни. На это я отвечаю, что это было бы действительно так, если бы их *собственные поступки и решения* не были необходимыми звень-

* [Keims], Essays on the Principles of Morality and Natural Religion, p. 177 ²¹.

ями в этой цепи причин и следствий и если бы их успех или неудача в жизни *не зависели*, в самом строгом смысле слова, *от них самих*.

Но если это так, то убеждение, что их усилия добиться счастья будут иметь несомненный и необходимый результат и что ни одно хорошо обдуманное усилие воли не пропадет даром, не только не побудит их отказаться от этих усилий, но, наоборот, заставит их трудиться с удвоенной энергией. *Желание счастья* имеет одинаковое влияние при любой точке зрения.

Что касается склонности духа и темперамента, рассматриваемых с точки зрения *нравственности*, то у человека, разумеется, будет больше стимулов, чтобы исправить их при убеждении, что, согласно установленному порядку и законам природы, *только от него самого* зависит их исправление, и когда он знает, что за неосторожность с его стороны последует необходимая и несомненная гибель, между тем как осторожность, решимость и настойчивость будут сопровождаться несомненным и необходимым успехом, ибо здесь не вмешиваются обстоятельства *постороннего характера*, как это бывает иногда в *гражданских делах*, где они расстраивают самые лучшие планы.

Все это, быть может, станет более ясным на примере. Поэтому я приведу такой пример: несомненно, что все относящееся к *растительному* миру подчинено *установленным законам природы*. Если предположить, что это относится и к человеческому духу и его проявлениям, то существо, обладающее абсолютным разумом и предвидением, будет знать, как мы должны быть обеспечены на ближайший год или на какой-нибудь другой год, и, таким образом, наше обеспечение на ближайший год и все связанные с этим события будут абсолютно неизменны и ничто не сможет сделать их иными, чем они должны быть. Но как бы твердо ни придерживался этого взгляда какой-нибудь земледelec, неужели он перестанет на этом основании засеивать свои поля и ограничится соображением на ту тему, что «бог знает, как я должен быть обеспечен на следующий год: я не могу изменить его постановлений, и да будет

воля его». В действительности никто, как нам известно, не поступает таким образом, ибо хотя цепь событий необходима, но наши *собственные решения и поступки* являются необходимыми звеньями этой цепи. Благодаря этому наш земледelec может быть уверен, что если предопределено, чтобы он умер с голоду, то также предопределено, чтобы он перестал засеивать свои поля; но если он решится засеять свое поле — что целиком зависит от него самого, — то ввиду неизменности законов природы он убедится, что не существовало такого гибельного для него предопределения.

В действительности теория необходимости делает каждого человека *кузнецом своего собственного счастья* в более строгом смысле слова, чем любая другая теория, и вера в нее придает человеку уверенность в успехе во всех его трудах, ибо ни одно усилие его не будет предпринято напрасно. Напротив, там, где прервана эта цепь необходимой связи причин и следствий, там появляется *неуверенность*, сопровождаемая всегда *безразличием или отчаянием*.

Подобно тому как признание нами теории необходимости не вносит никаких изменений в наше поведение по отношению к людям, которых, как известно, мы должны склонить на свою сторону путем соответствующего поведения и ловкости, так оно не изменяет и нашего поведения по отношению к богу, ибо цели нашего поведения в обоих случаях совершенно одинаковы.

Учение о необходимости не представляет больших трудностей в связи с *молитвой* (или какой-нибудь разновидностью последней), чем общий исходный пункт, согласно которому бог знает все наши нужды и готов удовлетворить их, поскольку ему следует это сделать. Относительно этого достаточно сказать, что все наше общение с божеством основывается на мысли о том, что, снисходя к нам ради нашего блага, он является по отношению к нам как бы *отцом* или *правителем*. И, взяв на себя ради нас эту роль, он, *выполняя* ее, в соответствии с этим будет требовать от нас такого поведения, какого требуют мудрые родители от своих детей и мудрые правители от своих подданных. Но мудрые родители часто и с полным основанием отка-

зываются удовлетворить требования своих детей, если последние не исправляются в своем поведении. Но на этом я подробнее останавливался в своих «Установлениях естественной религии и религии откровения»²². Поэтому здесь я познакомлю читателя только с отличным от этого взглядом Гоббса, который исходит из того, что молитва не является ни *причиной*, ни *средством* спискания милости божьей и что образ действия бога по отношению к нам определяется совсем иными соображениями.

«Ясно, — говорит он *, — что *благодарственный молебен* не является причиной прошлого благословения, ибо то, что прошло, обеспечено и необходимо; но даже у людей принято проявлять благодарность как признание прошлого благоденствия, хотя мы и не ожидаем новых благоденствий за нашу благодарность. Молитва всемогущему богу есть не что иное, как благодарственный молебен за благословение бога вообще; и, хотя эта молитва предшествует той частной вещи, которую мы просим, она не является причиной или средством ее достижения, она есть лишь выражение того, что мы ожидаем все от бога, который даст нам это таким способом, каким угодно ему, а не нам»²³.

Вообще я убежден, что только в результате какого-нибудь *грубого недоразумения* принятие теории необходимости могло иметь в каком-нибудь отношении неблагоприятное влияние на [человеческий] дух и что во многих других отношениях оно должно было иметь [на него] самое благотворное и облагораживающее влияние. Но я намеренно ограничиваюсь тем, что считалось самой *неблагодарной*, самой *непонятной* и *опасной* стороной учения [о необходимости], и если даже эта сторона при беспристрастном и правильном рассмотрении ее носит положительный характер, то каких только выгод не можем мы ожидать от других сторон этого учения?

* «Works», p. 477.

О НРАВСТВЕННОМ ВЛИЯНИИ УЧЕНИЯ
О НЕОБХОДИМОСТИ

Мы видели, что принципы, на которых основывается учение о необходимости, одинаково разделяются большинством людей и истинными философами. Как правило, люди представляют себе, что хотению предшествуют мотивы, которые и управляют им; и если бы нам сказали, что какое-нибудь определение духа не вызывается мотивами — хорошими или дурными, — то мы отказались бы признать, что в этом решении есть какой-нибудь *моральный* элемент, есть нечто *добродетельное* или *порочное*, нечто такое, что может быть предметом *похвалы* или *порицания*, *награды* или *наказания*.

Представление большинства человечества о свободе вполне совместимо с принципами моральной необходимости и фактически вытекает из них; ибо, говоря о свободе, люди имеют в виду лишь свободу от произвола других людей и то, что их хотения определяются лишь их собственным взглядом на вещи и испытывают влияние мотивов, действующих в них самих. Этим и ограничивается их мнение по данному вопросу, и весь ход человеческой жизни не требует большего. Поэтому люди не представляют себе действительных и неизбежных следствий принципов, на основании которых они ежедневно действуют. Они даже были бы смущены и испуганы, если бы им указали эти следствия, и, может быть, не желая допустить этих следствий, они пытались бы скрыть свои ежедневные ощущения и переживания, воображая себе их отличными от того, что они представляют собой в действительности. Таков, несомненно, реальный источник всех возражений, выдвигаемых против учения о необходимости.

Люди, как правило, свободно допускают также другие принципы, которые не вытекают из их собственного опыта и которые тоже несовместимы с учением о метафизической свободе. Они, например, без колебаний согласятся допустить, что будущие события, зависящие от человеческих решений, могут быть пред-

видены и предсказаны существом, обладающим достаточно обширным знанием, и что не может быть следствия без причины. Но если сказать им, что на основании этих положений они должны допустить, что ничто не *может быть* иначе, чем оно *было*, что все решительно совершается в результате установленного порядка вещей, порядка, установленного творцом природы, и что бог поэтому является истинной и единственной причиной всего хорошего и дурного, физического и духовного, то они испугаются и откажутся согласиться с этим.

Следовательно, тут философ должен полагаться только на самого себя. Но мы увидим, что его более широкий взгляд на систему природы куда более благоприятен его усилиям по пути к добродетели и к счастью, чем ограниченная точка зрения большинства человечества. Большинство, разбираясь в причинах поступков человеческих, не идет дальше *людей*, между тем как философ считает последних необходимым орудием в руках первопричины. Рассмотрим же выводы, вытекающие из этого более широкого и правильного взгляда на вещи.

Но прежде всего я замечу, что практическая польза этой философской точки зрения ограничивается *спокойными минутами* жизни человека, когда дух его не находится под влиянием сильных эмоций или страстей. Действительно, так как дух философа и влияющие на него ассоциации созданы в точности так же, как дух и ассоциации других людей, то в общей суете и суматохе жизни он не может чувствовать, мыслить или действовать иначе, чем другие люди. Оскорбление вызовет его негодование на человека, оскорбившего его, а хороший поступок по отношению к нему вызовет таким же образом любовь и благодарность к человеку, его совершившему. И к собственным своим поступкам он будет относиться с такими же машинальными чувствами *самоодобрения* или *угрызения совести*, как если бы он не был вовсе философом.

Поэтому мы должны теперь стараться рассмотреть чувства философа, *удалившегося от мира*, не находящегося под влиянием сильных страстей и, следова-

тельно, не размышляющего о недавно происшедших событиях. Признавая, что его философские взгляды должны постепенно изменять его чувства (а это будет, несомненно, происходить в той мере, в какой он станет обращать внимание на них и в какой они будут иметь случай влиять на его дух), рассмотрим, какие изменения они будут склонны производить во взглядах и поведении его: будут ли эти изменения носить положительный или отрицательный характер, сделает ли его философия лучшим или худшим человеком, лучшим или худшим гражданином.

По моему мнению, философские взгляды придадут такую силу и такой возвышенный характер его благочестию и добродетели во всех их видах, что этого нельзя достичь каким-либо другим образом. В этом можно убедиться, присматриваясь к тем лицам, взгляды которых на вещи особенно близки к истинно философским взглядам; говоря это, я имею в виду тех людей, которые, исходя из *религиозных принципов*, приписывали большую роль богу, а меньшую людям; таковы были, на мой взгляд, авторы Священного писания и другие лица, проникшиеся духом их учения, благодаря глубокому знакомству со Священным писанием.

Нет нужды доказывать, что вообще дух *благочестия* должен усиливаться благодаря убеждению, согласно которому бог есть постоянная и единственная причина всех вещей. Придерживаясь этого взгляда, мы видим бога во всем и, можно сказать, видим все в боге, ибо мы постоянно наблюдаем каждое явление в связи с ним как с творцом его. Благодаря этому идея о боге ассоциируется со всякой другой идеей, усиливая наши наслаждения и уменьшая и даже устраняя все наши страдания. Точно так же влияние этого постоянного и живого чувства присутствия и деятельности божества, располагающего всем и управляющего всем, должно быть крайне благотворным и полезным во многих других отношениях. Оно должно породить глубочайшее смирение, величайшую покорность воле божьей и полную уверенность в его благодати и провидении.

При таком расположении ума, при такой устремленности к богу совершенно невозможна злая воля по отношению к какому-нибудь из наших братьев, к его отпрыскам, невозможно потворство по отношению к страстям и привычкам, запрещенным богом. Словом, один этот руководящий принцип благочестия способен направлять характер и все наше поведение, ибо он необходимо включает в себя или порождает все привлекательное и ценное в характере человека.

Точно так же убеждение, что ничто не происходит без ведома и согласия величайшего и лучшего из существ, должно сообщать ясность нашему духу, порождая убеждение, согласно которому, несмотря на все кажущиеся теперь недостатки, *все, что существует, — благо*, что даже все зло по отношению к отдельным лицам или обществам, по отношению к какой-нибудь части человечества или всему человечеству должно закончиться *добром* и что по самой природе вещей нельзя получить иным путем самого большого блага.

Только детерминист может прийти к полному осознанию этой великой и неоценимой истины, этого единственно надежного якоря души в минуты бедствий и скорби, этого никогда не угасающего источника утешения в самых мрачных обстоятельствах. Если придерживаться любой другой точки зрения, то можно поверить, что многие дела, где играют роль независимые и неконтролируемые решения подверженных ошибкам людей, *идут плохо* и что существует в действительности много зла, не ведущего вовсе к добру и не порождающего его. Для детерминиста же не существует вовсе *действительного абсолютного зла*, ибо с точки зрения достаточно обширного ума, способного видеть во всем *одно целое*, необходимо связанное между собой, всякое частное зло бесконечно перевешивается и в действительности *уничтожается* тем большим благом, для которого оно служит средством и которое оно при надлежащем своем устройстве (как это можно, несомненно, ожидать от бесконечной мудрости) только увеличивает. Человеку, хорошо знакомому с учением об ассоциации идей, это покажется вовсе не парадоксом, а весьма важной и необходимой истиной.

Необходимая связь всех людей и всех вещей, как частей необъятной, грандиозной и блаженной системы (маленькую и незначительную часть которой составляем и мы), с великим творцом этой системы заставляет нас относиться дружелюбно и благожелательно ко всем людям и ко всем вещам. Это великое целое представляет *одну семью*. У всех у нас один *бог и отец*, который сильно, беспристрастно и постоянно любит нас. Он *не пренебрегает ничем созданным им* и неизвестными нам путями и часто незаметными для нас методами обеспечивает нам величайшее благо. Все мы подчинены одному и тому же нравственному воспитанию, и все мы общие наследники вечной жизни, открытой нам в Евангелии.

С таким возвышенным взглядом на всю систему мира и на творца ее совершенно несовместим порок, и в особенности недопустимы здесь *ненависть, зависть и злоба*. В качестве детерминиста я не могу ненавидеть ни одного человека, ибо я полагаю, что он во всех отношениях таков, каким создал его бог, и что по отношению ко мне он поступает так, как было это явно предназначено, ибо бог — единственная причина всего и люди — лишь орудие в его руках, выполняющие его волю. А раз уничтожены чувства ненависти и злобы, то открывается простор для развития и проявления всех общественных добродетелей. Если теперь я уже не люблю людей как истинных, последних причин сего деяния ими мне блага, то я люблю и уважаю их как орудия творца этого блага. Я люблю также ту заслуживающую одобрения склонность, из которой вытекают их поступки, как за ее благотворное влияние, так и за сходство ее со склонностью творца всего блага.

Если как детерминист я перестаю *порицать* людей за их пороки только в самом глубоком смысле этого слова, а в обычном смысле его я продолжаю поступать, как и другие люди (действительно, хотя они и поступают необходимым образом, но они поступают так под влиянием дурного и низкого склада ума, которого я должен остерегаться и предостерегать от него других, поскольку я люблю самого себя и других), я не могу все же, придерживаясь своей точки зрения,

не смотреть на них с *нежностью и состраданием*, которые должны иметь самое благотворное действие; ибо это побуждает меня самым серьезным и неутомимым образом пытаться исправить их, не отказываясь от своих усилий из-за оскорблений, отвращения или отчаяния.

Так как самые порочные люди по своей природе не отличаются от меня, то они так же доступны исправлению, как и я, и, каков бы ни был их характер в настоящее время, он может измениться к лучшему при помощи средств, естественно приспособленных к этой цели, и под влиянием воспитания со стороны творца всего сущего они рано или поздно, несомненно, исправятся. Поэтому, не ограничиваясь нынешним, преходящим зрением, заглядывая в будущее и имея в виду их окончательное назначение, мы должны считать их своими *братьями* даже по добродетели и блаженству. Это не мешает, конечно, тому, что страдания их до тех пор будут соответствовать их испорченности, и в силу этого я должен особенно серьезно заботиться об уменьшении их страданий.

Все то, что я говорю, может произойти в зависимости от *широты нашего духа*, который растет вместе с размышлениями этого рода, но который все же остается весьма узким, несмотря на все наши усилия; только божественное существо, разум которого бесконечен, *совершенно благостно и совершенно блаженно*. В его глазах не существует вовсе зла, а все является необходимой и полезной частью совершенного целого.

Поскольку мы придерживаемся этого возвышенного и правильного взгляда на вещи, постольку он оказывает благотворнейшее влияние на наш дух. А там, где он изменяет нам, детерминист ничем не отличается от остальных людей, которые ограничиваются *вторичными причинами*, и поэтому он подчиняется влиянию тех же самых мотивов, которые действуют на остальных людей ²⁴.

Д. ПРИСТЛИ

**ПИСЬМА К ДОСТОПОЧТЕННОМУ
ЭДМУНДУ БЭРКУ, ВЫЗВАННЫЕ
ЕГО «РАЗМЫШЛЕНИЯМИ
О ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ»**

ПИСЬМО I

ОБ ОБЩИХ ПРИНЦИПАХ ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Милостивый государь!

Я не удивляюсь, что последняя революция во Французском государстве возбудила внимание *ваше* и значительной части пации. «Она, — как вы справедливо утверждаете, * — если принять во внимание все обстоятельства, представляет собой самое удивительное, что до сих пор произошло в мире». Следовательно, эта революция является в высшей степени интересной для политиков-философов и политиков-практиков. Им подобает, в частности, рассмотреть принципы, на основе которых все это произошло. Если образ действий тех, кто руководил этими событиями, был правильным и если все, что они обещали, благотельно для страны, то это может вызвать подражание и в других странах, когда положение окажется похожим. Если же образ действий этих руководителей был неправильным и если результаты малообещающи, то данный пример может послужить тому, чтобы удержать других от подобного рода попытки.

Но хотя нет ничего необыкновенного в том, что эта революция так привлекла *ваше внимание*, я очень изумлен, что она так *встревожила* и *смугила* вас. Мне кажется, что вы недостаточно хладнокровно приступаете к серьезному обсуждению. Очевидно, *ваше* воображение разгорячено и *ваши* мысли несколько спутаны. Вы не видите предметов, паходящихся у вас

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 11.

перед глазами, в надлежащем свете, и, не отрицая их, вы упускаете из виду великие и руководящие принципы, на которые опирается всякое настоящее правительство. Эти принципы, по моему мнению, давно установлены и получили общее одобрение, по крайней мере со стороны тех, кто называют себя *вигами*¹, друзьями нашей собственной революции и той революции, которая недавно произошла в Америке². Вы сами заявляли, что принадлежите к такого рода политикам, и печать указанных принципов может быть замечена в этом вашем произведении.

Несмотря «на священность, — как вы говорите *, — принципа наследования», вы допускаете «возможность изменения этого принципа в случаях крайней необходимости», причем вы прибавляете, что «перемена должна ограничиться только теми, кто виноват», и не отрицаете, что главной целью и задачей всякого государственного строя, тем, благодаря чему он предпочтительнее состояния анархии, является *благо народа*: он лучше для народа и народ *более счастлив* при нем. Вследствие этого вы должны также допустить, что та особая форма правления, которая больше всего приспособлена к тому, чтобы содействовать счастью народа, самая лучшая для данного народа.

Если вы допускаете все это, вы должны также допустить, что поскольку никакое частное лицо не может быть осуждено за то, что оно улучшает свое положение, а может даже получить одобрение за это, то и народ не должен подлежать осуждению за то, что он старается улучшить свое положение. Следовательно, если народ считает форму своего правления дурной — независимо от того, была ли она таковой изначально или же стала такой только благодаря злоупотреблению или какой-либо случайности, — то он поступит хорошо, если постарается заменить ее лучшей. Без сомнения, частичную перемену нужно предпочитать полному изменению, если только частичная перемена достаточна для указанной выше цели. Но если все попытки

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 29.

исправить старый строй окажутся тщетными и народ предпочтет новый, то его соседи не должны вменять это ему в вину, точно так же как каждый отдельный человек, считающий более полезным для себя полностью разрушить старый, неудобный дом и построить новый, чем тратить деньги на ремонт, не может подлежать осуждению за это. Несомненно, народы, как и отдельные лица, могут иметь ошибочные суждения. Они могут поступать опрометчиво и вследствие этого пострадать. Но указанное обстоятельство есть лишь основание для соблюдения осторожности, оно не лишает их права самим рассуждать и действовать тем способом, который они считают наилучшим.

«Одна мысль, — говорите вы *, — о составе нового правительства наполняет нас чувством отвращения и ужаса». Несомненно, все это едва ли желательно, но это тем не менее необходимо. И за все бедствия, протекающие от указанной перемены, вы должны порицать не создателей нового правительства, а чрезвычайно жалкое положение старого правительства и тех, кто довел его до такого состояния. Что некоторые существенные перемены в старом французском правительстве были необходимы, вы не можете отрицать, раз допускаете **, что «в этой стране неограниченная власть государя над личностью своих подданных была несовместима с законом и свободой». В других случаях, по моему мнению, вы выражались сильнее, чем здесь. Если *закон* и *свобода* отсутствовали в старой конституции, то плоха была ее основа и нельзя было сделать ничего существенного, не разрушив ее всю.

Если признать эти неопровержимые *принципы* и *факты*, то я не понимаю, на каком основании вы так горячо восстаете против последней революции во Франции. Кроме того, что бы ни было сделано и каким бы образом ни было сделано, если сам народ, которого это только и касается, не жалуется, то и мы не должны жаловаться за него. Только интерес к благу других может побудить нас сочувствовать бедствиям, которые

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 44.

** Ibid., p. 195.

могут навлечь на народ его глупость и опрометчивость. Однако я должен вкратце рассмотреть главные из ваших возражений против этой революции.

Вы рассматриваете нынешнее Национальное собрание³ Франции как узурпаторов, присвоивших себе не принадлежащую им власть. «Я никогда, — утверждаете вы*, — не смотрел на это собрание иначе как на самовольную ассоциацию людей, которые воспользовались обстоятельствами, чтобы захватить государственную власть. Они не имеют санкции и авторитета того знамени, под которым они собрались впервые. Они присвоили себе другой авторитет, совершенно иного характера, и совершенно изменили и исказили все отношения, в которых они первоначально находились. Они не придерживаются никакого авторитета, который вытекал бы из какого-нибудь установленного государственного закона. Они уклонились от инструкций народа, который их послал, а между тем эти инструкции — так как собрание действует не в силу какого-нибудь старого обычая или установленного закона — были единственным источником их власти».

Допустим, сэр, что все это правда. Допустим, что Национальное собрание не имело никаких официальных полномочий для созыва или вообще для того, чтобы делать что-либо. Предположим, что люди, вышедшие из земли, или упавшие с облаков, или не знаю откуда взявшиеся, не имеющие никакой санкции, взялись за создание нового правительства для французского народа. Если народ действительно одобряет такое правительство, вполне успокаивается на нем и полностью его принимает, то с этого времени новое правительство становится уже его порождением и на собрание можно смотреть только как на авторов различных предложений и на советников. Согласие народа дает всякой форме правления соответствующую санкцию, и именно это согласие и делает ее законной. Изменения в правлении не могут производиться при помощи каких-нибудь установленных форм и правил, потому что не существует более высокой власти, ко-

* [E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*], p. 242.

торая могла бы предписать указанные правила. Нет таких верховных трибуналов, власть которых могла бы простираться на эти крупнейшие объекты. К тому же так как подобные случаи встречаются редко и так как они очень не похожи друг на друга, то нет смысла искать прецедентов.

Что французскую революцию можно оправдать, отираясь от этого ясного принципа, видно из того исключительного обстоятельства, что Национальное собрание продолжало свои заседания в течение значительного времени без всяких затруднений и что декреты его принимались полностью более чем в течение года. Это собрание, по моему мнению, состоит не больше чем из тысячи лиц, и вначале оно не имело в своем распоряжении никакой армии, между тем как в настоящее время вся сила государства находится в его руках. Эта сила не могла перейти к нему от короля без согласия армии и народа, который поддерживает армию. Так как народ не жалуется на эту передачу власти, то ясно, что он не считает себя оскорбленным и что перемена была сделана с его одобрения. Поэтому мы видим здесь все признаки *законного правительства*, или правительства, которое действительно существует *по выбору народа*. Я не буду говорить о трудностях, которые могут возникнуть позже (эти трудности, если они возникнут, вероятно, будут иметь свой источник в прежнем правительстве) и которые могут заставить народ переметить свое мнение. Ведь ни этот народ, ни какой-нибудь другой не может быть всеведущим и непогрешимым.

Не углубляясь в анализ прежней системы правления и административной деятельности, мы можем считать доказанным, что она стала крайне ненавистой для страны в целом. Это мы можем заключить из того всеобщего и искреннего участия, которое народ принимал в революции. Весь народ не может восстать до тех пор, пока угнетение не достигнет крайней степени и не будет продолжаться так долго, что народ утратит веру в возможность достичь улучшения при помощи какого-либо другого средства. Сила установившегося правительства, в особенности когда оно состоит из многих лиц и имеет в своем распоряжении большую

и постоянную армию, почти безгранична. Таким образом, многие народы спокойно переносят всякие бедствия, и страна остается в этом несчастном положении, не предпринимая никаких попыток для облегчения своей участи. Это имеет место во всех провинциях Турции, примерно такое же положение в Испании и некоторых других странах. Поэтому всякий раз, когда мы видим, что весь народ или большинство его выступает, как один человек, против старого правительства и низвергает его, мы можем с уверенностью сказать, что повод был чрезвычайно значителен и народ поступил хорошо.

Однако угнетенный народ вообще *видит* не больше того, что он непосредственно *чувствует*. Все думают о том, как сбросить бремя, которое они дальше не могут терпеть. Думая только об этом бедствии, которое мучит их, они склонны в своем будущем положении предохранять себя только от *него* одного, не учитывая нового положения в целом и тех более значительных бедствий, которые могут произойти отсюда. Так ли поступил французский народ или нет, покажет время. Но если народ в общем хорошо осведомлен о положении вещей и хорошо в соответствии с этим настроен, то он может произвести различные эксперименты над новыми формами правительства без значительных неудобств. И если он начнет с какой-нибудь несовершенной формы, он может в конце концов усвоить форму вполне совершенную.

Разве не предсказывали, что американцы при отпадении их от метрополии окажутся в состоянии полной смуты и будут резать горло друг другу? Но хотя этот разрыв был очень силен и сопровождался войной, истощившей все их ресурсы, американцы никогда не страдали от недостатка власти. Когда война была закончена, они с большой готовностью согласились принять некоторые очень несовершенные и неслаженные формы правления. Теперь же, после того как они достаточно подумали об этом предмете, они приняли форму более обширную и согласованную. Но они и *эту* форму подвергают испытаниям, и если она не будет отвечать их желаниям, то они, несомненно, поста-

раются улучшить ее. Если так, то почему же не может случиться то же самое с Францией, в частности, если внешние враги не вступят с ней в войну и не будут нарушать хода событий в стране. Признаюсь, я не совсем ясно понимаю смысл некоторых сторон структуры государственного правления, принятой в настоящее время Национальным собранием, что происходит, возможно, из моего недостаточного знания всей системы, и многие из замечаний, сделанных вами по этому поводу, могут быть, по моему разумению, вполне справедливы. Но, не зная всех обстоятельств, а следовательно, и всех оснований, я думаю, что для настоящего времени нельзя было сделать чего-нибудь лучшего. В будущем, однако, если что-нибудь окажется несовершенным, оно может быть исправлено. И, имея в виду видимую силу старого французского правительства и большое количество людей, которое зависело от него (я думаю, что это количество нельзя ограничить двором и кабинетом министров), я удивляюсь, что революция произошла так легко и с таким незначительным кровопролитием.

Остаюсь [Ваш] и т. п.

ПИСЬМО II

О НЕКОТОРЫХ ЧАСТНОСТЯХ В НОВОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ КОНСТИТУЦИИ И О НЕКОТОРЫХ ОБСТОЯТЕЛЬСТВАХ, СОДЕЙСТВОВАВШИХ ОТМЕНЕ СТАРОЙ

Милостивый государь!

Весьма возможно, что поскольку Национальное собрание приступило к переустройству всего государства так неожиданно, что заранее ни о чем нельзя было условиться, то оно могло в некоторых отношениях поступать не всегда справедливо. Но нужно иметь к нему снисхождение ввиду некоторых особых обстоятельств. Подходящий случай представился ему так неожиданно, что оно напрасно потеряло бы время, если бы ничего не делало, ожидая, пока оно подготовится к тому, чтобы сделать все наилучшим образом. Поэтому оно поступило правильно, делая то, что считало лучшим, как только представился случай для такого рода деятельности.

Собрание могло бы, например, разделиться на две палаты и, как в нашей стране, дать каждой палате право вето⁴, а третье вето предоставить королю. Но это могло бы оказаться очень рискованным в то время, и очень вероятно, что в таком случае вообще не удалось бы сделать ничего существенного. Но собрание может осуществить эту реформу, если оно впоследствии найдет ее необходимой. Власть легче получить, чем отобрать.

Я не согласен с вами, когда вы жалуетесь*, что собрание ничего не имеет от природы *сената*. Ведь оно

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 287.

пока сохраняет короля и дает ему право назначать некоторых министров.

Собрание, быть может, оставило слишком мало власти королю. Но королевская власть похожа на растение, которое, однажды пустив корень, способно слишком пышно разрастаться, и, если у него отрывают побеги, на их месте сейчас же вырастают новые. Так как французские короли постепенно приобретали свою власть и чрезвычайно ею злоупотребляли, то не удивительно, если при первом же случае собрание так ограничило эту власть.

Вы, в частности, жалуетесь* на то, что король не имеет права объявлять войну и заключать мир. Но злоупотребляла ли какая-нибудь власть больше в какой-либо иной области? Бесконечные несчастья обрушивались на все страны вследствие того, что их правители обладали правом втягивать их в войны по своему желанию, из побуждений личной мести, или честолюбия, или всего лишь каприза окружающих. Во Франции в этом случае большую роль играли куртизанки.

«Нет другого способа, — говорите вы**, — удержать других монархов от интриг с отдельными лицами из числа членов собрания, от вмешательства в ваши дела и от того, чтобы поддерживать в сердце вашей страны самые губительные из всех фракций — фракций, действующих в интересах иностранных правительств и по их указаниям». Но даже это ничто по сравнению с теми несчастьями, от которых страдал народ благодаря тому, что право объявления войны и мира находилось в руках государя, т. е. его министров. И не могут ли иностранные правительства интриговать с ними так же, как и с руководителями народного собрания? Не интриговал ли французский двор с министерством нашего Карла II⁵ и не делалось ли это в большей или меньшей степени всеми послами и их агентами при всех иностранных дворах? Но если народ будет хорошо представлен в Национальном собрании, так, чтобы с его действительными интересами всегда считались

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 296.

** Ibidem.

наилучшим образом, то причины для войн будут редки и, следовательно, у иностранных правителей будет очень незначительное искушение вмешиваться в дела этого народа. Ведь мир или война были главной целью тех интриг, на которые вы жалуетесь.

Самое серьезное затруднение, которое, кажется мне, угрожает французскому правительству, — это *долги*. Они остались ему в наследство от старого правительства, которое в этом отношении так постаралось, что дальше некуда. Следовательно, это затруднение не вытекает неизбежно из образования нового правительства, а объясняется нежеланием настоящих правителей, чтобы те, кто пользуется государственным доверием, страдали за ошибки своих предшественников. Это случается со всяким наследником, которому чрезвычайно неприятно выплачивать долги своего расточительного предка.

Вы, между прочим, очень унижаете членов Национального собрания, когда утверждаете *, что «большинство из них — это низшие, недостаточно просвещенные, чисто технические исполнители из числа адвокатов». «Когда я читаю список их, — говорите вы, — я ясно вижу, как случилось то, что должно было случиться». «Нельзя было ожидать, — говорите вы **, — чтобы члены собрания заботились об устойчивости собственности, раз само существование их зависело от того, чтобы делать понятие собственности спорным, двусмысленным и неопределенным».

Я не буду подвергать сомнению ваш дар пророчества. Быть может, вы обладаете особым талантом видеть все события — прошедшие, настоящие и будущие — в их самых скрытых причинах, и я не буду спорить о том, соответствует ли фактам то, что вы утверждаете. Но из кого бы Национальное собрание Франции ни состояло, несомненно, что члены этого собрания являются более подлинными представителями народа, чем члены нашей Палаты общин: не может быть худших представителей, чем эти депутаты,

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 61.

** Ibid., p. 63.

ибо Палата общин, по мнению большей части народа, я не сомневаюсь, так же как по мнению доктора Прайса⁶, есть лишь *издевательство над представительством*, хотя совокупность некоторых обстоятельств и дает возможность указанным лицам выступать в качестве относительно хороших представителей.

Мало значения имеет то обстоятельство, из какого класса людей избраны члены Национального собрания, поскольку они являются лицами, которым их избиратели оказывают наибольшее доверие. Но если ваше соображение о том, что адвокаты, «существование которых зависит от того, чтобы делать понятие собственности спорным, двусмысленным и неопределенным», не будут заботиться об устойчивости частной собственности правильно, то какой же смысл возводить их в ранг судей? Мы не думаем, чтобы наша собственность подвергалась опасности в их руках потому, что они всегда жили тем, что вы называете *знаменитой неопределенностью закона*. Я вам напомню, что первый американский конгресс состоял главным образом из адвокатов, и этому нельзя удивляться: адвокаты, обладавшие способностью и имевшие обыкновение говорить публично, были вообще самыми заметными лицами всюду. Кроме того, изучение права способствует пониманию конституции страны, а профессия адвокатов дает им возможность узнавать людей и приобретать опыт в делах. Если адвокаты Франции будут так же хорошо поступать, как адвокаты Америки, они сумеют снять с себя лежащий на них упрек и, возможно, сделаются предметом уважения, а быть может и страха, для тех, кто в настоящее время презирает их.

Занятно сравнивать мнение различных авторов об одном и том же предмете и наблюдать, как различно освещение одного и того же предмета у различных людей. Я не могу привести лучший пример, чем цитируя то, что говорит д-р Рамсей⁷ в своей «Истории Американской революции» о первом конгрессе, в отличие от того, что вы говорите о Национальном собрании во Франции.

«Из общего числа депутатов, составлявших континентальный конгресс 1774 года, половина были адво-

каты. Лица этой профессии приобрели доверие населения благодаря своей опытности в общественных делах. Предварительные мероприятия в соответствующих областях намечались и осуществлялись большей частью адвокатами, а не представителями других профессий. Как специалисты, хорошо знакомые с правами народа, они первые могли предупредить всякое посягательство на народные свободы, привыкшие выступать публично, они заметно выделялись в народных собраниях и особенно удачно могли разъяснять цели последних парламентских актов. Применяя свои способности и свое влияние в интересах своей страны, они были вознаграждены доверием этой страны» *.

Ошибки, в которые вы впали, характеризуя нынешнее французское правительство, по-моему, очень значительны, и ваше осуждение этого правительства, конечно, неуместно. Вы, в частности, вводите в заблуждение себя и своих читателей, рассказывая ** о делении страны на квадраты и подразделении квадратов на новые квадраты, что существует только в вашем собственном воображении, так как в действительности страна разделялась на квадраты не больше, чем наши графства.

Считая доказанным ***, что члены нынешнего Национального собрания не будут избраны на следующий срок, вы делаете некоторые тревожные выводы из такой неправильной оценки. Но эта оценка, насколько мне известно, ваша собственная, а не народа. Члены нынешнего собрания могут подлежать избранию, как и другие, и если, как все полагают, большинство из них удовлетворяет своих избирателей, то избиратели не преминут их переизбрать. Поскольку вы затратили так много времени, подготавливая вашу работу к печати, вы могли бы использовать часть этого времени для получения более точных сведений. Впрочем, ваши ошибки будут способствовать возникновению более

* *Ramsay, History of the American Revolution*, vol. I, p. 134.

** [*E. Burke, Reflections on the Revolution in France*], p. 254.

*** *Ibid.*, p. 272.

правильного представления о действительном положении вещей. И если ваши суждения о новой французской конституции окажутся справедливыми, то это будет полезным и разумным уроком для великих деятелей на этом поприще. Я не сомневаюсь, что они усвоят все, что могут, даже от врага.

Вы даете самое трагическое изображение униженного положения настоящего короля Франции, называя это положение * «самым ужасным, жестоким, печальным зрелищем, которое когда-либо представлялось милосердию и негодованию человечества». Вы смотрите на короля как на лицо, которое получило корону со всей полнотой власти от своих предков и которое само не сделало ничего такого, чтобы заслужить подобное обращение. Если даже допустить, что это так, если благодаря постоянным посягательствам власть *самой короны* была в течение долгих лет чрезмерна, то должно ли это продолжаться и дальше, к ужасу и несчастью страны, ради невинной главы, на долю которой выпало носить эту корону? И кроме того, чем же именно пострадал этот король? Он до сих пор является первым лицом во Франции по своему положению, богатству и власти. Если вы скажете, что его власть только номинальна, я отвечу, что власть самых неограниченных государей немногим большая. Как правило, они служат орудиями в руках своих приближенных. Последний король Франции очень редко делал то, что действительно хотел. И вообще, чем выше общественное положение человека, тем меньше у него власти делать то, что ему нравится, и тем больше времени по сравнению с другими людьми он тратит на дела менее всего приятные ему.

С еще большей жалостью вы описываете оскорбление, которым подвергается французская королева. Вашему красноречию нет границ, словно вы ее *рыцарь*, поклявшийся защищать ее честь **. Так велико естест-

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 99.

** Я узнал от одного джентльмена, который во время описываемых событий был в Париже, что нет ничего истинного в рассказах г-на Бэрка о том, что кто-то врывался в спальню королевы, или, о том, что был убит часовой. Ничего подобного, по свиде-

венное предрасположение людей, по крайней мере в этой части мира (где французская нация рассматривалась как передовая), в пользу женщин, особенно занимающих высокое положение, что, по моему мнению, нелегко объяснить падение этой королевы с вершины ее популярности до того состояния отвращения и презрения, в которое, по вашим словам, она ввергнута, если не предположить чего-либо очень существенно пятнающего ее, хотя я не могу сказать, в чем это заключается. И если она была женщиной-интриганкой и врагом народных свобод, как ее вообще представляет французский народ, то она должна считать себя счастливой, что при такой революции осталась в живых. В конце концов разве можно приносить свободу и благо всего народа в жертву женской красоте и угождать перед ней? Предметы представляются различными различным лицам в зависимости от соответствующих положений и обстоятельств, при которых эти лица наблюдают их. Для вас, сэр, семнадцать лет тому назад французская королева, тогда еще жена наследника, представала во всем своем блеске подобно «утренней звезде»*, украшающей небесный свод. Вероятно, в то время она и для французов казалась такой же. Но по прошествии многих лет она стала казаться им лишь *кометой*, предвещающей всякое несчастье и несущей опустошение и гибель их стране. Вы видели только красивые черты и воображали, что они принадлежат Венере, Юноне или Палладе. Французы, по-видимому, нашли [у нее] *змеиные волосы* и видят в ней только медузу. Поэтому «те десять тысяч мечей», которые, по вашим словам, «готовы как бы выпрыгнуть из ножен, чтобы отомстить за одип взгляд, угрожающий ей оскорблением», будут извлечены против всякого, кто станет защищать ее поведение**.

тельству этого лица, не говорилось до тех пор, пока не прошло значительное время после указанного события, и слухи об этом были пущены аристократами.

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], р. 112.

** Один остроумный коллега делает следующее замечание: «На основании какого принципа справедливости, позвоительно спросить, лорд Джордж Гордон заключен в тюрьму в Ньюгете

Вы скажете, вероятно, что должно быть представлено по крайней мере некоторое *доказательство* против королевы Франции, как и против короля. Но где же, сэр, тот трибунал, в котором можно начать процесс? Когда все обычные средства недостаточны для устранения притеснений, народу не остается ничего иного, как обратиться к чрезвычайным мерам. И если тридцать миллионов найдут, что их интересы несовместимы с интересами немногих, то они, конечно, будучи судьями, не поколеблются решать сами и привести эти решения в исполнение. Несомненно, делая это, они поступают, *нарушая правила*, но вы, сэр, должны быть тут как тут и сказать *, как им действовать *серьезным и приличным способом* в этом исключительном случае, чтобы возместить нанесенный ущерб и исправить положение. Если бы они не делали того, что сделали, то им лучше было бы ничего не делать.

Только короли и министры ответственны за все смуты и кровопролития, сопутствующие революциям, которые суть неизбежные последствия злоупотребления властью со стороны этих лиц. Они закрывают обычные каналы справедливости и потом жалуются, что воды выходят из берегов и затопляют страну. Тот, кто первым вызывает бурю, отвечает за все опустошения, которые она может произвести.

Вы ставите в вину Национальному собранию то, что оно совершенно очевидно не санкционировало и что, несомненно, оно осуждало и о чем сожалело больше, чем вы. «Их жестокость, — по вашим словам **, — не была даже постыдным следствием страха. Она была результатом их чувства совершенной безнаказанности, когда они санкционировали измены, грабежи, насилия, убийства, кровопролития и пожары, распространившиеся по всей опустошаемой стране. Но причина всего

за то, что он говорил теми же словами, что и французская нация, о королеве Франции, в то время как г-н Бэрк находится на свободе после того, как он оклеветал Национальное собрание? И как следует министрам его величества и генерал-атторнею вести себя при предъявлении французским послом протеста в связи с нанесением оскорбления?»

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 23.

** Ibid., p. 58.

Этого была ясна с самого начала. Этот ничем не стесняемый выбор зла, это тяготение к злу, по-видимому, совершенно необъяснимы, если не иметь в виду состав Национального собрания» и т. д. Это, милостивый государь, кроме предположения, которое все моралисты отрицают как абсолютно невозможное в природе, а именно что какие-либо люди избирают зло ради него самого, есть обвинение, предъявленное Национальному собранию за каждое преступление, совершенное французами (и за большее количество, я полагаю, чем когда-либо было совершено ими) и каким-либо образом связанное с революцией. Но справедливо ли это? Можно ли вменять в вину какому-нибудь человеку или какой-либо группе лиц преступления, в которых они не участвовали, только на том основании, что они жили в это время или одобряли их после их совершения? Разве совершенные только народом казни особенно ненавистных народу лиц можно приписывать Национальному собранию? И неужели те оскорбления, которые вы так патетически описываете, были нанесены обожаемой вами французской королеве по приказу этого собрания? Вы должны знать, что оно столь же неповинно в этом, как парламент Великобритании или вы сами. Если произошло какое-нибудь убийство, неужели первое попавшееся лицо, которое вы задержите, — виновник этого преступления?

Столь же поспешно и необдуманно осуждаете вы д-ра Прайса, изображая дело так, будто он одобряет упомянутые ужасные преступления, которые, смею сказать, у него вызывают большую тревогу, чем у вас, по весьма очевидным основаниям. Он стремится положительно отзываться об этой революции и поэтому сожалеет обо всем, что позорит ее. Между тем вы совершенно очевидно стремитесь ее дискредитировать, используя все, что соответствует вашей цели. Д-р Прайс радуется *благу*, а вы наперекор истине стремитесь изобразить его испытывающим удовольствие от того *зла*, которое неизбежно сопровождает это благо.

Остаюсь, милостивый государь,
Ваш и т. п.

ПИСЬМО III

О ПРИРОДЕ УПРАВЛЕНИЯ И О ПРАВАХ НАРОДА И КОРОЛЕЙ

Милостивый государь!

Зная, как много было написано по вопросу об *управлении* со времени революции в Англии, событие, которое больше всякого другого открыло глаза англичанам на истинные принципы управления, нельзя не удивляться тому, что человек, столь начитанный и столь склонный к углубленному размышлению, как вы, так удаляется от указанных принципов. Для оправдания этой революции лорд Сомерс⁸, епископ Хoadлей, г-н Локк и многие другие выдвинули в качестве принципа, что вся власть в любом государстве имеет свой источник в народе и что главная цель всякого правительства — общественное благо. В качестве следствия, вытекающего из этих основных принципов, они утверждали, что все должностные лица, первоначально назначенные народом, ответственны перед народом за выполнение своих обязанностей и подлежат увольнению от своих должностей по желанию народа. Считают, что народу принадлежит священное право оказывать сопротивление всякому деспотическому правительству, поскольку народ считает его таким.

Вы, сэр, выражая свои мысли косвенно и многословно, не отрицаете эти великие принципы всякого управления или общие выводы, вытекающие из них. Вы в сущности признаете все их, когда говорите*,

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 87.

что «гражданское общество создается для пользы человека». Но то, что вы предлагаете, на самом деле несовместимо с этими руководящими принципами, и вы хотели бы связать нам руки таким образом, чтобы нельзя было действительно их применять. По-видимому, вы забыли то, чему вы должны были бы научиться гораздо раньше. Но слишком поздно для нас опять идти в школу и усваивать основы политической науки. То, на *доказательство* чего нашими предшественниками было положено много труда, мы теперь принимаем за *аксиомы* и без колебания действуем на их основании.

Делать *общественное благо* мерилом справедливости или несправедливости во всем, что касается общества и правительства, является не только самым естественным и разумным из всех правил, но и более предпочтительным благодаря легкости его применения. Очень трудно выяснить, что *установил бог* или что одобряет *древность*, но гораздо легче определить то, что ведет к *общественному благу*, хотя и это можно сделать не всегда без некоторых трудностей. Но предположите, что народ никогда не пользовался свободным управлением или не мог доказать, что он когда-либо имел такое управление, — должен ли он на этом основании всегда оставаться в рабском состоянии? Разве турки поступили бы незаконно или дурно, если бы сделали то, что сделал французский народ?

Вы с насмешкой относитесь к идее о *правах человека* и предполагаете, что если люди вошли в общественное состояние, то они неизбежно отказываются от всех своих *естественных прав* и с этого времени обладают только теми правами, источник которых в обществе. «Что касается участия во власти и управлении государством, — говорите вы *, — которое должен принимать каждый человек, то я не могу признать, чтобы все это включалось в непосредственные изначальные права человека в гражданском обществе. В своем анализе я имею в виду гражданского, социального чело-

* E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 187.

века, а не какого-либо другого. Относительно этого нужно установить соглашение с самого начала».

Но что предусматривает это *соглашение*, если не пользование такими *преимуществами* или *правами*, которые обычно называются *естественными*, как жизнь, свобода и собственность, и которые люди имеют *от природы*, до всяких обществ, или искусственных объединений людей? Разумеется, люди не могут отказаться от своих естественных прав, заключая договор для лучшего обеспечения этих прав. И если люди заключают мудрый договор, они никогда полностью не исключают своего участия в деятельности правительства или в контроле над ним. Без *этого* условия их права, указанные в договоре, не были бы вполне обеспечены.

Однако в случае если бы какой-либо народ оказался столь перазаумен, чтобы оставить все управление без ясно выраженного права контроля в руках должностных лиц и если эти должностные лица не дают народу того, что он считает необходимым, в качестве компенсации за отказ от некоторых из своих прав в пользу общего блага, то народ, конечно, свободен считать первоначальный договор нарушенным. В таком случае народ возвращается в естественное состояние и может образовать новое общественное состояние и принять новые формы управления, которые он сам считает лучшими.

Одним из самых поразительных парадоксов в вашей работе, вообще изобилующей ими, является утверждение, что вышеупомянутые права человека (вы их называете * «этими мнимыми правами французских теоретиков») «все представляют собой крайности, и, насколько они метафизически истинны, настолько они морально и политически ложны». Выражение «метафизически истинны» может означать только *строго* и *собственно* истинны, а в каком смысле это может быть названо *ложным* — для меня непонятно. Если вышеупомянутые права *истинны*, т. е. *справедливы*, и если они являются *разумными* правами человека, то нужно их обеспечить гражданам во всех государствах и при

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 91.

всех формах правления. Если же они не являются таковыми, то народ имеет справедливое основание выражать недовольство и искать других способов для устранения тяжелого положения.

Вы сильно порицаете учение, согласно которому *народу принадлежит право выбора короля*, учение, которое выдвигается, но не в первый раз, д-ром Прайсом в его проповеди о революции. «Это учение, — утверждаете вы*, — применительно к нынешнему британскому королю или абсурдно, и тогда оно не является ни истинным, ни ложным, или же устанавливает самые неосновательные, опасные, незаконные и неконституционные принципы. Согласно этому духовному доктору политики, если его величество не обязан своей короной своему народу, то он не *является законным королем*» и т. д.

Отправляясь от этого принципа, вы также порицаете учение, согласно которому король является *слугой народа*, между тем как закон, как вы утверждаете**, именует его *наш верховный владыка****. Но раз вы допускаете (там же), что «короли в одном смысле, несомненно, суть слуги народа, потому что их власть не имеет никакого другого разумного основания, кроме общей выгоды», то очевидно, что вы спорите с д-ром Прайсом только о *словах*. Ваши *идеи* в сущности совпадают с его мыслями, хотя вы называете его учение**** не только *неконституционным*, но и *мятежным*. При этом вы добавляете, что «оно теперь публично признано, обнародовано и напечатано», между тем как оно признано, обнародовано, напечатано до того, как родились вы или д-р Прайс.

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 17.

** Ibid., p. 41.

*** Этот титул *верховного владыки*, идущий из феодальной системы и присвоенный королю Англии, никоим образом не соответствует природе и духу нашей настоящей конституции, которая является *ограниченной монархией*, а не *неограниченной*, как предполагает этот титул. Нашим *властелином* в собственном смысле является только парламент.

**** [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 35.

Разве не выполняет высшее должностное лицо в каждой стране, как и председатель муниципалитета в каждом городе, определенную *обязанность* с определенными вознаграждениями и *привилегиями*, предоставляемыми ему в связи с выполнением им этой обязанности? Если председатель муниципалитета, обладающий высшей властью в своем округе, все же, ввиду того что он *назначается* и *оплачивается* за его услуги городом, всегда рассматривается только как *слуга этого города*, то и высшее должностное лицо во всякой стране, как его ни называли бы — *суверен*, *король* или как угодно (потому что это только название), — не является ли *слугой народа*? В чем же состоит действительная разница в этих двух случаях? Определенные лица исполняют определенную должность и получают за это обусловленное вознаграждение. То, что должность является наследственной, не имеет значения. В наших законах и законодательстве других народов существует достаточно таких прецедентов, когда люди лишались своего имущества за совершенные ими преступления. В таком случае, конечно, исключалось всякое наследование.

Если, как вы ясно признаете, единственной разумной целью власти короля является *общая польза*, т. е. *благо народа*, то разве не сам народ должен судить о том, получает ли он пользу от короля и от его правительства или нет, иначе сказать, хорошо или дурно *служат* ему король и правительство? Если в этом случае прямо нет формального договора, то вы должны признать, что здесь имеется фактический *договор между королем и народом*. В частности, это отмечается в акте об отречении короля Якова⁹, хотя вы * утверждаете, что этот акт слишком *осторожен* и *изобилует мелочами*. Но чем же может быть этот акт, как не договором о покровительстве со стороны короля и повиновении со стороны народа? Поэтому если народ вместо *покровительства* встретит *угнетение*, то обязательство повиноваться теряет свою силу. Отсюда вытекает в соответствии со здравым смыслом и принципами

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 38.

революции право подданного оказывать сопротивление тирану и свергать его с трона. Но это есть, говоря другими словами, не что иное, сколь бы оскорбительно ни звучало это для ваших ушей, как изгнание или *увольнение дурного слуги*, злоупотреблявшего оказанным ему доверием.

Как бы ни соблазнительно было положение, в котором находятся наши короли, очень важно напомнить им об истинном отношении, в котором они находятся к народу, или, как они любят говорить, к *своему народу*. Они слишком склонны воображать, что их права не зависят от воли народа и что, следовательно, они не должны давать отчета народу за то, как они применяют свою власть. Многие лица, наиболее зависящие от них и окружающие их, в особенности духовенство, слишком склонны прибегать к этому приятно отравляющему яду. Это было причиной крушения Стюартов, и отсюда угрожает опасность каждому государю и каждой стране. Вся ваша книга, милостивый государь, представляет собой лишь сосуд с тем же самым ядом, поскольку вы пытаетесь, но довольно безуспешно, запечатлеть принцип *уважения к государям* независимо от того, были ли они сначала избраны народом. Словно они обладают естественным и непреложным правом царствовать над нами, словно они родились повелевать нами, а мы — повиноваться им! В этом случае нам совершенно безразлично, *божественного* ли происхождения эта власть, или она проистекает из какого-нибудь другого источника, помимо народа.

По-видимому, вы думаете, что все значительное и достойное уважения покинуло нас вместе с суеверным почтением к королю и духом рыцарства, которые были выражением только эпохи крайнего варварства и устранены последующей цивилизацией. «Никогда, — утверждаете вы *, — мы не увидим больше того благородного уважения к положению и полу, того исполненного гордости подчинения, того полного достоинства повиновения, той верности сердца, которые одни давали возможность сохранять живым в самом рабстве дух возвы-

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 113.

шенной свободы. Эта краса жизни, бескорыстная защита народов, кормилица мужественных чувств и героической предприимчивости, — все это исчезло. Исчезло также то сознание принципа, та строгость чести, благодаря которым всякое пятно ощущалось как рана. Именно они внушали мужество, укрощая жестокость, они облагораживали все, к чему прикасались, и среди них сам порок утрачивал половину зла, освобождаясь от своих более грубых проявлений». Быть может, это самое замечательное место во всем вашем сочинении, но мне кажется, что при большой *словесной* пышности оно содержит очень мало *мыслей*, а некоторые из них несостоятельны и абсурдны. До того бывают различны чувства людей — несомненно, в зависимости от различия воспитания и разнообразных мнений, которые мы сознательно воспитываем в себе в течение жизни, — что то положение, которое вызывает у вас мысль *о гордости*, у меня пробуждает мысль об *унижении*. Вы гордитесь тем, чего вам, по моему мнению, следовало бы стыдиться, — поклонением как идолу себе подобному и собственным унижением. Это разоблачает склонность, от которой нельзя ожидать каких-нибудь «мужественных чувств или героической предприимчивости». Я подчиняюсь королю и какой-нибудь другой гражданской власти потому, что этого требует хороший порядок общества, но я не чувствую *гордости в этом подчинении*. А «верность сердца» я отношу только к *характеру* [человека], а не к его *положению*. Поскольку я гражданин, предметом моего уважения являются *народ и законы*. *Должностные лица*, каким бы именем их ни называли, вызывают мое уважение лишь постольку, поскольку они суть доверенные слуги народа и применяют его законы. Такие чувства, законные сами по себе и не содействующие никакому суеверию, кажется мне, присущи людям, которых природа сделала равными и главная цель которых, после того как они соединились в общество, заключается в том, чтобы обеспечивать их общее благо. Я горжусь тем, что чувствую себя *человеком между людьми*, и я предоставляю вам, милостивый государь, гордиться вашим *повиновением* и

«сохранять живым», насколько вы способны, «в самом рабстве дух возвышенной свободы». Я думаю, что гораздо легче сохранить этот дух *вне* рабского состояния, чем *в* рабстве. Вы слишком много труда затрачиваете на то, чтобы позолотить ваши цепи, но они остаются все же цепями.

Если, сэр, вы проповедуете это «благородное уважение», это «исполненное гордости подчинение», это «полное достоинства повиновение» и «верность сердца» по отношению к *положению и полу*, то как глубоко и возвышенно должно быть чувство, где положение и пол соединяются вместе! Какую *возвышенную свободу* вы почувствовали бы, если бы вам выпало счастье быть подданным русской императрицы, когда вашим властелином была бы *женщина*? Сражаясь под ее знаменем, вы, несомненно, были бы самым могущественным из странствующих рыцарей и самым страшным витязем против всей Турецкой империи, властелином которой является всего лишь *мужчина*.

«Нет нужды говорить, — замечаете вы *, — что король английский царствует в настоящее время на основании определенного правила наследования в согласии с законами страны и что он удерживает свою корону, не обращая внимания на «Общество революции», которое не подает ни одного голоса за короля ни индивидуально, ни коллективно». Между тем вы признаете, что «все короли Европы в отдаленном прошлом были выборными» и что «настоящий король сохраняет свое положение в той мере, в какой им выполняются законные условия договора относительно верховной власти». Это, милостивый государь, все, что защищаем и мы, каким бы ни было мятежным наше учение. Здесь в соответствии с вашим собственным мнением имеется определенное *условие*, на основании которого правят короли. Поэтому если это условие не выполняется, то и обязательства повиноваться отпадают.

Хотя мы не выбираем никакого данного короля, однако вначале народ сам выразил желание, чтобы им

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 19.

управляли короли с теми ограничениями их обязанностей и прерогатив, которые он тогда пожелал указать. Отступление королей от первоначальных обязанностей могло происходить сразу или постепенно (что обычно имело место), и, хотя народ в силу обстоятельств был лишен возможности ограничивать посягательства своих королей, *право* делать это всегда должно оставаться за ним. Народ всегда имеет право взять назад то, что он сам дал, если условия, на которых это было дано, не выполняются. Народ, несомненно, может отказать в доверии, которым злоупотребили, и восстановить себя в своем прежнем положении или поставить в лучшее положение, если он найдет таковое.

Если то, что вы называете *договором о власти*, представляет собой соглашение двух *сторон* — *народа* и *короля* — и если договор нарушен королем, то разве высокое положение и привилегии, которыми он обладал при условии соблюдения договора, не должны быть отобраны? «Правило наследования, — говорите вы, — соответствует законам страны». Но где же, по-вашему, источник как нашего обычного, так и статутного права? Обе эти формы закона, — утверждаете вы *, — имеют одинаковую силу и опираются на одинаковый авторитет, вытекающий из общего согласия и изначального государственного договора (*communi sponsione reipublicae*), они одинаково обязательны для короля и народа до тех пор, пока соблюдаются условия, и они, [король и народ], продолжают составлять один политический организм». Поэтому законы, которые не сходят с небес, а *создаются* людьми, могут *изменяться* также людьми. И что такое *конституция государства*, как не *более важные законы* государства? Поэтому короли могут нарушать эти законы, как и остальные люди, для которых они одинаково обязательны; и если одни нарушители законов подлежат наказанию путем лишения своего чина или звания или иным образом, то почему же нужно делать исключение для королей? Разве

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 28.

нарушения закона или конституции *ими* менее пагубны для государства, чем нарушения со стороны других лиц? Пусть наказания для королей будут *достойны* и *пристойны*, как вы утверждаете *, но справедливость, сущая справедливость должна быть проявлена в этом случае.

Остаюсь, милостивый государь, Ваш и т. п.

* [*E. Burke*, *Reflections on the Revolution in France*], p. 23.

ПИСЬМО IV

О РЕВОЛЮЦИИ В АНГЛИИ ПО СРАВНЕНИЮ С РЕВОЛЮЦИЕЙ ВО ФРАНЦИИ

Милостивый государь!

Невозможно рассматривать недавнюю революцию во Франции, не имея перед глазами того, что произошло в Англии в 1688 г. Это событие встретило такое сердечное одобрение всех классов народа, по крайней мере тех, которые называются *вигами*, что вы сами по необходимости должны одобрить его. Но вы желаете провести различие между теми принципами, из которых исходили великие деятели, участвовавшие в памятном событии, и принципами, от которых отправляется Национальное собрание во Франции. Деятели английской революции, по вашему мнению, не руководствовались представлением о *естественных* (или как вы называете их, *химерических*) правах человека, но они находились под влиянием почтения к правам, вытекающим из факта владения с незапамятных времен. Следовательно, их пример не дает права какому-нибудь народу выбирать своих собственных правителей или увольнять их за их дурное поведение.

Для выяснения принципов английской революции вы обращаетесь к лорду Сомерсу*, но пусть его сочинения выяснят его взгляд на природу правления. Уже заглавный лист приписываемого ему трактата — «Суждение королевств и народов относительно прав, власти и прерогатив королей и относительно прав, привилегий и

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 27.

собственности народа» — утверждает, что «все власти и правители имеют свой источник в народе». Это положение автор обстоятельно доказывает на протяжении своего сочинения, в котором он приводит в качестве вывода из этого великого принципа положение, что народ, будучи угнетаем, вправе облегчить свое положение путем смены своих правителей или своего правительства. Таким образом, он с различных точек зрения отвергает, выражаясь его собственными словами, рабское учение о *пассивном повиновении и лояльности*.

Одно из самых необычайных ваших утверждений об английской революции состоит в следующем. «Весьма далеко, — утверждаете вы *, — от всякой истины то положение, что мы благодаря революции приобрели право избирать наших королей, что если бы мы обладали этим правом ранее, то английский народ в то время самым торжественным образом отказался и отрекся бы от него сам и за все свое потомство навсегда». Но мог ли народ серьезно думать запрещать навсегда своему потомству делать снова то, что он тогда сделал сам? Изменяя порядок естественного наследования королевской власти в нашем государстве, не *осуществил* ли этим народ своего права избирать королей, указывая, какие лица с этого времени должны получать по наследству корону? И то, что сделал какой-либо один парламент, следующий парламент, несомненно, может отменить.

Но что отказ от права поступить таким образом не предусмотрен законодательством того времени — это видно из актов парламента. Один из них относится к четвертому году правления королевы Анны¹⁰ и принят до союза с Шотландией; другой относится к шестому году царствования королевы и *mutatis mutandis*¹¹, распространяется на всю Великобританию. Это произошло во время жизни лорда Сомерса и, без сомнения, с его согласия. Из этих актов видно, что ваше утверждение является не чем иным, как *государственной изменой*. В этих актах говорится следующее: «Если кто-нибудь в письменном или печатном виде будет настаивать и утверждать, что короли и королевы этого государства,

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 28.

опираясь на авторитет парламента, не могут издавать законов или постановлений достаточной силы для ограничения короны, королевского потомства, порядка наследования и управления, то всякое такое лицо будет признано виновным в государственной измене».

И далек от того, чтобы причинить вам какую-нибудь серьезную неприятность, изображая вас нарушителем законов нашей страны. Но я хочу намекнуть на это только для того, чтобы вы обратили больше внимания на великие принципы нашей конституции, равно как и на общие принципы управления и на *права человека*, как бы ни был неприятен для вас последний термин.

Вы говорите *: «Джентльмены общества революций (как вы презрительно называете его) не видят ничего в революции 1688 г., кроме отступления от конституции, и они приняли это отступление от принципа за сам принцип». Давайте рассмотрим сам *факт*, чтобы открыть истинный *принцип* событий и проверить справедливость вашей жалобы. Король злоупотребил оказанным ему доверием, и, по мнению других органов власти, он в сущности *отрекся от правления*. В соответствии с установленным правом наследования преемником его должен был быть его сын, но палаты опасались от этого сына тех же бедствий, которые они испытали от отца и от всех государей той же самой линии, т. е. от всех, кто исповедовал католическую религию. Поэтому они издали закон об исключении из числа наследников всех таких государей и закрепили право наследования за ближайшей протестантской линией. Но сообща с первым лицом из этой линии они избрали лицо, совершенно чуждое этой ветви, которое не имело никаких законных прав на корону вообще, так как это был только муж королевы Марии¹², как принц Георг Датский был муж королевы Анны **, и, поскольку у его жены Марии и у принцессы Анны отсутствовало потомство, они передали корону наследникам принца Оранского ***.

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 31.

** Ibid., p. 37.

*** *Rupin*, History, vol. II, p. 795.

Таким образом, здесь был сделан *выбор* как особого короля pro tempore¹³, так и *новой ветви наследования* для будущих королей. Разумеется, если поведение наших предков в эту эпоху является прецедентом для будущего, то оно предоставляет право нашему народу не только вносить какие-либо изменения в права наследования короны, но и делать любое лицо королем, а также предпринимать все то, что он сочтет необходимым для устранения несправедливости. Это было, бесспорно, настоящим *основанием, мотивом, принципом* или *правилом* его поведения, и действия, которые на него опираются в дальнейшем, нельзя назвать принятием «отступления от принципа за самый принцип». Предпринимать все, что следует считать необходимым для устранения существующих зол или для предупреждения их повторения, значило бы делать не более того, что он сделал бы при тех обстоятельствах, в которых мы находимся. Принимая во внимание то уважение, которое всегда питают ко всему *древнему*, несомненно, благоразумно сохранять во всяком народе старые учреждения до тех пор, пока они терпимы, потому что народ будет переносить их легче, чем всякие новые. Несомненно, этот принцип оказывал влияние на наших предков во время революции и в другие времена. Они удовлетворялись устранением угнетающего их тяжелого положения и придерживались старой системы насколько могли. При революции не было повода стремиться к чему-нибудь другому, как к изменению линии наследования короны путем отклонения католической линии и установления линии протестантской. Но если бы народ нуждался в чем-либо большем, он сделал бы больше.

Вы называете революцию «актом необходимости»*, но что же делало этот акт необходимым? На какой *политический принцип* эта необходимость опиралась? Не являлось ли это необходимым потому, что народ опасался, как бы его свободы, а следовательно, и его благо не подверглись опасности в связи с королевскими

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 24.

мерами? Поэтому, как вы справедливо утверждаете *, хотя «революция является последним средством для мыслящего и хорошего человека», именно к ней вынужден был обратиться народ. Это было меньшим из двух зол, которые стояли перед ним. И то, что он сделал, он считал необходимым для устранения зла и для предотвращения его в будущем. И на том же самом основании, в силу которого он изменил порядок наследования, он мог бы изменить весь строй управления. Если бы народ опасался, что *управление* при помощи всяких *королей* может сопровождаться такими же тяжелыми бедствиями, как управление при помощи *католических королей*, то он совершенно отменил бы королевскую власть, и наша страна была бы теперь республикой.

Когда обстоятельства благоприятствовали более значительным переменам, то мудрые народы пользовались этим. Когда Америка была вынуждена, как вы допускаете (в то время вы принимали активное участие в этих делах, и я испытывал особое удовлетворение, наблюдая, как вы выступаете в защиту американской свободы), ввиду угнетения со стороны Англии совершенно порвать с ней, американцы, более сильно ощущавшие зло, присущее прежнему правительству, чем это чувствовали наши предки при нашей революции, решились сделать гораздо больше и дали этим славный пример Франции и всему миру. Они создали совершенно новое управление на принципах *равной [для всех] свободы и прав человека* «без знати, — как выразительно сказал д-р Прайс, — без епископов и без короля». Правда, это еще раньше их сделали голландцы после своего отделения от испанской монархии. Если самодержавные государи трепещут при мысли об этих великих *примерах* (мысль о них могла бы заставить трепетать вас самих, как если бы вы были частью королевства и принадлежали к нему), это значит, что наступило время, когда те, кто так долго заставлял трепетать других, должны в свою очередь трепетать сами. Но пусть торжествует *народ*. Это заставит государей держаться в границах

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 44.

или же даст ему надежду на то, что время его освобождения уже близко.

Что не все лица испытывают такой страх перед революциями, какой охватил вас, и что подлинные принципы английской революции до сих пор сохраняются и изучаются в нашей стране, видно из следующих извлечений из сочинения г-на Палея¹⁴ «Принципы морали и политической философии». Этими выдержками я и закончу это письмо.

«Правительство может быть слишком самоуверенным. Величайшими тиранами были те, права которых не подвергались никакому сомнению. Поэтому там, где мнение о праве является чрезмерным и приобретает характер суеверия, оно устраняется нарушением обычая. Так, [английская] революция нарушила обычай наследования и этим ослабила и у государя и у народа те высокие представления о наследственном праве, которые у одного были постоянным искушением к тираническому правлению, а другого склоняли к рабскому состоянию вследствие ненужной снисходительности и опасных уступок».*

«Настоящая причина, почему люди презирают память тех, которые продали свою свободу тирану, заключается в том, что эти лица вместе со своей собственной свободой продали или подвергли опасности и свободу других, а на это они, конечно, не имели права»**.

«Нет ни одного обычая, закона или авторитета, которые были бы столь обязательными, чтобы их нужно было сохранять в том случае, когда изменения их являются выгодными для общества. Династия государя, порядок наследования, прерогативы короны, форма и части законодательной власти с соответствующими правами, функционирование, продолжительность и взаимная зависимость различных частей — все это только различные законы, которые изменяются подобно другим законам, если этого требует польза, при помощи обыкновенного законодательного акта или, если необходимо, путем вмешательства народа. К указанным зако-

* Paley, Principles of Moral and political Philosophy, p. 411.

** Ibid., p. 77.

нам подходят обыкновенно с особенным почтением, они изображаются как основы конституции, установленные нашими предками и не подлежащие никаким видоизменениям или обсуждениям как нечто совершенно неприкосновенное. Они изображаются как статьи и условия социального договора, которым должен оставаться верным каждый гражданин государства в силу обещания, от которого он не может отказаться. Такие соображения не имеют места в нашей системе. Для нас если и есть какое-нибудь основание относиться к ним с большим уважением, чем к каким-либо другим законам, то это основание может заключаться или в преимуществе нынешнего государственного строя (это основание имеет различную силу в различных странах), или в том, что для всех стран важно, чтобы форма и обычаи управления признавались и понимались как правителями, так и управляемыми, или, наконец, в том, что, чем реже бывают эти перемены, тем большим уважением пользуется управление с обеих сторон» *.

Остаюсь, милостивый государь,
Ваш и т. п.

* *Paley*, Principles of Moral and political Philosophy, p. 426.

ПИСЬМО V

ОБ «ОБЩЕСТВЕ РЕВОЛЮЦИИ» В АНГЛИИ И О ЗАМЕЧАНИЯХ Г-НА БЭРКА ОТНОСИТЕЛЬНО Д-РА ПРАЙСА

Милостивый государь!

Вы очень раздражены тем, что «Общество революции» в Англии послало приветствие Национальному собранию во Франции. «Я считаю, — говорите вы *, — по меньшей мере, не совсем приличным и не совсем правильным вступать в формальную и публичную переписку с настоящим правительством чужой нации без ясно выраженного одобрения того правительства, которому я подчинен». По вашему мнению, это было сделано «в такой двусмысленной форме, которая для многих, не знакомых с нашими обычаями, может создать такое впечатление, что этот адрес является действием некоторой корпоративной организации, признанной законами королевства и уполномоченной говорить от известной части его. Такого рода политика, — по вашим словам **, — очень похожа на своеобразный обман». Но какая же необходимость просить позволения правительства какой-нибудь страны послать приветствие другому, раз интересы первого никоим образом не *затрагиваются* такого рода перепиской? С *этой* точки зрения данный поступок «Общества революции» может так же мало беспокоить правительство, как и всякого отдельного англичанина. Разве заявило в этом случае «Общество революции» что-нибудь *от имени* правительства па-

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 6.

** Ibid., p. 7.

шей страны и разве это правительство принимало на себя какие-либо обязательства в этом деле?

Что касается приема, оказанного адресу «Общества революции» таким многочисленным и почтенным собранием, как Национальное собрание Франции, то я не вижу в этом ничего удивительного или необычного. Нередки случаи, когда небольшие организации отдельных лиц направляют свои обращения организациям более значительным и эти более значительные объединения внимательно прислушиваются к указанным обращениям. И разве имеет существенное значение, что лица, направляющие обращение, или лица, получающие его, принадлежат к одной стране или к различным странам? Единственное, что может интересовать нас в данном случае, заключается в том, было ли само обращение или оказанный ему прием вполне приличным или нет.

Национальное собрание Франции не могло быть столь незнакомо с конституцией Англии, чтобы хоть на одну минуту поверить, что «Общество революции» было организацией, уполномоченной государством, или что оно имело какое-нибудь отношение к правительству нашей страны. Таким образом, здесь не могло быть никакого *обмана* и никакого *подлога*, но вполне естественно думать, что члены Национального собрания, будучи сами основателями новой системы управления во Франции, которая до сего времени рассматривалась как *естественный враг Англии*, очень мудро воспользовались первым удобным случаем, который дал им возможность показать, что они склонны сделаться нашими *друзьями*. Они могли испытывать особенное удовольствие при виде того, как их труды встречают глубокое одобрение со стороны небольшого количества наиболее уважаемых граждан в Англии. Какова бы ни была ценность этого поступка, он во всяком случае открывал перед ними приятную перспективу добрососедских отношений в будущем.

Члены французского [Национального] собрания, несомненно, будут судить о *степени* нашего дружеского расположения по именам тех, кто принял участие в этом обращении. Видя там д-ра Прайса, столь известного — и известного именно с хорошей стороны — во Франции

и Америке благодаря его неподдельному патриотизму, его бескорыстной благожелательности и его духу общечеловечности, они придут к совершенно правильному и основательному заключению, что хотя в этом акте участвовало сравнительно небольшое число людей, но те, кто подписались под ним, выражали свои чувства от лица многих людей, и притом людей, очень уважаемых в стране. Национальное собрание Франции, естественно, могло считать, что доброжелательность таких людей, как д-р Прайс (независимо от того, в какой части мира и для каких целей они собрались), не могла не быть чрезвычайно ценной, когда речь шла об одобрении их работы. Но почему же не позволить самой нации принять советы, а тем более приветствия от частных лиц, известных своими добродетелями и своей мудростью? Именно к таким людям огромное количество лиц относит д-ра Прайса. И, несмотря на отвращение, которое вы напрасно стремитесь вызвать к нему и которое обратится только против вас самих, его имя будет всегда известно и уважаемо до тех пор, пока будет существовать уважение к религии, добродетели и к истинным правам человека.

Правда, речь, которая столь оскорбила вас, была произнесена с *кафедры*, и на этом основании она называется *проповедью*. И если в ней есть что-нибудь неудачное, то это только ее *название*. Она была произнесена перед многими политическими друзьями в день недели, предназначенный для их политических целей. Но она могла быть произнесена также и в таком обществе, которое собралось для какого-либо торжественного обеда. Впрочем, осмелюсь сказать, ни один проповедник не старается так приспособить свои обычные речи к потребностям христианской аудитории, как это делает при всех обстоятельствах д-р Прайс. И если бы вы, сэр, были одним из его обычных слушателей (хотя вас может охватить дрожь при одной мысли пойти в такую *молельню*), вы, я не сомневаюсь в этом, стали бы мудрее и лучше, чем сейчас, мудрым и добрым человеком, каким вы, несмотря ни на что, можете быть. Ведь я не сужу о вашем настоящем характере и настроении только на основании того тона, который характеризует

вашу весьма несдержанную работу. Я знаю вас и знаю, что такая работа недостойна вас.

Кроме того, никто никогда не думал, чтобы кафедру мог осквернить *любой* предмет из области *политики*, если здесь проповедуется лишь что-нибудь *общепользное*. Иначе поведение духовенства из членов англиканской церкви заслуживало бы самой суровой критики за тот тон, каким они произносят проповеди 30 января. Если они произносят проповеди в защиту *самодержавной власти* в этот день, то почему же мы не можем произносить проповеди в защиту великого принципа равной [для всех] *свободы* и важнейшего *права сопротивляться* таким правительствам, которые одобряют эти проповедники?

Вы, по-видимому, испытываете особенное удовольствие, сравнивая д-ра Прайса с Хью Петерсом¹⁵, употребившим те же самые выражения, говоря о смерти Карла I, которые употребил д-р Прайс, указывая на славную перспективу, открывающуюся перед миром благодаря только что происшедшей революции во Франции. Несомненно, и очень красивое лицо может заключать в себе некоторые черты, похожие на те, какие встречаются на лице чрезвычайно безобразном. Таким образом, и д-р Прайс может иметь — что несколько не задевает его — некоторое сходство с Хью Петерсом, именно в своем отвращении к тирании, хотя он отличается от него в других отношениях. Епископ Бернет называет Петерса «чем-то вроде проповедника-энтузиаста и шута и очень порочным человеком» и изображает его как человека, принявшего смерть с исключительным малодушием*. Но можно ли такую характеристику применить к д-ру Прайсу, человеку, которого президент Национального собрания Франции назвал, и притом совершенно справедливо, *апостолом свободы*? Впрочем,

* Историк Ниль сообщает, что, после того как был казнен товарищ Петерса г-н Кук, героически перенесший свои страдания, Петерс почувствовал в себе мужество и, обращаясь к шерифу, сказал: «Сэр, вы только что убили одного из служителей господ и заставили меня смотреть на это, надеясь таким образом устроить меня; но по воле бога этот пример только укрепляет меня и усиливает мое мужество».

вы называете его * *доктором политики* или *политическим священником* ** и наделяете его всякими другими презрительными эпитетами, которые только может придумать ваше богатое воображение, не сдерживаемое никакими правилами приличия. В то же самое время с обычной для вас непоследовательностью вы признаете ***, что «у него самые лучшие в мире намерения», хотя вы, как враг гражданского установления религии, отрицаете за ним **** право занимать место среди честных энтузиастов и зачисляете его в разряд мошенников и обманщиков.

Вы говорите, что Хью Петерс сехал на коне как бы торжествуя, когда короля Карла I везли как узника в Лондон. Такое торжество могло показаться неприличным и неуместным, но, по моему мнению, для такого торжества была достаточная причина: 30 января является (по выражению адмирала Кеппеля) *днем гордости* для Англии, как и 14 июля для Франции ¹⁶, и такими эти дни останутся в памяти самых отдаленных потомков *свободных граждан*. Пусть все тираны читают историю обоих этих событий и трепещут. Хорошие государи будут читать об этом без всякого неприятного чувства.

Остаюсь, милостивый государь,
Ваш и т. п.

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France],
p. 17.

** Ibid., p. 20.

*** Ibid., p. 13.

**** Ibid., p. 55.

ПИСЬМО VI

О ВМЕШАТЕЛЬСТВЕ ГОСУДАРСТВА В ДЕЛА РЕЛИГИИ ВООБЩЕ

Милостивый государь!

Искренним желанием Иова¹⁷, с исключительным терпением переносившего различные паветы и другие страдания, было, чтобы его *противник написал книгу*. Милость, которой не мог добиться этот добрый человек, презираемые и угнетенные диссиденты¹⁸ наконец получили от вас, благодаря вам. Их пожелания в этом отношении были услышаны по крайней мере, поскольку это относится к мотивам, которые так привязывают вас к господствующей церкви нашей страны. Именно ими, несомненно, объясняется горячность вашего выступления против наших последних требований в Палате общин. Мы счастливы, что имеем возможность видеть и уяснить истинные пружины вашего поведения, причем мы не вынуждены собирать ваши аргументы из неопределенных или неполных источников и, несомненно, очень часто ложных сообщений газет. Мы имеем перед собой в настоящее время рассуждения сенатора из уст самого сенатора.

Однако я удивляюсь *вашему* поведению, когда вы * сетуете, что «наше несчастье, а не слава нашего века, как думают некоторые джентльмены» (несомненно, вы разумеете здесь меня и некоторых других), «состоит в том, что все подлежит *обсуждению*». Разумеется, вы не могли не знать, что такое произведение, как ва-

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 136.

ше, обязательно вызовет продолжительное обсуждение. Поэтому если бы вы считали это опасным в отношении *церкви* или *государства*, то вы, конечно, не должны были бы издавать такой книги по этому вопросу, если бы только вы не думали (что, быть может, и имело место на самом деле), что опубликование вашего сочинения устрасит всех ваших оппонентов. Быть может, вы думали, что ваши рассуждения обладают такой силой, что положат конец всем дальнейшим спорам. Я не удивляюсь, что вы могли так думать, исходя из того, как вы показали себя в своем последнем произведении.

«Учреждение нами государственной церкви, — утверждаете вы *, — является первым из наших предубеждений; оно, — продолжаете вы, — занимает начало, конец и средину наших мыслей», т. е. оно занимает все наши способности, так что нельзя допустить чего-либо иного, по крайней мере противоположного характера. Разумеется, принципы, из которых вы исходите, *вам* должны казаться неопровержимыми. Поэтому вы не принужденно прибавляете: «Это не предубеждение, лишнее всякого смысла, а нечто заключающее в себе глубокую и большую мудрость». Справедливо существует мнение, что у нас имеются предрассудки, глубоко укоренившиеся в наших умах. Однако часто случается, что то, что кажется *глубокой и большой мудростью* для одного человека, может показаться крайней *глупостью* для другого. К несчастью (быть может, благодаря различию нашего воспитания и ранних привычек), именно такое различие существует между вами и мной. То, к чему вы относитесь с почтением, я презираю, а то, что вы считаете очень полезным, по моему убеждению, крайне вредно.

Однако, несмотря на большое различие в наших *выводах*, у нас, по-моему, есть важные руководящие *общие принципы*. Таким образом, мне нетрудно будет выяснить, кто из нас больше уклонился от них. Я постараюсь показать нашим читателям, что ваши выводы совершенно несогласны с этими общими принципами. Я льщу себя надеждой на то, что, как бы различно мы

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 136.

ни думали о разнообразных предметах, у нас имеется гораздо больше общих принципов, чем те, которым вы уделяете внимание, и даже больше, чем те, которые вы кладете в основу своих рассуждений. Например, вы не можете питать того отвращения к *обсуждению*, которое вы подчеркиваете. Ведь в этом и в других сочинениях, равно как и в ваших речах в Палате общин, вы пускались в разнообразные и обширные обсуждения. И вы должны согласиться со мной, что, чем важнее и интереснее для людей какой-нибудь предмет — будут ли это отдельные лица или члены общества, — тем более требует он подробного обсуждения в каждом пункте, относящемся к нему. Ведь в вещах этого рода ошибки особенно опасны, а вы не можете допустить, чтобы *религия* была делом безразличным как для отдельных лиц, так и для общества. Но как же можно уберечься от каких-либо ошибок или даже как можно их узнать без должного исследования или *обсуждения*?

Чтобы наши читатели могли сразу увидеть, что именно вы понимаете под гражданским установлением религии, я, прежде чем мы будем рассуждать о нем, представлю читателям краткий обзор всех ваших положений. Очевидно, смешивая идею самой *религии* с идеей ее *гражданского установления*, вы утверждаете: «Она служит основой всякого гражданского общества и весьма необходима для всякого государства». Таким образом, вы даже спрашиваете, может ли государство считаться *законным* без этого условия. Вы даже думаете, что церковь настолько независима от государства, что государство не имеет никакой власти над тем, что «является собственностью или принадлежит» церкви, будучи лишь «стражем» доходов церкви, охраняя их, чтобы она могла ими пользоваться. Поэтому вы полагаете, что церковная собственность неотчуждаема и неприкосновенна, в каком бы тяжелом положении ни находилось государство. По вашему мнению, религия приобретает *уважение* к себе и оказывает *влияние* благодаря богатству и великолепию ее учреждений. Вы думаете, что такие учреждения рассчитаны на *массы*, так что они являются полезными как для бедных, так и для богатых, и, хотя они необходимы для

всех государств, они более свойственны демократической форме правления, чем какой-либо иной.

Что касается моих взглядов, сэр, то как бы это вам ни казалось странным, они совершенно противоположны вашим. Я смотрю на религию как на предмет, который не требует никакого гражданского установления; ее благодетельному воздействию, по-моему, наносится вред таким установлением и еще более ее богатствами. Я убежден, что такое учреждение вместо того, чтобы приносить пользу, обременяет государство и в высшей степени неблагоприятно для его свобод. Гражданские учреждения христианской церкви были совершенно неизвестны в ранние века, и они упрочивались медленно и постепенно, как это можно сказать и о других искажениях системы христианства и о всяких злоупотреблениях ею. Я держусь того мнения, что государство обладает правом распоряжаться *всей* собственностью, которая у него находится. Следовательно, оно имеет право распоряжаться и церковной собственностью, как и всякой другой собственностью, имеющей общественный характер. Поэтому религии нет дела до какой-либо особой формы гражданского управления, поскольку она полезна всем, как богатым, так и бедным, но только как отдельным лицам.

Разрешите теперь отнести различные наши идеи к их основному источнику и сравнить их с нашими общими принципами. Я счастлив тем, что мы согласны между собой относительно пользы и выгоды государства вообще, так как это является очень существенным обстоятельством в нашем споре. «Государство, — утверждаете вы *, — представляет собой изобретение человеческой мудрости для удовлетворения человеческих потребностей, и люди имеют право, чтобы эти потребности обеспечивались этой мудростью».

Однако вы не будете утверждать, что *все* человеческие потребности должны обеспечиваться государством. Ведь ясно, что могут быть удовлетворены только *некоторые* из них, а многие из них должны быть предостав-

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 88.

лены самим индивидуумам. Вы сами допускаете это, когда * утверждаете, что все, что каждый человек может сделать отдельно, не вторгаясь в права других, он имеет право сделать самостоятельно. Поэтому, если я могу *есть* и *пить* все, что соответствует моему аппетиту, не задевая других, то вы, естественно, допустите, что государству нет дела до того, что я должен есть или пить или когда и каким образом я должен это делать. Я думаю также, что вы допустите, что мои соседи не вправе жаловаться на меня, если во время моей болезни я буду лечить себя так, как считаю более удобным, следуя чьему-либо совету или принимая какие-либо лекарства. Другие могут поступать так же, и я не буду жаловаться на это. Поэтому, исходя из этого вполне очевидного принципа, допущенного вами самими, может ли кто-либо жаловаться на меня за то, что я *почитаю бога* тем или иным способом или что я совсем не проявляю никакого богопочитания? Оскорбляет ли это мое поведение каким-нибудь образом других? Может ли государство или мои соседи относиться к этому иначе, чем они относятся к тому, как я питаюсь или лечу себя?

В этом и во многих других подобных случаях государство берет на себя слишком много обязательств и тем самым попадает в огромные и ненужные затруднения. Кроме религии и во многих других областях люди слишком много занимались *законодательством*, и было бы гораздо лучше, если бы отдельным лицам было предоставлено больше свободы думать и действовать самими.

Все это, скажете вы, служит лишь доводом в пользу *терпимости* в религиозных делах, поскольку вы сами допускаете эту терпимость. В качестве основания для *гражданского установления* религии вы указываете на то, что «человек по самой своей сущности есть религиозное животное», ибо все, что дальше развивается в защиту указанного установления, связано непосредственно с *этим*. Однако если даже допустить это, хотя это и не соответствует истине (ибо мы легко можем

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France],
р. 87.

представить себе существо, обладающее всеми существенными свойствами *человеческой природы*, но не имеющее никаких представлений о религии), то государство имеет так же мало прав вмешиваться в *это* основное свойство человека, как и в любое другое основное и существенное его свойство. Ведь вы должны согласиться, что в отношении многих из указанных свойств люди должны быть предоставлены самим себе. Например, человек по своей природе неизбежно является животным, *принимающим пищу и спящим*. Но следует ли отсюда, что гражданская власть должна вмешиваться в его еду или сон? А если она не должна этого делать, имеет ли она какое-нибудь право что-либо предписывать ему в делах *религии* только потому, что по самому своему устройству и своей природе человек *религиозное животное*? Человек — *мыслящее и рассуждающее* животное, но должны ли быть все его мысли и все рассуждения подвергнуты контролю государства? Человек также определяется как *животное смеющееся*. Но разве поэтому мы должны смеяться лишь в том случае, когда серьезные и мудрые правители позволят нам это делать? Мы часто разрешаем себе смеяться даже над ними.

Так как вы мало занимаетесь *определениями* или *аксиомами*, я вынужден извлечь вашу мысль о *принципе*, на который опираются церковные установления, из случайных выражений и из общей тенденции вашего выступления. Теологи-систематики в нашей стране выдвигали в различных обстоятельствах два различных принципа в качестве основы для гражданских установлений в деле религии. В качестве первого из этих принципов признавалось, что христианство и некоторые отдельные его формы должна учреждать, поддерживать и брать под покровительство гражданская власть, потому что христианство истинно; гражданской власти, как *наместнику бога*, подобает стоять за честь бога и за его истину. Причем для этой власти безразлично, какой религии держатся ее подданные. Ее долгом было укреплять *истину* и содействовать, насколько это было в ее силах, тому, чтобы она исповедовалась и поддерживалась его подданными.

Но затем выяснилось, что гражданские власти не всегда оказывались лучшими судьями в вопросе о религиозной истине. Они часто даже имели мало времени для изучения религий и могли подвергаться обману со стороны священников и других лиц, в интересах которых важно было отклонить их от правильного пути. Кроме того, в соответствии с этим религия каждой страны должна была бы изменяться вместе со сменой правителей, как это имело место в нашей стране в течение нескольких правлений после Генриха VIII или, скорее, Генриха VII¹⁹. Поэтому старое основание утратило свою силу, и позже теологи нашей высокой церкви и вы сами, которого можно отнести к ним, стали утверждать, что гражданской власти нет дела до религиозной *истины*, но что она обязана обеспечивать то, что признается *большинством* подданных, хотя бы само лицо, стоящее у власти, придерживалось другой религии. Поэтому теологи говорят, что король Великобритании должен поддерживать епископскую церковь в Англии²⁰, а пресвитерианство — в Шотландии²¹ независимо от того, будет ли он сам пресвитерианец, как король Вильгельм, или лютеранин, как Георг I, или верный член господствующей церкви, как теперешний государь.

Вы, сэр, по-видимому, защищаете церковные установления на основе последнего из указанных принципов. «Христианские государственные деятели, — утверждаете вы*, — должны прежде всего заботиться о массе, потому что она — масса и, как таковая, является главной целью в церковных и всяких иных установлениях». Но каким же образом это можно применить к тому, что имеет место в Ирландии? На том же самом основании, на каком епископальная церковь утверждена в Англии, а пресвитерианство в Шотландии, римско-католическая религия должна быть утверждена в Ирландии, потому что, насколько я знаю, она, несомненно, представляет собой религию самого значительного большинства ее жителей. Если бы спросить большинство угнетенных ирландцев, является ли *их* религией та, которую они обязаны исповедовать, то они сказали бы,

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 151.

что эта религия *чужда* им, что они не верят в нее и ненавидят ее; однако они вынуждены ее исповедовать, хотя в соответствии со своим религиозным чувством они должны были бы исповедовать религию, в которой родились. Вообще признано, что, быть может, только один из десяти жителей Ирландии принадлежит к англиканской церкви, и, однако, железная рука власти заставляет всех их исповедовать эту религию. Является ли это, по-вашему, надежным средством для укрепления вашей религии? Судите по результатам. Много ли людей было обращено в нашу церковь за два последних столетия? Ревностные члены вашей церкви в правление блаженной памяти двух Карлов²² распространили власть епископальной церкви на всю Шотландию в то время, когда из шотландцев не больше одного на сто придерживались ее. Но благородный дух этого народа в конце концов сбросил с себя угнетающее его ярмо. Ирландский народ также жаждет поступить так, но, увы, пока не имеет для этого достаточной силы.

Если вы желаете иметь гражданское церковное установление и желаете действовать на основе принципов, которые вы провозглашаете, т. е. заботиться о *массе* или о большинстве народа, то вы в соответствии с этим измените государственную религию Ирландии на такую, которая больше всего соответствовала бы духу и желаниям народа. И пусть не говорят об англиканской церкви, что она, обладая властью, имела бы наглость собирать десятину в каждой христианской стране, хотя каждый приход был бы тогда только *синекурой*²³ и все епископы этой церкви именовались бы только *in partibus*²⁴. Пусть по крайней мере будет проявлено видимое внимание, чего теперь нет, к *религии*, а не только к *доходу*. Хотя я часто затрагивал данный вопрос и многие критиковали мои работы, однако ни один не затронул *этого* предмета. Эти лица чувствуют зыбкость почвы, на которой они стоят. Впрочем, они могут хранить упорное молчание, они могут затыкать свои уши и переводить свои глаза на другие предметы, если рассмотрение данного вопроса не соответствует их целям.

Допустим, что религия должна быть *установлена* или должна поддерживаться гражданской властью

в целях ее действенности, но разве *всякая* религия будет отвечать такой цели? Будут ли отвечать этому языческая или магометанская религия в той же степени, как христианская и одна разновидность христианства в той же степени как другая? Разве нам не следует *обсуждать* природу и влияние различных видов религий, с тем чтобы мы могли, если у нас окажется худшая, заменить ее лучшей? Следует ли всегда поддерживать всякую вещь только на том основании, что она была некогда установлена? Говорят, что в этом действительно состоит ваш принцип, публично провозглашенный в Палате общин и совершенно согласный со всем тем, что содержится в вашем сочинении. Ибо вы осуждаете французское Национальное собрание за пововведения в *их* религию, которая является католической, точно так же как вы могли бы осуждать английский парламент за нововведения в *нашу*, которая является протестантской. Вы осуждаете их за то, что они умаляют положение архиепископов, епископов и аббатов, хотя они улучшили положение низшего духовенства. Несомненно, вас также должно оскорблять и то, что уменьшается власть кардиналов и папы. Поэтому мы можем предположить, что, если бы вы жили в Турции, вы были бы магометанином, а если бы вы жили в Тибете, то вы были бы искреннейшим почитателем великого ламы. Вы так ослеплены увлекшей вас идеей *величия церкви* (фраза, которая, как мне представляется, особенно свойственна вам), что не в состоянии ясно видеть предмет обсуждения. Вы даже не осмеливаетесь ближе рассмотреть ту самую церковь, которую вы так глубоко обожаете, но только созерцаете ее на почтительном расстоянии или стоите лицом к ней, но ваши глаза благоговейно опущены долу. Исполненные почтительного страха, вы не осмеливаетесь взглянуть прямо или вокруг себя. Вы даже не в состоянии отличить, относится ли это к св. Павлу в Лондоне, св. Петру в Риме или к церкви св. Софии в Константинополе²⁵. Ибо ваше описание приложимо ко всем им. Кажется, для вас достаточно, чтобы это не было *сектантским* (conventicle).

Поскольку ко всему под *этим* названием, согласно вашей максиме, вы без какого бы то ни было исследо-

вания поворачиваетесь спиной, вам следовало бы, несомненно, сделать то же самое по отношению к любому месту, где позволяли проповедовать Петру или Павлу, потому что христианская религия была в их время, к несчастью, не более как *сектой* (sect), учение которой проповедовалось в *молеельнях* (conventicles) и нигде не *освящалось законом*. Если бы вы жили в то время, вам следовало бы в соответствии с вашей общей максимой «лелеять ваши старые» языческие «предрассудки, потому что они старые», и жить и умереть покорным почитателем богов и особенно *богинь* Древней Греции и Рима.

Я меньше удивляюсь этой силе воображения и предрассудку и этому оцепенению всех ваших умственных способностей в вопросе о *религии*, поскольку очевидно, что вы находились в сходном состоянии прекращения деятельности вашего *рассудка* и равным образом под властью *воображения* при рассмотрении принципов *гражданского правления*. Ваше, сэр, «исполненное гордости подчинение» и ваша «верность сердца» по отношению к *правителям* и *знати*, ваша преданность к *положению* и *полу* в сочетании с вашим *религиозным энтузиазмом* таковы, что можно подозревать, ваша книга писалась после торжественного бдения, во время которого вы занимались созерцанием собственных рук у раки пресвятой девы, после чего преисполнились рвения бороться за религию, монархию и за незапятнанные добродетели всех очаровательных королей.

Забавно видеть, с какой уверенностью и с какой выразительностью вы высказываете ваше мнение по вопросу об этих гражданских установлениях в делах религии, не отличая одни от других. «Этот принцип, — говорите вы *, — проходит через всю систему их» (англичан) политики. Они не смотрят на свои церковные установления как на нечто только удобное, но видят в них нечто существенное для их государства. Эти установления не являются чем-то разнородным и отделимым друг от друга, чем-то таким, что прибавлено только для удобства и что они могут сохранять или устранять

* [E. Burke, Reflections on the Revolution in France], p. 147.

в соответствии с их преходящими идеями о временном удобстве. Они смотрят на них как на основу всей их конституции, с которой или даже с каждой частью которой они сохраняют неразрывную связь. *Церковь и государство* являются в их умах идеями, неотделимыми друг от друга, и, раз упоминается одна из них, нельзя не упомянуть и другой. Именно на основе таких принципов, — продолжаете вы, — большинство английского народа не только не считает, что национальное религиозное установление является чем-то незаконным, но скорее склонно думать, что незаконно без него обойтись. Во Франции делают большую ошибку, если не осознают, что мы целиком придерживаемся этого, и в большей степени, чем другие народы».

Нельзя себе представить, чтобы вы так плохо знали историю Англии, чтобы вам не было известно, что *церковь и государство* были так же связаны между собой до Реформации, как и после нее, только это учреждение было пресвитерианским, между тем как теперь оно является епископальным. Вы также должны знать, что жители нашей страны были некогда столь же ревностными католиками, как теперь ревностными протестантами. И однако, они были вынуждены произвести перемену в государственной религии, и это было сделано без каких-нибудь существенных изменений в системе их гражданского управления. Вы должны знать, что пресвитерианцы в Шотландии и сторонники епископальной церкви в Англии имели именно в это время одного и того же короля и один и тот же парламент. Но как же тогда согласуются эти факты с вашей излюбленной идеей о неразрывной связи церкви и государства? Где же тогда основания для вашего страха перед каким-либо *будущим* изменением в религии нашей страны, когда, по мнению протестантов, от *прошлых* изменений не произошло никакого вреда, а, наоборот, получилась большая польза?

Остаюсь, милостивый государь,
Ваш и т. п.

ПИСЬМО XIV

О ПЕРСПЕКТИВАХ В ОТНОШЕНИИ ОБЩЕГО ВОЗРАСТАНИЯ СВОБОДЫ — ГРАЖДАНСКОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ, — ОТКРЫВШИХСЯ В СВЯЗИ С ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИЕЙ

Милостивый государь!

Я не могу закончить этих писем, не поздравив — не *вас*, сэр, или многочисленных поклонников вашего произведения, не испытывающих чувства *радости* в этом случае, — но французской нации и весь мир (я имею в виду свободомыслящую, разумную и добродетельную часть мира) в связи с той великой революцией, которая произошла во Франции, а также и в связи с той, которая произошла несколько лет тому назад в Америке. Такие события, как только что названные, распространяют учение о *свободе, гражданской и религиозной*, с гораздо большей ясностью и силой, чем тысячи трактатов по этому вопросу. Они говорят языком, понятным всему миру, и проповедуют учение, родственное всякому человеческому сердцу.

Эти великие события, во многих отношениях не имеющие ничего подобного во всей истории, открывают собой новую, в высшей степени поразительную и важную эру в истории человечества. Это, выражаясь вашим собственным риторическим стилем, переход от тьмы к свету, от суеверия к здравому знанию и от самого униженного рабства к состоянию самой возвышенной свободы. Это — освобождение всех способностей человека от тех разнообразных пут, которые связывали его до самого последнего времени. Таким образом, сопоставляя все это с тем, что было, мы можем только теперь

надеяться увидеть, что представляют собой люди на самом деле и что они могут совершать.

Большинство правительств, существовавших до сего времени, представляли собой не что иное, как соединение *немногих* против *многих*, и грязным страстям и низменному коварству этих немногих слишком долгое время приносились в жертву интересы человечества. Целые народы топились в крови, и каждый источник будущего благополучия исчерпывался до дна только для того, чтобы удовлетворить капризы некоторых из самых презренных или самых проклятых представителей человеческого рода. Чем другим, как не этим, было большинство королей, их министров или их куртизанок, воле которых были подчинены целые государства? Что можно сказать о тех, кто до сих пор брал на себя руководство делами народов, кроме того, что они были или *слабы*, или *безнравственны*, или то и другое вместе? Отсюда общий упрек истории всех народов, согласно которому история представляет собой только зрелище пороков и бедствий человеческого рода. Поэтому начиная с этого времени мы можем надеяться, что история примет иной, более приятный вид.

До сих пор были также бесконечны несчастья, в которые были ввергнуты все народы из-за *религии*, с которой гражданское правительство, как таковое, не должно иметь ничего общего, ибо она касается только бога и собственной совести человека. Государственные люди, руководимые невежественными или своекорыстными священниками, предписывали людям то, во что они должны верить и что должны исполнять, чтобы попасть на небеса, между тем как сами они и не верили, и не исполняли ничего, что относилось к этой области. Они воздвигали идолов, которым все люди под угрозой самых жестоких наказаний вынуждены были поклоняться. И богатство и сила больших наций, которые могли бы быть направлены на великие и полезнейшие предприятия, были отвлечены только для того, чтобы обеспечить эти нечестивые веления. Вследствие этого человечество на многие века было погружено в рабство, худшее, чем египетское, — в рабство духа.

Какая же славная перспектива, противоположная прошлому, будет открываться теперь и перед нами, и перед всем миром. Мы можем теперь надеяться, что увидим, как государственная власть не только в теории и в книгах, но и в настоящей жизни предназначенная для общего блага будет брать на себя только те обязательства, какие требует это общее благо. Она будет обеспечивать всем людям возможность пользоваться их *естественными правами* и будет вмешиваться в дела религии и в представления людей относительно бога и будущей жизни не больше, чем она вмешивается в философию или в медицину.

После знаменитого примера Америки мы можем ожидать, что со временем правящие власти всех народов сосредоточат все свое внимание только на том, что касается *гражданских* дел, и будут заботиться только об их благосостоянии. Благодаря этому все государства будут процветать и будут счастливы. *Истина* всякого рода, и в особенности *религиозная истина*, не встречая никакого препятствия и не нуждаясь ни в какой чужой поддержке, будет укрепляться лишь в силу своей очевидности. И все, что *ложно* и обманчиво, все формы суеверий, всякое извращение истинной религии и узурпация прав совести, все, что поддерживалось властью или предрассудками, будет всюду устранено, как это и должно быть.

Вместе с повсеместным преобладанием этих истинных принципов гражданского управления мы должны ожидать исчезновения всяких *национальных предрассудков* и вражды и установления *всеобщего мира* и отношений, основанных по доброй воле, между всеми народами. Когда дела различных человеческих обществ будут вестись теми, кто живет их чувствами и думами, кто действительно понимает их и выражает их интересы, народы больше не будут втягиваться во взаимно разрушительные *войны*, которые, как показывает опыт многих столетий, всегда были и разорительны и гибельны. Они больше не будут домогаться того, что принадлежит другим и что не может им принести действительной пользы, но будут довольствоваться использованием самым лучшим образом того, что им принадлежит.

Мысль об *отдаленных владениях* будет даже высмеиваться. Ост-Индия и Вест-Индия и все, что находится вдали от нас, не станут привлекать нашего внимания и будут совершенно исключены из всех европейских систем; останутся только такие деления людей и территорий, которых требует общая выгода, а не те, к которым стремится безумное и непасытное честолюбие государей. Ни одна часть Америки, Африки или Азии не останется в подчинении у какого-нибудь европейского государства, и всякие связи, которые будут поддерживаться между ними, будут иметь в виду только их взаимную пользу.

Причины *гражданских войн* — самых бедственных из всех — так же перестанут существовать, как и причины внешних войн. Такие войны были вызваны главным образом домогательствами различных *должностей*, связанных с властью и привилегиями. Но когда люди правильно поймут *природу* и *задачи* всех гражданских обязанностей, то власть и преимущества, связанные с ними, не смогут оказаться достаточным поводом для войны. Разве вероятно, что в Америке когда-либо возникнет гражданская война из-за должности президента *Соединенных Штатов*? А когда в других странах лица, обладающие высшей властью, будут соответствующим образом ограничены в своих правах, то окажется, что за них так же не стоит драться, как и в Америке. Если и у других народов дело будет поставлено так, что вознаграждение будет так же незначительно, как и вознаграждение в связи с должностью президента, то и здесь не будет основания придавать этому слишком большое значение.

Если образуется излишек богатства в государстве, то он будет употребляться не на увеличение роскоши и незаслуженного влияния отдельных лиц. Его необходимо употреблять на общественные сооружения, в которых всегда есть нужда. Чрезмерные расходы на управление, на войны, возникавшие главным образом вследствие честолюбия королей и дворов, всегда препятствовали тому, чтобы эти нужды удовлетворялись. Средства на одну последнюю американскую войну могли бы превратить все обширные пространства этой страны в са-

ды. Какие каналы, какие мосты, какие прекрасные дороги и какие общественные здания, общественные библиотеки и т. д. можно было бы построить на эти деньги! Если *гордость нации* требует удовлетворения, то пусть она будет выражаться именно в этом, а не в праздной роскоши двора, рассчитанной только на развращение и порабощение народа.

Другая причина гражданских войн была связана с лицами и семьями, поскольку они владели некоторым *наследственным правом* на королевскую власть. Таковы были кровавые войны между домами Йорка и Ланкастера в нашей стране²⁶. Но вместе с низведением власти корон к их собственным пределам (эти пределы должны быть не больше, чем этого требует общественное благо), то почтение к государям, которое было основано на одном суеверии (так же как это обнаруживалось в отношении духовенства во всех странах), должно исчезнуть, как исчезает всякое суеверие перед лицом действительного знания. Тогда мудрые народы не будут повлекаться в войну из-за отдельных лиц или семейств, которые никогда не проявляли соответствующей заботы о народах. Народы будут принимать больше во внимание свои собственные интересы и меньше — интересы своих *правителей*, т. е. *слуг*.

Остальными причинами гражданских войн служат разнообразные представления о способах правления и противоречия в интересах между областями. Но когда люди научатся несколько больше размышлять и принимать во внимание все бедствия гражданской войны, они будут прибегать при разрешении всех своих разногласий к каким-нибудь другим средствам, а не к мечу. Высказывали мнение, что в тот момент, когда Америка сбросит с себя иго Великобритании, различные штаты пойдут войной друг на друга именно в связи с указанным обстоятельством. Но последующие события не оправдали этого предсказания, и совершенно невероятно, чтобы это когда-либо произошло. Народ этой страны оказался более мудрым, чем такие пророки.

Если будет дано *время* для обсуждения разногласий, то большинство составит такое мнение, которому меньшинство сочтет необходимым уступить. Таким образом,

во всех спорах восторжествует *разум*, и он положит конец как гражданским, так и внешним войнам. Царство разума всегда будет царством мира.

Наступит, сэр, то счастливое состояние, которое так отчетливо и много раз предсказывали пророки более чем две тысячи лет тому назад. Отец всех людей устроит так, говорили они, что «прекратятся войны во всех концах земли, люди перекуют свои мечи па орала и свои конья — па серпы. Народ не будет больше восставать на народ, и народы больше не будут учиться воевать» (Исайя, II, 4; Михей, IV, 3). Таково состояние вещей, которое в связи со здравым смыслом и преобладанием духа взаимного общения с другими при содействии христианства и истинной философии не может не наступить со временем. Но оно не может иметь место, пока люди управляют тем никуда не годным способом, как сейчас. Мир может быть установлен только после уничтожения *причин войны*, которые кроются во всех нынешних формах правления и их политических принципах, которые постоянно поощряются этими формами. Я упоминаю об этом в письме к *вам*, полагая, что вы действительно верите в откровение, хотя ваша защита всех церковных установлений, как таковых, не является аргументом в пользу такого мнения. Самые ревностные защитники *таких* учреждений и самые решительные враги всякого переустройства не верили ни в какую религию и пользовались религией только как государственной машиной.

В этом новом положении мира могут существовать и *короли*, но они не будут уже больше *суверенами* или *верховными владыками*, существами, которым приписывались бы такие титулы, как титул *священнейшего* или *превосходнейшего* величества. Не будет больше такого осквернения эпитетов, принадлежащих одному богу, путем применения их к смертным, подобным нам. Будут существовать *должностные лица*, назначаемые и оплачиваемые за поддержание порядка, но они будут рассматриваться только как первые *слуги народа*, ответственные перед ним. Постоянные армии — это орудие тирании — будут неизвестны, хотя народ сможет учиться употреблению оружия для отражения нападения

варваров. Ибо никакая другая группа людей не будет прибегать к войне и думать о нарушении покоя других. И пока эти варвары не подвергнутся цивилизации — что необходимо должно произойти в соответствии с естественным ходом вещей, — они всегда будут сдерживаться более превосходящей силой наций, уже достигших цивилизации.

Будет существовать все еще и *религия* и, конечно, *служители* ее, точно так же как будут существовать учителя философии и врачи. Но религия больше не будет предметом заботы государства, не будет больше *епископов* или *архиепископов* с титулами и властью светских государей. Каждый человек будет заботиться о религии сам, и поэтому он сможет выбрать религию только после должного исследования и проверки, так чтобы она считалась им основанной на истине и имела целью создание из людей хороших граждан, хороших друзей и хороших соседей в этой жизни, приготовляя их и для жизни иной.

Правительства, будучи так просты в своих основных целях, будут стоить несравненно *дешевле*, чем мы это видим в настоящее время, и будут гораздо более *эффективно* выполнять свою основную задачу. Они не будут заботиться о чем-либо другом, кроме соблюдения справедливости или сохранения мира, и каждый человек будет заинтересован в том, чтобы в этом случае помогать правительству. Главным образом вследствие только наших пороков и нашей глупости на нас возложена контрибуция в виде *налогов*, которые мы теперь платим; и они сделаются, конечно, ненужными, поскольку мир станет более мудрым и лучшим. Самым неразумным образом мы затрачиваем большие средства на одну статью — на *правительство*. Быть может, мы отдаем половину нашего имущества за то, чтобы обеспечить себе возможность пользоваться второй половиной. Однако и это ввиду отсутствия хорошей полиции часто нам не обеспечивается. Впрочем, огромные долги, которыми обременяли нас нынешние системы управления и глупость наших правителей, подобно всем другим *несчастьям* обещают в будущем по замыслу провидения быть причиной величайшего *блага*, поскольку они повлекут

за собой наступление вышеописанного счастливого состояния. Прогресс Европы сможет служить примером для остального мира и стать средством других важных изменений, на которых я не буду здесь останавливаться.

Вследствие *национальных долгов* механизм некоторых европейских правительств уже так сильно обременен, что не может двигаться. Мы видим, что наши налоги даже без войны постоянно растут. Сами основы мирного состояния Франции не могут дольше поддерживаться, и того же самого должны ожидать скоро и другие народы. Все причины, содействовавшие увеличению долгов, продолжают действовать, и даже с большей силой. Таким образом, мы приближаемся к *великому кризису* в наших делах не равномерно, а ускоренным темпом. Нынешнее поколение наблюдало, как долг нашего народа возрос от ничтожной суммы до такого размера, что это уже угрожает гибелью. Не увидит ли ближайшее поколение, а может быть даже и настоящее, этой гибели?

Если нынешняя перемена во французском правительстве, возникшая, по вашему выражению, вследствие *финансовых затруднений*, сопровождалась таким перерывом в промышленности, таким застоєм в торговле и таким уменьшением звонкой монеты, что сильно увеличило затруднения для этой страны, то чего же мы должны ожидать при подобном кризисе в *нашей* стране, которая гораздо больше зависит от промышленности и торговли, чем Франция, и которая обладает гораздо меньшими внутренними ресурсами.

Если, сэр, вы вместе со своими старыми или новыми друзьями можете провести государственный корабль через бурю, которая, как мы видим, приближается, то вы обнаружите больше мудрости и твердости, чем это можно найти у всех тех, кто до сих пор стоял во главе всех наших дел. Если при таких обстоятельствах вы спасете *церковь и государство*, то вы вполне заслужите *канонизации*, и св. Эдмунд будет самым великим именем в святцах. Но великие события вызывают к жизни и некоторым образом создают великих и неизвестных талантливых людей, как мы наблюдали недавно в истории американской революции; притом доброе провиде-

нно управляет миром, и поэтому нам нечего отчаиваться.

Если положение других наций так же улучшится, как вероятно, улучшится положение Франции благодаря усовершенствованной системе ее управления, то этот великий кризис, каким бы страшным он ни казался в перспективе, будет только *искренне желаемым завершением*, и хотя, быть может, тяжелым для многих, возможно также для многих невинных, лиц, но все же в будущем очень славным и счастливым. Все это, сэр, может показаться вам такой же сумбурной декламацией, какой представляется мне ваш трактат. Но размышления такого рода способны оживить мой дух, подобно тому как ваши размышления о французской революции способны только расстроить и огорчить ваш. Таким образом оправдывается общеизвестная пословица: *то, что для одного — приятное кушанье, для другого — отрава*. Если это было бы мечтой, то это такая мечта, которая не заключает в себе ничего вредного или неприятного кому бы то ни было. Все, на что я надеюсь, не обещает какой-либо исключительной выгоды для меня или для моих друзей. Но оно открывает равные возможности на поприще любой благородной деятельности *всем* и направляет все наши усилия к общественному благу как великой цели.

Остаюсь, милостивый государь,
вашим покорнейшим слугой
Дж. Пристли

Бирмингем, 1 января 1791 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ *

ДЖОЗЕФ ПРИСЛИ

Джозеф Присли родился 13 марта 1733 г. в местечке Филдхед близ Лидса. Его дед владел небольшой шерстяной мануфактурой, отец также занимался текстильным делом. Присли воспитывался в строгой религиозной атмосфере. Родители, принадлежавшие к одной из протестантских сект, отделившихся от господствующей англиканской церкви, предназначали своего старшего сына к духовной карьере и дали ему соответствующее образование. Присли посещал ряд школ в окрестностях Филдхеда, изучал древние и европейские языки. В 1752 г. он поступил в академию в Девентри, где обучались сыновья сектантов (диссидентов). По окончании академии Присли становится диссидентским проповедником. Сначала он получает должность помощника священника в Нидхеме, затем — священника в Нантвиче, где основывает школу и начинает педагогическую деятельность. В 1761 г. Присли приглашается в качестве преподавателя в академию в Уорингтоне. Во время пребывания в академии Присли развивает большую научную, педагогическую и литературную деятельность. Круг его интересов весьма многообразен: теология и история, философия и естествознание, педагогика и лингвистика. В 1766 г. Присли избирается членом Королевского (научного) общества за большую научно-популярную работу по истории электричества («The history and present state of electricity»). В 1767 г. Присли покидает Уорингтонскую академию и направляется в Лидс, где получает место диссидентского проповедника при часовне Милл Хилл. В Лидсе Присли продолжает свою научную работу, пишет ряд книг по теологии, занимается исследованиями в области химии. К этому времени относятся и первые политические выступления Присли, свидетельствующие

* Примечания к данному тому составлены Б. В. Мееровским. — *Ред.*

щие о его демократических убеждениях. В 1772 г. Пристли избирается иностранным членом-корреспондентом Французской академии наук. В этом же году по приглашению лорда Шелбурна он становится его литературным секретарем. Благодаря этому Пристли удается совершить путешествие за границу и побывать в Париже, где он смог лично познакомиться с Лапуазье. В августе 1774 г. Пристли открыл кислород и дал ему название «дефлогистированный воздух», поскольку оставался еще в плену флогистонной теории.

В 1780 г. Пристли оставляет службу у лорда Шелбурна и отправляется в Бирмингем. Там в полной мере развертывается его разносторонняя научная и общественная деятельность, укрепляются связи со многими выдающимися учеными того времени. Пристли находился в дружеских отношениях с Эразмом Дарвиным, Джеймсом Уаттом, Ричардом Прайсом, Бенджамином Франклином, Томасом Купером. Заслуги Пристли как замечательного исследователя и экспериментатора были оценены и в России. В 1780 г. он был избран почетным членом Петербургской Академии наук. На его философские и естественно-научные труды ссылались Батулин, Радищев, а впоследствии Герцен.

В период войны за независимость в Северной Америке (1775—1783) Пристли активно выступал в защиту интересов американского народа, поднявшегося на борьбу против английского колониального господства. Сразу же после начала буржуазной революции во Франции в 1789 г. Пристли и его политические единомышленники встали на сторону революционного народа. Распространение идей французской революции в Англии наталкивалось на ожесточенное сопротивление реакционных кругов. Английские демократы и республиканцы подвергались гонениям и преследованиям. 14 июля 1791 г. в годовщину взятия Бастилии в Бирмингеме членами «Конституционного общества» было организовано торжественное собрание, в котором принял участие Пристли. Политические и идейные противники философа решили использовать это событие для расправы с ним. Подстрекаемая реакционерами толпа разгромила дом и лабораторию Пристли. Ученый был вынужден переехать с семьей в Лондон, а в 1794 г. навсегда покинуть Англию и переселиться в Америку. Американская общественность тепло встретила Пристли. Его приветствовали различные демократические организации, многие учебные заведения приглашали его на педагогическую работу. Поселившись в Нортумберленде, штат Пенсильвания, Пристли снова приступает к научной деятельности, продолжает заниматься теологическими проблемами, пишет и публикует свои последние произведения. В эти годы выходят, в частности, его «Письма к Вольею» (1797), содержащие критику произведения французского просветителя «Руины, или размышления о революциях империй», «Ответ Пейну» (1795), в связи с выходом книги последнего «Век разума», а также третий и четвертый тома «Истории христианской церкви», начатой им еще в Англии («A general

history of the christian church», vol. I and II, 1790, vol. III and IV, 1802—1803).

Умер Пристли 6 февраля 1804 г.

Пристли был весьма плодовитый автор. Достаточно сказать, что собрание его сочинений, изданное в 1817—1832 гг. в Лондоне, охватывает 25 томов. Последние же библиография произведений Пристли (*Ronald E. Crook. A bibliography of Joseph Priestley. London, the library association, 1966*) насчитывает несколько сот названий. Естественно, что настоящее издание имеет своей целью познакомить читателя лишь с самыми важными философскими работами Пристли и некоторыми его политическими сочинениями. За недостатком места все публикуемое в томе произведения, за исключением главного философского труда Пристли — «Исследования о материи и духе», даются в сокращении. Однако сокращения произведены таким образом, что читатель получает полное представление о содержании и структуре работ Пристли. В квадратных скобках в текст включены поясняющие слова, добавленные редактором. Примечания Пристли даны подстрочно и обозначены звездочкой. Редакционные примечания отмечены номером.

ОЧЕРК ОБ ОСНОВНЫХ ПРИНЦИПАХ ГОСУДАРСТВЕННОГО ПРАВЛЕНИЯ И О ПРИРОДЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ, ГРАЖДАНСКОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЫ

«An essay on the first principles of government, and on the nature of political, civil and religious liberty» — одно из самых ранних произведений Пристли, посвященное социально-политическим проблемам. Оно было написано во время пребывания Пристли в Лидсе и издано в 1768 г. в Лондоне. В 1771 г. вышло второе, исправленное и дополненное издание этого произведения. Пристли выступает в нем как яркий и оригинальный представитель политического свободомыслия, защитник демократических учреждений и институтов. Осуждая деспотизм и тиранию, Пристли отстаивает необходимость политических и гражданских свобод, провозглашает право народа на восстание против угнетающих его правителей. Вместе с тем нельзя не заметить буржуазную ограниченность политических взглядов Пристли. Он полностью игнорирует классовую природу государства, объявляет владение собственностью одним из неотъемлемых прав человека, считает, что активное участие в политической жизни могут принимать только те граждане, которые обладают необходимым состоянием. Произведение Пристли ценно тем, что в нем решительно отвергается положение о божественном характере государственной власти, о святости

монархов. Вскрывая несостоятельность утверждения о том, что «вся гражданская власть происходит от бога», Пристли отдает свой голос «тому великому и совершенно справедливому принципу, согласно которому *вся гражданская власть в конечном счете имеет свой источник в народе*» (20) *.

После 1771 г. «Очерк об основных принципах государственного правления» длительное время не переиздавался. Третье (и последнее) издание этого произведения вышло в свет на английском языке в 1835 г. в Лондоне. Имеется голландский перевод (Лейден, 1783). На русском языке произведение Пристли впервые было опубликовано в 1934 г. и вошло в его «Избранные сочинения», изданные под редакцией и с предисловием А. А. Ческиса. Перевод был сделан проф. Н. Д. Виноградовым. Этот перевод, сверенный М. Н. Делограмматиком и Б. В. Мееровским с английским изданием 1771 г., воспроизводится в данной книге. Как в издании 1934 г., так и в настоящем издании произведение Пристли публикуется в сокращенном виде. Выпущены (за недостатком места) главы, посвященные обоснованию необходимости религиозной свободы и веротерпимости, отделения церкви от государства.

¹ *Генрих IV* (1553—1610) — французский король с 1589 г. (фактически с 1594 г.), первый из династии Бурбонов; *Генрих VII* (1457—1509) — английский король с 1485 г., основатель династии Тюдоров. Пристли имеет также в виду прусского короля Фридриха II, прозванного Великим (он правил с 1740 по 1786 г.). Эти государи названы Пристли, поскольку они были типичными представителями абсолютизма в трех главных странах феодальной Европы. — 16.

² По-видимому, Пристли имеет в виду так называемый Долгий парламент, который был созван в начале английской буржуазной революции (конец 1640 г.) и заседал в течение 12 лет. — 17.

³ Законы об охоте давали право феодалам использовать земли крестьян во время охоты, крестьянам же строго запрещалась охота на землях феодалов. Эти законы действовали во многих феодальных государствах. — 18.

⁴ Речь идет о населении североамериканских колоний Англии. — 18.

⁵ Пристли цитирует «Послание к римлянам», приписываемое апостолу Павлу. См. указанное послание, гл. XIII, ст. 1. — 20.

⁶ *Иезуиты* — члены воинствующего монашеского ордена католической церкви, созданного в 1534 г. Игнатием Лойолой и утвержденного в 1540 г. папой Павлом III. В целях укрепления и возвышения власти пап иезуиты прибегали к убийству монархов, пытавшихся оспаривать приоритет духовной власти по отношению к светской. — 20.

* Здесь и далее ссылки на произведения Пристли даются по настоящему изданию; цифра в скобках означает страницу.

⁷ *Вильгельм I Завоеватель* — герцог Нормандии, английский король с 1066 г. — 23.

⁸ *Иоанн (Безземельный)* — английский король с 1199 по 1216 г.; *Генрих III* — сын Иоанна Безземельного, английский король с 1216 по 1272 г. — 23.

⁹ *Тюдоры* — английская королевская династия (1485—1603). — 23.

¹⁰ *Стюарты* — английская королевская династия (1603—1649, 1660—1688). — 23.

¹¹ Имеется в виду английская буржуазная революция XVII в. — 23.

¹² *Карл II Стюарт* — английский король с 1660 г., стал править после реставрации монархии в Англии. — 24.

¹³ *Яков II Стюарт* — английский король, правил с 1685 по 1688 г. — 24.

¹⁴ *Вильгельм III Оранский* — английский король с 1689 по 1702 г., возведен на престол в результате переворота 1688 г., свергнутого Стюартов. — 24.

¹⁵ *Гармодий* и *Аристогитон* — двое афинян, ставших во главе заговора (514 г. до н. э.) с целью убийства афинских тиранов Гиппия и Гиппарха. — 25.

¹⁶ *Рассел* и *Сидней* — английские политические деятели, находившиеся в оппозиции к Стюартам, казнены в 1683 г. по ложному обвинению в заговоре, имевшем целью убийство короля Карла II. — 25.

¹⁷ *Ex post facto* — после совершения [преступления]. — 25.

¹⁸ *Salus populi suprema est lex* — высший закон — благо народа. — 26.

¹⁹ В 1648 г. в Англии началась вторая гражданская война, закончившаяся победой буржуазии, осуждением и казнью короля Карла I (30 января 1649 г.). — 26.

²⁰ *Пресвитериане* — английские и шотландские кальвинисты; в период английской буржуазной революции 1640—1660 гг. действовали как умеренная революционная партия, выражавшая интересы верхушки английской буржуазии. — 27.

²¹ *Ipsa facto* — самим фактом. — 29.

²² *Поп* (Pope), *Александр* (1688—1744) — английский поэт и теоретик литературы, автор философской поэмы «Опыт о человеке» (1732—1734). — 32.

²³ *Habeas corpus* — начальные слова закона о неприкосновенности личности, принятого английским парламентом в 1679 г. — 38.

²⁴ *Пуавр*, *Пьер* (1719—1786) — французский путешественник и писатель. — 41.

²⁵ Пристли имеет в виду осуждение Галилея судом инквизиции в 1633 г. за пропаганду и обоснование новых астрономических воззрений, расходившихся с учением церкви. — 43.

²⁶ *Монтегю*, *Мери* (1690—1762) — английская писательница. — 43.

²⁷ «Счастлив тот, кого делают осторожным чужие опасности». — 45.

**РАЗБОР «ИССЛЕДОВАНИЯ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ДУХЕ
НА ОСНОВЕ ЗДРАВОВОГО СМЫСЛА» Д-РА РИДА,
«ОПЫТА О ПРИРОДЕ И НЕИЗМЕННОСТИ ИСТИНЫ» Д-РА БИТТИ
И «ОБРАЩЕНИЯ К ЗДРАВОВОМУ СМЫСЛУ ДЛЯ ЗАЩИТЫ
РЕЛИГИИ» Д-РА ОСВАЛЬДА**

«An examination of Dr. Reid's Inquiry into the human mind on the principles of common sense, Dr. Beattie's Essay on the nature and immutability of truth, and Dr. Oswald's Appeal to common sense in behalf of religion» — одно из первых философских произведений Пристли. Вышло в свет в 1774 г. в Лондоне. Второе английское издание появилось в 1775 г. (также в Лондоне). Произведение посвящено критике так называемой шотландской школы: Томаса Рида (1710—1796), Джемса Битти (1735—1803) и Джемса Освальда (ум. 1793). Представители шотландской школы выступали против идущей от Локка линии английского сенсуализма, утверждавшей опытное происхождение всякого знания. Рид и его последователи исходили из того, что наряду со знанием, приобретаемым опытным путем, существуют некие самоочевидные и непреложные истины, которые являются первичными фактами сознания и познаются интуитивно. К числу таких истин «здравого смысла» Рид относил, например, веру в существование внешнего мира, причинной обусловленности явлений, души и тела. Он подчеркивал при этом, что истины «здравого смысла», или «инстинктивные принципы», независимы от чувственного опыта и предшествуют ему.

Шотландская школа выступала не только против линии Локка, но и против линии Беркли и Юма. Полемика с Юмом содержится, в частности, в сочинении Рида «Исследование о человеческом духе», разбираемом здесь Пристли. Но, критикуя Юма, а также Беркли, Рид не замечает их главных ошибок. Острые своей критики он направляет не против агностицизма и идеализма, а против исходных посылок сенсуализма, выводившего все содержание человеческого сознания из деятельности органов чувств. Кроме того, философия «здравого смысла» использовалась ее представителями для защиты религии (что сближало шотландскую школу с берклианством), обосновании веры в бога и существование особой духовной субстанции. Она носила метафизический, антиисторический характер.

Пристли подвергает критическому разбору сочинения шотландских философов с позиций материалистического сенсуализма. Отправным пунктом для своей критики он берет учение Локка об ощущениях как источнике познания внешнего мира. Вместе с тем Пристли стремится преодолеть непоследовательность локковской теории познания, выразившуюся в признании рефлексии, т. е. внутренней деятельности души, вторым источником познания наряду с ощущениями. Важную роль в обосновании материалистической теории познания Пристли отводит учению Гартли о вибрационной природе ощущений и ассоциа-

ции идей*. Это учение он справедливо рассматривает как естественнонаучную основу материалистической гносеологии.

Следует иметь в виду, что Пристли допускает в своем произведении определенные уступки агностицизму, свидетельствующие о том, что процесс формирования материалистических философских взглядов английского философа к этому времени еще не завершился. Нужно также помнить о противоречивости мировоззрения Пристли, сочетании в нем материализма с признанием бога-творца, что накладывает специфический отпечаток на все его философские произведения.

В основу настоящего издания положен перевод, выполненный Н. Д. Виноградовым и опубликованный в «Избранных сочинениях» Д. Пристли (М., 1934). Этот перевод был сверен А. В. Мамонтовым с английским изданием 1774 г. Как и в издании 1934 г., произведение Пристли публикуется в настоящем томе не полностью. Помимо введения ко всей работе публикуется лишь «Разбор «Исследования о человеческом духе на основе здравого смысла» д-ра Рида», являющегося главным представителем шотландской школы. Критический же разбор произведений Битти и Освальда выпущен за недостатком места.

¹ Далее страницы этого произведения Рида, цитируемые Пристли, даются в скобках внутри текста. — 60.

² Отмечая вклад Гартли в развитие «теории духа», т. е. учения о психической деятельности человека, Пристли несколько преувеличивает его значение в истории философии, ставя его выше Декарта и Локка. Таким же преувеличением является сопоставление имени Гартли с именем Ньютона. Признавая большие заслуги Гартли в развитии материалистической философии и психологии, нельзя забывать о недостатках его учения (см. об этом во вступительной статье к настоящему изданию, а также в примечаниях к произведению Гартли «Размышления о человеке»). — 63.

³ Пристли имеет в виду учение Локка о рефлексии. — 64.

⁴ *Experimentum crucis* — решающий эксперимент. — 76.

⁵ Французский философ-идеалист Н. Мальбранш (1638—1715) отрицал естественную связь физических и психических явлений и утверждал, что действительной причиной актов души служат не телесные воздействия, а воля божья. В своих произведениях он отстаивал мнение о видении всех вещей в боге. — 92.

⁶ Кеплер, Иоганн (1571—1630) — выдающийся немецкий астроном, открыл законы движения планет вокруг Солнца, разрабатывал также учение о преломлении света линзами. — 98.

⁷ *Nodi deo vindice digni* — трудности, достойные бога-победителя. — 99.

* Главное произведение Гартли, излагающее это учение, «Размышления о человеке» (1749) публикуется во 2-ом томе настоящего издания.

⁸ *Освальд*. Обращение к здравому смыслу для защиты религии, т. 2, стр. 56. — 103.

⁹ Речь идет о положении Декарта: «...я мыслю, следовательно, существую» (*cogito ergo sum*). — 110.

¹⁰ *Jamque opus exegi* — и я уже закончил свой труд. — 116.

ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДУХА ГАРТЛИ НА ОСНОВЕ АССОЦИИ ИДЕЙ С ОЧЕРКАМИ, КАСАЮЩИМИСЯ ЭТОГО ПРЕДМЕТА

«Hartley's theory of the human mind, on the principle of the association of ideas; with essays relating to the subject of it» представляет собой введение, написанное Пристли к новому изданию произведения Гартли «Размышления о человеке» («*Observations on man*»), впервые увидевшему свет в 1749 г. Характерно, что, готовя к публикации основной труд Гартли, Пристли целиком опустил его вторую часть, посвященную теологическим проблемам, а, занимаясь первой частью, главное внимание уделил теории вибраций и учению об ассоциации идей. Вводные очерки Пристли не только комментируют учение Гартли, но и содержат немало оригинальных суждений самого Пристли о связи материи и сознания. В частности, именно в этих очерках Пристли впервые выдвигает положение о том, что в человеке нет двух самостоятельных начал — материи и духа, что «весь человек — *единообразного состава* и что свойство *восприятия*, как и другие способности, называемые духовными, являются результатом (необходимым или нет) такой органической структуры, как структура мозга» (131). Впоследствии это положение было развито и обосновано Пристли в его главном философском произведении «Исследования о материи и духе» (1777).

Перевод настоящей работы Пристли на русский язык был выполнен Н. Д. Виноградовым и вошел в «Избранные сочинения» Пристли (М., 1934). Для данного издания он был сверен А. В. Мамонтовым с оригиналом. На английском языке вводные очерки Пристли издавались дважды: в 1775 и в 1790 гг. Оба издания вышли в свет в Лондоне.

¹ Пристли имеет в виду произведения Ньютона «Математические начала натуральной философии» (1687) и «Оптика, или трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света» (1704). — 122.

² Локк действительно признавал, что материя может обладать свойством мышления, но вместе с тем он исходил также из существования «мыслящей нематериальной субстанции», которую бог «присоединил к материи» (Д. Локк. Избранные философские произведения, в 2-х томах, т. I. М., 1960, стр. 528). — 130.

³ Здесь, как мы видим, Пристли старается преодолеть непоследовательность материализма Гартли в вопросе о происхождении сознания. — 130.

⁴ Локку принадлежит и сам термин «ассоциация идей». — 132.

⁵ Пристли цитирует основное произведение Локка «Опыт о человеческом разуме» (1690). — 132.

⁶ Пристли цитирует Гэя по книге английского богослова Вильяма Кинга «О происхождении зла» (1702). — 132.

⁷ Пол. Опыт о человеке. См. примечание 22 к стр. 32 настоящего тома. — 134.

⁸ Имеется в виду победа Александра Македонского над персидским царем Дарием, одержанная в 333 г. до н. э. — 135.

⁹ Здесь Пристли, опираясь на учение Гартли об ассоциации идей, стремится преодолеть непоследовательность теории познания Локка и показывает, что локковская рефлексия может быть сведена в конечном итоге к ощущениям. — 140.

¹⁰ Пристли цитирует произведение английского философа Прайса «Обзор основных принципов нравственности». Прайс (Price), Ричард (1723—1791) был другом Пристли и его политическим единомышленником, однако по своим философским взглядам склонялся к идеализму. Полемике с Прайсом по философским вопросам Пристли уделяет много внимания в работе «Философское учение о необходимости» (1777), которая публикуется в настоящем томе, а также в своей переписке: «A free discussion of the doctrines of materialism, and philosophical necessity, in a correspondence between Dr. Price and Dr. Priestley» (1788). — 143.

¹¹ Босковиц (Bošković), Руджере Иосип (1711—1787) — хорватский математик, астроном и философ. Выдвинул учение о динамическом атомизме, которое оказало большое влияние на формирование взглядов Пристли о строении и свойствах материи. — 143.

¹² Мичел (Michell), Джон (1724—1793) — английский физик и геолог. — 143.

ИССЛЕДОВАНИЯ О МАТЕРИИ И ДУХЕ

«Disquisitions relating to matter and spirit» — главное философское произведение Пристли. Первое издание вышло в свет в 1777 г. в Лондоне. Второе, исправленное и дополненное — в 1782 г. в Бирмингеме. На русском языке это произведение Пристли было издано в 1934 г. и вошло в его «Избранные сочинения» (перевод Н. Д. Виноградова). Однако в издании 1934 г. «Исследования о материи и духе» были опубликованы не полностью, были выпущены главы: V, IX—XII и XV. В настоящем издании произведение Пристли публикуется без сокращения. Перевод указанных глав осуществлен Е. С. Лагутиным. Весь текст сверен М. И. Делограмматиком и А. В. Мамонтовым с оригиналом по английскому изданию 1782 г.

Центральной проблемой этого произведения, как следует из самого названия, является психофизическая проблема. Пристли решает ее с материалистических позиций. Психическая

деятельность рассматривается им как продукт живой материи на определенной ступени ее развития и организации. У человека же способность ощущения и мышления «является свойством *нервной системы* или, скорее, *мозга*» (185). Естественнонаучной основой решения вопроса об отношении материи к сознанию служит для Пристли учение Гартли об ассоциации идей и его вибрационная теория ощущений. Пристли опирается также на разработанную Локком материалистическую теорию познания, стремясь освободить учение Локка от идеалистических наслосний.

Материалистическое понимание психофизической проблемы Пристли отстаивает в острой полемике со сторонниками религиозно-идеалистического учения о душе, выступавшими «в защиту нематериального мыслящего начала в человеке» (178). Он решительно отвергает представление о двух субстанциях, вскрывает несостоятельность понятия о душе «как о субстанции, отличной от тела» (188). Через все произведение Пристли красной нитью проходит мысль: необходимо «отказаться от гипотезы о двух *разнородных и несовместимых началах в человеке...* и допустить принцип единообразия человеческой природы» (211). Но, отвергая представление о нематериальности души и ее бессмертии, отстаивая тезис о том, что «человек весь материален» (188) и что «без телесных органов, нервов и мозга мы не можем иметь ни ощущений, ни идей» (222), Пристли не порывает, однако, с христианским вероучением. Напротив, он пытается примирить философский материализм со своими религиозными убеждениями. В этом отношении особый интерес представляют вновь переведенные главы «Исследований о материи и духе», одни их названия говорят уже сами за себя: «О возражениях против системы материализма, вытекающих из соображений о божественной сущности» (гл. IX), «Об аргументах в пользу существования бога и его совершенства на основе системы материализма» (гл. XII). Таким образом, о Пристли можно сказать примерно то же, что писал Маркс о средневековом английском схоласте Дунсе Скоте: «...он заставлял самую *теологию* проповедовать, *материализм*»*.

Это несколько не ослабляет противоречивость и непоследовательность философских взглядов Пристли. Нельзя забывать, что между ним и Дунсом Скотом лежит дистанция почти в пять веков. Но следует иметь в виду и то, что у Пристли бог выступает прежде всего в качестве *разумной первопричины* (intelligent first cause), что его учение в целом — это материализм, хотя оно и носит деистический характер. Однако по сравнению со своим предшественником Толандом Пристли делает, безусловно, шаг назад. Об этом свидетельствует, в частности, защита Пристли христианского учения о воскресении из мертвых для будущей загробной жизни, которое он тщетно пытается примирить со своей «системой материализма». Об этом свидетельствуют также его попытки доказать, что «аргу-

* К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 142.

менты в пользу существования бога и его атрибутов имеют совершенно одинаковое основание как в системе материализма, так и в системе имматериализма» (273). Словом, перед нами произведение, ярко отражающее сложность и противоречивость развития материалистической философии нового времени. Пристли, завершая историю английского материализма XVIII в., отразил в своем мировоззрении как сильные, так и слабые стороны буржуазной философии своей эпохи, сочетание в ней материализма и идеализма, свободомыслия и религиозности.

¹ Работа Пристли «Установления естественной религии и религии откровения» (*Institutes of natural and revealed religion*) была написана в 1772 г. Под естественной религией Пристли, как и другие английские философы-деисты, понимал религию, основанную на принципах разума и исходящую из существования безличной, но разумной первопричины всех вещей, т. е. бога. Однако в отличие от тех более последовательных деистов, которые противопоставляли естественную религию, не связанную никакими догмами и обрядами, помимо веры в бога-творца, религии откровения, и прежде всего христианству, Пристли пытался доказать, что естественная религия служит как бы основой и поддержкой для откровения, провозглашенного христианством. Аналогичные мысли Пристли развивает и в «Исследованиях о материи и духе». — 153.

² *Босковиц и Мичел* — см. примечания 11 и 12 к стр. 143 настоящего тома. — 154.

³ Работа Пристли «История и современное состояние открытий, касающихся зрения, света и цветов» (*The history and present state of discoveries relating to vision, light and colours*) была написана в 1772 г. — 154.

⁴ Пристли имеет в виду свое произведение «Разбор Исследования о человеческом духе на основе здравого смысла» д-ра Рида, «Опыта о природе и неизменности истины» д-ра Битти и «Обращения к здравому смыслу для защиты религии» д-ра Освальда» (1774), публикуемое в настоящем томе. — 154.

⁵ «Теория человеческого духа Гартли на основе ассоциации идей с очерками, касающимися этого предмета», была издана Пристли в 1775 г. — 154.

⁶ Пристли цитирует «Теорию человеческого духа Гартли». См. стр. 130—131 настоящего тома. — 155.

⁷ Сознывая, что развиваемое им учение носит материалистический характер и ведет к атеистическим выводам, Пристли, однако, стремился отмежеваться от атеизма и подчеркнуть свою приверженность религии. Как уже отмечалось, это свидетельствует о внутренней противоречивости мировоззрения Пристли. — 156.

⁸ Пристли имеет в виду Рида, Битти и Освальда — представителей шотландской школы «здравого смысла». — 158.

⁹ *Пресуществление* — см. примечание 94 к стр. 152 т. 2 настоящего издания. — 159.

¹⁰ *Кальвинистская теология* — см. примечание 99 к стр. 181 т. 1 настоящего издания. — 159.

^{10a} Речь идет о произведении Пристли «Philosophical empiricism» (1775), написанном в ответ на обвинение в плагиате в связи с выходом его книги «Эксперименты и наблюдения над различными видами воздуха» (1772). — 161.

¹¹ *Ars longa, vita brevis* — искусство долговечно, жизнь коротка. — 162.

¹² Данная фраза отсутствует в издании 1782 г. — 167.

¹³ Пристли цитирует произведение Локка «Опыт о человеческом разуме» (1690). — 171.

¹⁴ *Бэкстер* (Baxter), *Эндрю* (1686—1750) — шотландский философ-идеалист. Пристли здесь и в дальнейшем цитирует его сочинение «Исследование о человеческой душе», где утверждалось бессмертие и нематериальность человеческой души. — 171.

¹⁵ Данный абзац выпущен в издании 1782 г. — 172.

¹⁶ В данном случае Пристли, некритически следуя за автором «*Echamen du Fatalisme*» («Анализ фатализма»), не учитывает, что в философии Д. Бруно бог совпадает с природой, а не противостоит ей как некая сверхприродная сущность. — 172.

¹⁷ Пристли ссылается на свою работу «История и современное состояние [учения] об электричестве» (*The history and present state of electricity*), впервые изданную в 1767 г. и затем многократно переиздававшуюся. — 174.

¹⁸ [Пристли]. История открытий, касающихся зрения, стр. 454. — 175.

¹⁹ Данная фраза добавлена в издании 1782 г. — 176.

²⁰ *Эйлер*, *Леонард* (1707—1783) — известный математик, физик и астроном. Родился в Швейцарии, долгое время жил и работал в России, был членом Петербургской и Берлинской академий наук. — 179.

²¹ *Ad infinitum* — до бесконечности. — 181.

²² *Халле* (Hallet), *Джозеф* (1691—1744) — английский богослов. Пристли цитирует его «Рассуждения» (1729). — 186.

²³ См. примечание 2 к стр. 130 настоящего тома. — 188.

²⁴ Автор цитируемой здесь и далее «Истинной философии» не установлен. Однако из приводимых Пристли ссылок на это сочинение очевидно, что речь идет об одном из представителей окказионализма, идеалистического учения, согласно которому взаимодействие физических и психических явлений происходит путем прямого вмешательства бога. Критикуя подобную трактовку взаимоотношения души и тела, Пристли отстаивает материалистическое понимание психофизической проблемы. — 189.

²⁵ *Кларк* — см. примечание 41 к стр. 67 т. 2 настоящего издания. Пристли цитирует сочинение Кларка «Проявление бытия бога и его атрибутов». — 190.

²⁶ Пристли имеет в виду учение религии о втором пришествии Христа, т. е. ожидаемом вторичном появлении его на

земле с целью посрамления «нечестивых» и дарования «вечного блаженства» верующим. Пристли разделял учение церкви о втором пришествии Христа, связывая это учение с пропагандируемой им идеей о воскресении из мертвых. — 200.

²⁷ *Гностицизм* — религиозно-философское течение I—III вв., которое пыталось соединить христианство с представлениями греко-римской и восточной мистической философии. — 202.

²⁸ Творцом. — 203.

²⁹ *Vis inertia* — сила инерции. — 205.

³⁰ *Жердиль* (Gerdil), *Гиацинт Сигизмунд* (1718—1802) — итальянский кардинал и богослов, сторонник религиозно-философской системы Мальбранша. — 207.

³¹ Автор «Писем о материализме» не установлен. Из цитируемых Пристли выдержек из этого сочинения видно, что данный автор стоял на идеалистических позициях. — 208.

³² Речь идет о философском учении Декарта, который считал, что в основе мира лежат две субстанции: духовная (мыслящая) и телесная (протяженная). Пристли обращает внимание на неспособность картезианского дуализма объяснить взаимоотношения души и тела. — 211.

³³ *Мальбранш* — см. примечание 5 к стр. 92 настоящего тома. — 211.

³⁴ *Боллингброк, Генри* (1678—1751) — английский философ-деист и политический деятель. — 211.

³⁵ *Предустановленная гармония* — см. примечание 15 к стр. 301 т. 2 настоящего издания. — 212.

³⁶ *Бозобр, Исаак* (1659—1738) — французский историк религии. Пристли цитирует его произведение «Критическая история манихеев и манихейства» (1734). *Манихейство* — см. примечание 67 к стр. 308 т. 1 настоящего издания. — 213.

³⁷ Пристли цитирует здесь вышеуказанное сочинение «Письма о материализме», с которым он постоянно полемизирует. — 217.

³⁸ *Уолластон, Уильям* (1659—1724) — английский философ. Пристли цитирует его сочинение «Религия природы». — 220.

³⁹ Данная фраза в издании 1782 г. отсутствует. — 230.

⁴⁰ *Argumentum ad hominem* — аргументация к человеку, т. е. доказательство, рассчитанное на чувства убеждаемого. — 233.

⁴¹ Во многих местах своего произведения Пристли цитирует и комментирует Библию (как Ветхий, так и Новый завет). При помощи ссылок на Библию Пристли стремится показать, что его взгляды на природу духовной деятельности, взаимоотношение души и тела и т. п. соответствуют религиозному вероучению в том виде, как оно излагается в Священном писании. Понятно, что подобные ссылки звучат весьма неубедительно и свидетельствуют о тщетности усилий Пристли примирить философский материализм с религиозным мировоззрением. Вместе с тем большой интерес представляет анализ Пристли тех мест из Библии, которые призваны подкрепить его точку зрения, что учение о нематериальности и бессмертии души

не было знакомо авторам Священного писания и что оно «вошло в христианство... из восточной и греческой философии» (279). В настоящем издании все ссылки на Библию даются по православному синодальному изданию 1917 г. с сохранением православного наименования. Нумерация глав — римская, нумерация стихов — арабская. При этом употребляются принятые сокращения наименований книг Библии. В угловые скобки взяты слова, добавленные в перевод Библии самим Пристли. — 249.

^{41a} В русском издании Библии 1917 г. данный стих отсутствует. — 250.

⁴² *Септуагинта* — см. примечание 24 к стр. 68 т. 1 настоящего издания. — 252.

⁴³ *Тринитарии* — члены католического монашеского ордена «пресвятой троицы», занимались распространением культа троицы. — 253.

^{43a} Пристли имеет в виду приписываемое Христу «чудо» воскресения Лазаря на пятый день после его смерти. Рассказ об этом содержится в Евангелии от Иоанна (гл. XI). — 255.

⁴⁴ Пристли имеет в виду 1-ое послание апостола Павла к Коринфянам, где содержатся такие слова: «...если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших; поэтому и умершие во Христе погибли» (XV, 17—18). — 261.

⁴⁵ *Тиллотсон* — см. примечание 33 к стр. 106 т. 2 настоящего издания. — 262.

⁴⁶ *Промежуточное состояние* — имеется в виду состояние между смертью человека и его воскресением. Отрицая нематериальность и бессмертие души, Пристли отрицал тем самым и промежуточное состояние, т. е. самостоятельное существование души после смерти. — 263.

⁴⁷ *Маймонид* — см. примечание 43 к стр. 273 т. 1 настоящего издания. «More Nebuchim» («Учитель заблудших») — главный философско-богословский труд Маймонида, появившийся в 1190 г. на арабском языке и переведенный затем на еврейский и латинский языки. — 266.

⁴⁸ *A fortiori* — тем более. — 273.

⁴⁹ Здесь Пристли правильно выявляет атеистический характер спинозовского пантеизма, выразившегося в отождествлении бога с природой. — 274.

⁵⁰ *Рамсей*. Походы Кира... стр. 274. — 278.

⁵¹ *Кедворт*. Интеллектуальная система, стр. 136. Кедворт — см. примечание 97 к стр. 181 т. 1 настоящего издания. — 278.

⁵² *Тертуллиан* — см. примечание 36 к стр. 87 т. 1 настоящего издания; *Мелитон Сардский* — раннехристианский апологет. — 278.

⁵³ *Блэкборн, Фрэнсис* (1705—1787) — английский теолог, автор сочинения о природе души. — 279.

⁵⁴ *Югс, Исаак* (1674—1748) — английский религиозный философ и писатель. — 283.

⁵⁵ *Бонне* (Bonnet), *Шарль* (1720—1793) — швейцарский естествоиспытатель и философ. Пристли имеет в виду развитую

Бонне теорию преформизма, согласно которой в зародыше уже в готовом виде заложены свойства и признаки взрослого организма. — 283.

⁵⁶ По-видимому, речь идет о произведении французского философа-материалиста Ламетри «Человек-машина» (*L'homme machine*), анонимно опубликованном в 1747 г. в Лейдене. — 284.

⁵⁷ *Павсаний* — см. примечание 48 к стр. 92 т. 1 настоящего издания. — 288.

⁵⁸ Пристли цитирует произведение Толанда «Письма к Серене», которое опубликовано в т. 1 настоящего издания; в цитируемом Пристли письме Толанд излагает «историю представлений о бессмертии души у язычников» (см. т. 1, стр. 97—98). — 289.

⁵⁹ *Apud inferos* — в подземном царстве. — 289.

⁶⁰ *Пселл, Михаил* (1018 — ок. 1078 или ок. 1096) — византийский просветитель, философ и писатель. — 291.

⁶¹ *Оссиан* — мифический шотландский бард. — 292.

⁶² Призрак. — 292.

^{62a} Фразы «Мы узнаем от Оссиана...» и т. д. до конца абзаца отсутствуют в издании 1777 г. — 292.

⁶³ *Ориген* — см. примечание 10 к стр. 247 т. 1 настоящего издания. — 293.

⁶⁴ Данная цитата заимствована Пристли из 2-го письма: «История представлений о бессмертии души у язычников». См. стр. 98 т. 1 настоящего издания. — 293.

⁶⁵ *Стенли у Леклерка*, стр. 25. *Леклерк* — см. примечание 67 к стр. 111 т. 1 настоящего издания. — 295.

⁶⁶ *Кабалисты* — сторонники кабалы — см. примечание 13 к стр. 328 т. 1 настоящего издания. — 296.

⁶⁷ *Prima mens* — первичный дух. — 296.

⁶⁸ *Зороастр* — см. примечание 2 к стр. 244 т. 1 настоящего издания. — 296.

⁶⁹ *Плутарх*. Изречения философов, кн. I. — 296.

⁷⁰ *Августин* — см. примечание 36 к стр. 87 т. 1 настоящего издания. — 297.

⁷¹ *Ксенофан* (VI—V вв. до н. э.) — древнегреческий поэт и философ, основатель элейской школы. — 297.

⁷² *Порфирий* — см. примечание 53 к стр. 95 т. 1 настоящего издания. *Ямвлих* (ум. ок. 330) — философ-неоплатоник, ученик Порфирия. — 297.

⁷³ *Картер*. Исследование, предпосланное ес переводу из Эпиктета, стр. 7. *Картер* (Carter), *Элизабет* (1717—1806) — английская писательница и переводчица античных авторов. *Эпиктет* (ок. 50 — ок. 138) — философ-стоик, родом из Греции. Сам Эпиктет не оставил никаких сочинений. Известны лишь наставления Эпиктета, записанные его учеником Аррианом. — 298.

⁷⁴ *Валентиниане* — см. примечание 65 к стр. 308 т. 1 настоящего издания. — 299.

⁷⁵ *Никейский собор* был созван в 325 г., явился завершением раннего периода развития христианства. — 300.

⁷⁶ Согласно учению Аристотеля, воспринятому впоследствии схоластикой, наряду с четырьмя физическими элементами существует еще один — пятый по счету — названный им «эфиром». Этот «эфир», или, как стали в дальнейшем говорить, «пятая сущность» (*quinta essentia*), противопоставлялся по своим свойствам другим элементам. — 300.

⁷⁷ Константинопольский собор (первый) был созван в 381 г. — 301.

⁷⁸ Палама, Григорий (1296—1359) — византийский политический и церковный деятель, богослов. В центре его учения, которое он разрабатывал в монастыре на г. Афон, находился вопрос о так называемом фаворском свете, в сиянии которого, согласно Евангелию, Христос якобы явился своим ученикам на г. Фавор (преображение). — 301.

⁷⁹ Климент Александрийский — см. примечание 36 к стр. 87 т. 1 настоящего издания. — 301.

⁸⁰ Юстин — см. примечание 39 к стр. 264 т. 1 настоящего издания. — 301.

⁸¹ Иероним — см. примечание 43 к стр. 91 т. 1 настоящего издания. — 302.

⁸² Максим — см. примечание 41 к стр. 90 т. 1 настоящего издания. — 302.

⁸³ Григорий Назианзин — см. примечание 46 к стр. 236 т. 1 настоящего издания. — 302.

⁸⁴ Новатиан (III в.) — римский епископ, выступивший против «обмирщения церкви». — 303.

⁸⁵ Клементины — см. примечание 34 к стр. 260 т. 1 настоящего издания. — 303.

⁸⁶ Григорий Великий — см. примечание 12 к стр. 204 т. 1 настоящего издания. — 304.

⁸⁷ Выше и ниже без места, шире без объема, тоньше без утоньшения. — 304.

⁸⁸ Никогда не присутствует как нечто телесное, но и никогда не отсутствует как необходимая субстанция. — 304.

⁸⁹ Иоанн Дамаскин (ок. 675 — ок. 750) — богослов, идеолог восточнохристианской церкви. *In loco* — в [определенном] месте; *omnia permeat* — проникает во все. — 304.

⁹⁰ Фотий — см. примечание 27 к стр. 348 т. 1 настоящего издания. — 304.

⁹¹ Фома Аквинский — см. примечание 10 к стр. 359 т. 1 настоящего издания. Пристли ссылается на главное сочинение Фомы — «Теологическую сумму» (*Summa theologica*). — 304.

⁹² [Креллий]. О боге, гл. 27. — 305.

⁹³ Бейль — см. примечание 81 к стр. 139 т. 1 настоящего издания. — 305.

⁹⁴ *Toti in toto, et toti in singulis partibus* — все во всем и все в каждой части. — 305.

⁹⁵ Беза (Beza), Теодор (1519—1605) — протестантский богослов, деятель Реформации, сподвижник и преемник Кальвина. — 306.

⁹⁶ *Конфуций* (551—479 до н. э.) — китайский мыслитель, политический деятель, педагог и историк. Является основоположником конфуцианства — этико-политической и философской системы, ставшей впоследствии официальной религией феодального Китая. — 307.

⁹⁷ *Леланд* (Leland), *Джон* (1691—1766) — английский теолог, выступавший в своих сочинениях против деистов, в защиту ортодоксального христианства. Пристли ссылается на его работу «О преимуществе и необходимости христианского откровения» (1764). — 307.

⁹⁸ *Дикеарх из Мессины* (ок. 320 до н. э.) — греческий философ-перипатетик (последователь Аристотеля). — 308.

⁹⁹ *Аристоксен из Тарента* — греческий философ-перипатетик, вместе с Дикеархом развивал учение Аристотеля в духе материализма и эмпиризма. — 308.

¹⁰⁰ *Ксенократ из Халкедона* (395—314 до н. э.) — древнегреческий философ, ученик Платона, в 339—314 гг. руководил платоновской академией. — 308.

¹⁰¹ *Ферекид из Сиропа* (VI в. до н. э.) — древнегреческий космолог, автор «Теогонии» и «Космогонии», выдвигал учение о превращениях душ. — 308.

¹⁰² *Диоген Лаэртский* — см. примечание 1 к стр. 57 т. 1 настоящего издания. — 308.

¹⁰³ *Еврипид* (480—405 до н. э.) — знаменитый древнегреческий писатель, автор ряда трагедий: «Ишполит», «Медеея», «Электра» и др. — 308.

¹⁰⁴ *Ессеи (эссены)* — иудейская секта, существовавшая в Палестине в II в. до н. э. — I в. н. э. Ессеи, о чем свидетельствуют древние источники, а также кумранские рукописи, сыграли большую роль как предшественники христианства. — 309.

¹⁰⁵ «*Федон*» — см. примечание 18 к стр. 64 т. 1 настоящего издания. — 310.

¹⁰⁶ «Человеческий дух, отделившийся от божественного духа, нельзя сравнивать ни с чем другим, кроме как с самим богом (если дозволено это молвить)». — 311.

¹⁰⁷ *Клеанф* и *Хризипп* — см. примечание 78 к стр. 132 т. 1 настоящего издания. — 312.

¹⁰⁸ *Сенека* — см. примечание 61 к стр. 104 т. 1 настоящего издания. — 312.

¹⁰⁹ *Марк Аврелий Антонин* (121—180) — римский император, последний крупный представитель стоицизма. — 313.

¹¹⁰ *Манилий* — см. примечание 24 к стр. 384 т. 1 настоящего издания. — 313.

¹¹¹ *Гален* (ок. 131 — ок. 201) — римский врач, естествоиспытатель, теоретик античной медицины, в области философии стремился связать учение Аристотеля с учением стоиков. — 313.

¹¹² Пристли имеет в виду Иисуса Христа, который, согласно Евангелию, является «спасителем» людей. — 313.

¹¹³ *Фарисеи* — иудейская религиозная секта, существовавшая с середины II в. до н. э. до 70 г. н. э. Секта фарисеев

сложилась в борьбе с другой религиозно-политической сектой — саддукеями, существовавшей в то же время. — 313.

¹¹⁴ *Иосиф Флавий* — см. примечание 42 к стр. 91 т. 1 настоящего издания. — 314.

¹¹⁵ *Филон Александрийский* (ок. 25 до н. э. — ок. 50 н. э.) — иудейско-эллинистический философ-идеалист, оказал большое влияние на формирование христианского вероучения. Ф. Энгельс вслед за Б. Бауэром называл Филона «отцом христианства». — 314.

¹¹⁶ Отделение. — 314.

¹¹⁷ *Ириней* — см. примечание 38 к стр. 89 т. 1 настоящего издания. — 315.

¹¹⁸ Тертуллиан придерживался вулгаризированного стоического материализма, утверждая, что все существующее телесно, в том числе бог и бессмертная душа. В целом же этот христианский апологет был рьяным врагом не только материализма, но и всей античной философии, обрушиваясь на Фалеса, Гераклита, Сократа, Аристотеля и называя философов «патриархами еретиков». — 315.

¹¹⁹ *Арнобий* — см. примечание 77 к стр. 131 т. 1 настоящего издания. Арнобий полемизировал с Платоном в связи с его учением о бессмертии души и теорией воспоминаний. — 316.

¹²⁰ *Григорий*, епископ Нисский (ок. 335—394), — христианский богослов и писатель, последователь Оригена. — 317.

¹²¹ *Мажерт, Клавдиан* (ум. 477 г.) — христианский писатель, был священником в г. Вьенне в Галлии. — 317.

¹²² *Эней* из Газы (V в.) — христианский богослов. — 318.

¹²³ *Кассиан, Иоанн* (350—432) — христианский богослов, представитель «полупелагианства» («семипелагианства») — церковного учения, возникшего после осуждения пелагианства на III Вселенском соборе в Эфесе (431). — 318.

¹²⁴ *Сидоний Аполлинарий* (ок. 430—489) — епископ христианской церкви и писатель. — 319.

¹²⁵ *Кассиодор* (485—578) — христианский богослов и историк. — 320.

¹²⁶ *Ex traduce* — путем передачи. — 320.

¹²⁷ *Агобард* (779—840) — христианский богослов, архиепископ Лионский. — 321.

¹²⁸ *Фредегис* (IX в.) — христианский богослов, аббат Сент-Турский. — 321.

¹²⁹ *Рабан Маур* (776—856) — христианский богослов и философ, архиепископ Майнцский. — 321.

¹³⁰ *Гинкмар* (ок. 806—882) — христианский богослов, архиепископ Реймский. — 322.

¹³¹ *Бернард Клервоский* (1091—1153) — средневековый философ и богослов, представитель мистицизма в христианской теологии. — 322.

¹³² *Петр Ломбардский* (ум. 1164 г.) — средневековый философ и богослов, один из основателей Парижского университета. Пристли ссылается на его произведение «Сентенции». — 322.

¹³³ *Aliquid subsistens* — нечто субстанциональное; *non subsistens* не субстанциональны. — 322.

¹³⁴ Согласно учению Фомы, человек является единством тела и души, при этом душа выполняет функцию двигателя тела, а также есть его форма. Бог, создав душу и вдохнув ее в человека, как бы приспосабливает ее к телу, которое должно составлять основу ее индивидуальности и бессмертия. — 323.

¹³⁵ Пристли здесь правильно подмечает те трудности, с которыми столкнулся картезианский дуализм при разрешении психофизической проблемы, вопроса о связи души и тела. — 324.

¹³⁶ Учение о жизненных силах (духах) излагается у Декарта, а свою широкую известность ведет от Мальбранша. Под жизненными силами понимался тончайший вид вещества, обуславливающий взаимодействие между душой и телом. — 324.

¹³⁷ Дигби (Digby), Кенелм (1603—1665) — английский государственный деятель и философ, автор книги «О бессмертии человеческой души» (1644), которую цитирует Пристли. — 325.

¹³⁸ Росс (Ross), Александр (1699—1784) — шотландский поэт и религиозный писатель. — 325.

¹³⁹ Пристли цитирует здесь «Опыт о человеческом разуме» (книга IV, глава 3). См. Д. Локк. Избранные философские произведения, т. I, стр. 528. — 326.

¹⁴⁰ Пристли цитирует письмо Локка Эдуарду Стиллингфлиту, епископу Уорчестерскому (см. примечание 52 к стр. 120 т. 2 настоящего издания). Это письмо было написано Локком в 1696 г. и являлось его ответом на критику со стороны Стиллингфлита «Опыта о человеческом разуме». Отрывки из «Писем» Локка к Стиллингфлиту опубликованы во 2-м томе «Избранных философских произведений» Д. Локка (М., 1960). — 326.

¹⁴¹ Пристли правильно подмечает здесь материалистический в целом характер взглядов Локка на природу сознания и справедливо упрекает его за то, что он не был последователем в проведении этих взглядов, делая уступки сторонникам учения о нематериальности мыслящей субстанции. — 327.

¹⁴² Филипп, М. Юлий (III в.) — римский император, правил в 244—249 гг. — 331.

¹⁴³ Таган — см. примечание 29 к стр. 257 т. 1 настоящего издания. — 331.

¹⁴⁴ Ансельм (1033—1109) — архиепископ Кентерберийский, крупнейший представитель средневековой философии и богословия. — 331.

¹⁴⁵ Иоанн XXII — римский папа (1316—1334), находился в Авиньоне во Франции (авиньонское пленение пап). — 332.

¹⁴⁶ Бенедикт XII — римский папа (1334—1342). — 333.

¹⁴⁷ Евгений IV — римский папа (1431—1447); XVII Вселенский собор действовал в различных городах, в том числе в Ферраре до 1439 г. и во Флоренции до 1442 г. — 333.

¹⁴⁸ Аверроэс (Ибн Рошд) (1126—1198) — крупнейший представитель арабской философии эпохи средних веков, последователь Аристотеля, развивавший материалистические элементы

его учения, оказал большое влияние на христианскую схоластику. — 333.

¹⁴⁹ *Вьеннский собор* (XV Вселенский собор) был созван первым авиньонским папой Климентом V и действовал в 1311—1312 гг. — 333.

¹⁵⁰ *Помпонацци, Пьетро* (1462—1524) — итальянский философ-гуманист, в своем сочинении «О бессмертии души» отвергал идею субстанционального бессмертия души и утверждал, что человеческая душа и материальна и смертна. Книга Помпонацци вызвала бурю негодования со стороны церковников-томистов и была публично сожжена в Венеции. — 334.

¹⁵¹ *Лютер, Мартин* (1483—1546) — глава бюргерской Реформации в Германии, основоположник лютеранства — первой и главной разновидности протестантизма. — 334.

¹⁵² *Мор, Томас* (1477 или 1478—1535) — английский гуманист и политический деятель, основатель утопического социализма. В годы Реформации выступал в защиту католицизма и резко полемизировал с Лютером и его сторонниками. — 335.

¹⁵³ *Кальвин, Жан* (1509—1564) — один из главных деятелей Реформации, основатель кальвинизма — разновидности протестантизма. — 335.

¹⁵⁴ «Ощущающая душа, или душа животных, мыслится как вполне телесная субстанция». — 338.

¹⁵⁵ Кедворт имеет здесь в виду своих оппонентов, с которыми он полемизирует по вопросу о происхождении и сущности души. — 338.

¹⁵⁶ Полемизируя с Локком по вопросу о том, в какой мере животным свойственна психическая деятельность, Пристли одним из первых высказывается в пользу наличия у животных интеллекта. При этом он не учитывал, однако, что интеллект животных качественно (а не только количественно) отличается от мышления человека. — 340.

ПОЯСНЕНИЯ К НЕКОТОРЫМ ОТДЕЛЬНЫМ МЕСТАМ В СОЧИНЕНИИ «ИССЛЕДОВАНИЯ О МАТЕРИИ И ДУХЕ»

«Пояснения» были написаны Пристли в 1777 г. вслед за выходом в свет «Исследований о материи и духе» и впервые опубликованы в качестве приложения к вышедшей в том же году книге «Философское учение о необходимости». Поводом к написанию «Пояснений» было стремление Пристли уточнить и более подробно объяснить отдельные положения своего главного философского произведения. Вместе с тем Пристли, очевидно, желал несколько смягчить то впечатление, которое произвела содержащаяся в «Исследованиях» критика религиозно-идеалистического учения о бессмертии и нематериальности души. Вот почему в своих «Пояснениях» он еще раз подчеркивает, что в его понимании материи и духа «нет ничего такого, что приближалось бы к благочестию» (355), поскольку он исходит из того, что «божественное существо и его энергия

абсолютно необходимы для бытия каждого другого существа» (там же). С другой стороны, Пристли вновь решительно отвергает представление о нематериальной субстанции и характеризует способности ощущения и мысли как неизбежный результат «организации мозга» (357). Что касается развиваемых им взглядов на строение и свойства материи, то Пристли выдвигает в «Пояснениях» дополнительные аргументы в пользу разделяемого им учения о динамическом атомизме, которое было создано хорватским ученым и философом Босковицем (1711—1787), а также английским физиком Мичелом (1724—1793). В этом учении ньютоновская концепция притяжения и отталкивания как универсальных свойств материальных объектов объединялась с представлением о том, что материя состоит из геометрически безразмерных точек, обладающих массой и находящихся в постоянном взаимодействии. Логическим выводом из подобных представлений было положение о проницаемости материи и присущей ей изначальной активности, которое Пристли отстаивал в своих «Исследованиях» и «Пояснениях» к ним.

¹ Пристли имеет в виду отождествление Спинозой понятий «бога» и «природы». — 355.

² Речь идет о философском дуализме, провозглашающем независимое существование двух субстанций — материи и духа. — 356.

³ Пристли цитирует свою работу «Теория человеческого духа Гартли на основе ассоциации идей с очерками, касающимися этого предмета». См. стр. 131 настоящего тома. — 356.

⁴ *Мамерт* — см. примечание 121 к стр. 317 настоящего тома. — 361.

⁵ Под *спиритуализмом* Пристли в данном случае понимает учение о нематериальности и бессмертии души. Утверждение о том, что это учение «не установилось прочно ранее Декарта», нельзя признать точным, поскольку подобные взгляды распространялись сторонниками религиозно-идеалистических систем задолго до XVII в. — 361.

⁶ *Fiat* — да будет. — 367.

⁷ Данное добавление относится ко 2-ой главе сочинения Пристли «Философское учение о необходимости», которое публикуется далее. — 373.

⁸ Пункт VI «Добавочных пояснений» опущен за недостатком места. — 378.

ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ О НЕОБХОДИМОСТИ

«The doctrine of philosophical necessity» — второе значительное произведение Пристли, посвященное философской проблематике, а именно проблеме свободы и необходимости. Произведение было написано в 1777 г. и вышло в свет вслед за «Исследованиями о материи и духе», к которым оно непосредственно примыкает. На связь двух своих главных философских

произведений Пристли сам обращает внимание читателя в предисловии, подчеркивая, что «учение о необходимости представляет собой прямое следствие теории материализма» (381). Пристли, подходя к решению проблемы свободы и необходимости с материалистических позиций, выступает как детерминист, как решительный противник учения о свободе воли, отстаиваемого сторонниками религиозно-идеалистического мировоззрения. Общая характеристика той концепции детерминизма, которую развивал Пристли вслед за Коллинзом и другими английскими материалистами, содержится во вступительной статье. Следует отметить лишь следующее. Метафизическое понимание причинной связи, отрицание объективного характера случайности приводило, как известно, к выводу о предопределенности всего существующего, сближало механистический детерминизм с фатализмом. Эта историческая ограниченность метафизического материализма XVII—XVIII вв. в полной мере была свойственна Пристли. Более того, своеобразное сочетание в мировоззрении Пристли деизма и механистического детерминизма усиливало фаталистические элементы в его «философском учении о необходимости». И хотя сам Пристли стремился показать, что отстаиваемая им точка зрения принципиально отличается от религиозного учения об абсолютном предопределении, он невольно склонился к той мысли, что «весь ряд событий с начала мира и до окончания его представляет одну связную *цепь причин и следствий*, первоначально установленную божеством» (384), и что «все явления в прошедшем, настоящем и будущем в точности таковы, как задумал их творец природы» (391).

И все же, несмотря на отмеченную ограниченность, учение о свободе и необходимости, пропагандируемое Пристли, было шагом вперед в разработке идеи о всеобщей причинной обусловленности явлений. Опираясь на труды своих предшественников, в особенности Коллинза и Гартли, Пристли развил материалистическое понимание причинности, распространил принципы детерминизма на все многообразие психической деятельности и поведения человека, включая самые сложные проявления «человеческого духа».

Перевод настоящей работы Пристли на русский язык был сделан П. С. Юшкевичем и вошел в «Избранные сочинения» Пристли (М., 1934). При подготовке данного издания он был сверен с оригиналом по 2-му английскому изданию 1782 г. М. Н. Делограмматикум и Б. В. Мееровским. Как и в издании 1934 г., работа Пристли публикуется не полностью. За недостатком места опущены следующие главы: III («О доводе в пользу учения о необходимости, вытекающем из божественного предвидения»); X («В каком смысле можно считать бога творцом греха и вытекающее отсюда возражение против учения о необходимости»); XI («Насколько Священное писание благоприятствует учению о необходимости»); XII («Сравнение кальвинистского учения о предопределении с философским учением о необходимости»).

¹ См. примечание 10 к стр. 143 настоящего тома. — 381.

² *Эдвардс* (Edwards), *Джонатан* (1705—1758) — североамериканский богослов и философ-идеалист, автор трактата, в котором доказывалась несостоятельность учения о свободе воли. — 382.

³ *Хоум* (Hume), *Генри*, лорд Кеймс (1696—1782) — шотландский философ, в своих «Очерках об истории человека» («Sketches of the history of man», 1774) отрицал свободу воли. — 382.

⁴ Пристли цитирует свое произведение «Разбор «Исследования о человеческом духе на основе здравого смысла» д-ра Рида, «Опыта о природе и неизменности истины» д-ра Битти и «Обращения к здравому смыслу для защиты религии» д-ра Освальда». Часть этого произведения публикуется в настоящем томе. — 382.

⁵ Согласно учению о предопределении, поступки людей в конечном счете определяются волей бога. В кальвинизме это учение приобрело характер догмата об «абсолютном предопределении», согласно которому бог еще до «сотворения мира» предопределил одних людей к «спасению», а других — к «погибели». — 383.

⁶ *Янсенисты* — см. примечание 98 к стр. 181 т. 1 настоящего издания. — 384.

⁷ Перевод данного отрывка из «Левинафана» дан по изданию: *Т. Гоббс*. Избранные произведения, в 2-х томах, т. 2. М., 1964, стр. 233. — 385.

⁸ В 1717 г. вышло в свет второе издание произведения Коллинза «Философское исследование человеческой свободы», первое издание было опубликовано в 1715 г. — 386.

⁹ Пристли цитирует сочинение Гоббса «О свободе и необходимости». См. *Т. Гоббс*. Избранные произведения, в 2-х томах, т. 1. М., 1964, стр. 555—556. — 388.

¹⁰ *Уолластон* — см. примечание 38 к стр. 220 настоящего тома. — 388.

¹¹ Пристли цитирует «Опыт о человеческом разуме» Локка. Перевод дан по изданию: *Д. Локк*. Избранные философские произведения, т. 1. М., 1960, стр. 255—256. — 389.

¹² См. там же, стр. 271—272. — 389.

¹³ *Прайс* — см. примечание 10 к стр. 143 настоящего тома. — 401.

¹⁴ Пристли имеет в виду свое произведение, посвященное критике философских взглядов Рида, Битти и Освальда. — 402.

¹⁵ *Веллей Патеркул* — см. примечание 38а к стр. 62 т. 2 настоящего издания. — 420.

¹⁶ *Et quid aliter esse non potuit* — и что иначе быть не могло. Ссылаясь на Гоббса, Пристли имеет в виду его произведение «О свободе и необходимости». См. *Т. Гоббс*. Избранные произведения, т. 1. М., 1964, стр. 539. — 420.

¹⁷ Перевод данного отрывка из работы Юма «Исследование о человеческом познании» дан по изданию: *Д. Юм*. Сочинения, в 2-х томах, т. 2. М., 1965, стр. 99—100. — 431.

¹⁸ См. там же, стр. 100. — 432.

¹⁹ *Серч* (Search), *Эдвард* (ум. ок. 1800) — английский философ, автор книги «О свободе, предвидении и роке» (1763). — 432.

²⁰ «Свет природы», т. V, стр. 233. — 432.

²¹ *Кеймс*. Исследования основ нравственности и естественной религии, стр. 177. — 434.

²² См. примечание 1 к стр. 153 настоящего тома. — 437.

²³ Пристли цитирует работу Гоббса «О свободе и необходимости». Перевод дан по изданию: *Т. Гоббс*. Избранные произведения, т. 1, М., 1964, стр. 541. — 437.

²⁴ Содержание данной главы особенно отчетливо свидетельствует о внутренней противоречивости мировоззрения Пристли, непоследовательности его материализма. Отступая от намеченного им самим принципа материальной обусловленности всех явлений природы, как физических, так и духовных, Пристли приходит к выводу о том, что «бог есть настоящая и единственная причина всех вещей» (440), что божество выступает не только в качестве «первопричины», но и служит основанием нравственности. Понятно, что стремления Пристли выдать свои взгляды по этому вопросу за точку зрения материализма и детерминизма лишены оснований. — 443.

ПИСЬМА К ДОСТОПОЧТЕННОМУ ЭДМУНДУ БЭРКУ, ВЫЗВАННЫЕ ЕГО «РАЗМЫШЛЕНИЯМИ О ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ»

«Letters to the right honourable Edmund Burke, occasioned by his Reflections on the revolution in France» принадлежат к числу наиболее значительных политических произведений Пристли. Поводом к их написанию послужил выход в свет «Размышлений о французской революции» Эдмунда Бэрка (1730—1797) — известного английского государственного деятеля и публициста. Книга Бэрка, появившаяся в 1790 г., представляла собой памфлет, направленный против идей французской революции. Этот памфлет стал своеобразным контрреволюционным манифестом. В Англии книга Бэрка вызвала одобрение правящих кругов, которые готовились развязать войну против революционной Франции. В странах феодальной Европы она была с восторгом встречена в придворных и аристократических кругах. Что касается английской буржуазии, то ее верхи в целом поддерживали внешнюю политику правительства во главе с Уильямом Питтом. Однако в слоях менее зажиточной буржуазии и близким к ней демократическим кругам преобладало сочувствие французской революции. Это настроение и выразили письма к Бэрку, опубликованные в 1791 г.

Пристли решительно выступил в защиту французской революции и резко осудил клеветнические «Размышления» Бэрка, его злобные выпады против французского народа, Национального собрания и ведущих деятелей этого нового демократиче-

ского органа власти. Одним из первых Пристли понял и высоко оценил прогрессивное историческое значение революции во Франции. Он справедливо подчеркивал ее всенародный характер, всецело одобрял провозглашенные ею лозунги свободы, равенства и братства. С позиций революционного демократизма Пристли ратовал за право народа бороться с оружием в руках против своих угнетателей, свергать с трона тиранов и устанавливать ту форму правления, которая более всего соответствует его интересам. «Без знати, без епископов и без короля» (477) — таков общественный строй, который Пристли вслед за своим другом и политическим единомышленником Р. Прайсом считал наиболее справедливым и разумным.

Мы знаем теперь, чем оказалось на деле то «царство разума», о котором мечтали просветители XVIII в. Оно, как писал Ф. Энгельс, «оказалось и могло оказаться на практике только буржуазной демократической республикой» *. Историческая ограниченность мешала Пристли увидеть подлинные причины французской революции, до конца осознать ее сущность и последствия. Но он правильно предвидел, что революция во Франции, как и предшествующая ей революция в Северной Америке, «открывают собой новую, в высшей степени поразительную и важную эру в истории человечества» (496).

Письма к Бэрку представляют большой интерес и для выяснения взглядов Пристли на религию и церковь. В этом произведении он выступает как решительный сторонник отделения церкви от государства, объявления религии частным делом граждан. Пристли требует полной веротерпимости, недвусмысленно высказывается за такую свободу совести, которая включала бы право не только исповедовать любую религию, но и не проявлять «никакого богопочитания» (489). Он резко осуждает идею «о неразрывной связи церкви и государства», провозглашенную Бэрком, с негодованием пишет о невежестве и своекорыстии священников, возвышает свой голос против «рабства духа», в защиту гражданской и религиозной свободы. Таким образом, письма к Бэрку — свидетельство не только политического радикализма Пристли, но и его свободомыслия, присущих ему антиклерикальных убеждений. Однако на полный разрыв с религией Пристли не был способен. В своем государстве разума он оставляет место и для религии, «основанной на истине» (502), и для ее служителей, уподобляя их философам и врачам. Но эта религия не должна, по его мнению, служить иным целям, чем совершенствование людских нравов. Ее единственная задача — «создание из людей хороших граждан, хороших друзей и хороших соседей» (там же).

Письма к Бэрку были сочувственно приняты демократической общественностью как в самой Англии, так и за ее пределами. Книга Пристли, первоначально изданная в Бирмингеме в 1791 г., была в том же году переиздана в Дублине, в Нью-

* К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, стр. 190.

Йорке и на французском языке в Париже. В дальнейшем «Письма» вошли в многотомное собрание сочинений Пристли, издававшееся в Англии на протяжении ряда лет, с 1817 по 1832 г. На русском языке они впервые были опубликованы в 1934 г. в «Избранных сочинениях» Пристли, изданных под редакцией А. А. Ческиса. Перевод «Писем» был выполнен Н. Д. Виноградовым. Для настоящего издания этот перевод был сверен М. Н. Делограмматиком и А. В. Мамонтовым с английским оригиналом по изданию 1791 г. Как и в издании 1934 г., «Письма» публикуются в настоящем издании не полностью. Письма VII—XIII выпущены за недостатком места.

¹ *Виги* — английская политическая партия. Возникла в конце XVII в., представляла интересы верхушки торговой и банковской буржуазии, а также части обуржуазившейся дворянской аристократии. — 448.

² Пристли имеет в виду революционно-освободительную войну американского народа против Англии (1775—1783), в результате которой была завоевана политическая независимость Северной Америки. — 448.

³ *Национальное собрание* было создано 17 июня 1789 г. в Париже и стало органом верховной законодательной власти революционной Франции. — 450.

⁴ *Право вето* — право запрещать или приостанавливать введение в действие акта, принятого каким-либо законодательным органом. — 454.

⁵ *Карл II* — см. примечание 12 к стр. 24 настоящего тома. — 455.

⁶ *Прайс* — см. примечание 10 к стр. 143 настоящего тома. Прайс был одним из тех английских демократов, которые горячо приветствовали французскую революцию. В 1789 г. он выступил с публичной проповедью, в которой полностью одобрял идеи революции и которая стала объектом критики со стороны Бэрка в его «Размышлениях о французской революции». — 457.

⁷ *Рамсей* (Ramsay), *Давид* (1742—1815) — американский историк. Его книга «History of the American Revolution» вышла в свет в 1789 г. — 457.

⁸ *Сомерс* (Somers), *Джон* (1651—1716) — английский государственный деятель, принимал активное участие в перевороте 1688—1689 гг., свергшем Стюартов и получившем название «славной революции». — 463.

⁹ *Яков II Стюарт* — см. примечание 13 к стр. 24 настоящего тома. — 467.

¹⁰ *Анна Стюарт* — см. примечание 10 к стр. 59 т. 1 настоящего издания. — 474.

¹¹ *Mutatis mutandis* — если внести необходимые изменения. — 474.

¹² *Мария II* — английская королева (1689—1695), дочь Якова II и жена Вильгельма III Оранского. — 475.

¹³ *Pro tempore* — для данного времени. — 476.

¹⁴ *Палей*, *Уильям* (1743—1805) — английский богослов и

философ. Автор популярной в то время книги «Принципы морали и политической философии» (1785). — 478.

¹⁵ *Петерс* (Peters), *Хью* (1598—1660) — английский пуританский священник, активный участник буржуазной революции, был казнен после реставрации Стюартов по обвинению в участии в казни короля Карла I. — 483.

¹⁶ 30 января 1649 г. был казнен английский король Карл I Стюарт; 14 июля 1789 г. в результате народного восстания была взята Бастилия — государственная тюрьма в Париже. Годовщина взятия Бастилии отмечается во Франции как национальный праздник. — 484.

¹⁷ *Иов* — библейский персонаж. В книге Иова, помещенной в Библии, рассказывается о бедствиях праведника Иова, который безропотно переносил все обрушившиеся на него несчастья. — 485.

¹⁸ *Диссиденты* — см. примечание 30 к стр. 74 т. 1 настоящего издания. — 485.

¹⁹ *Генрих VII* — см. примечание 1 к стр. 16 настоящего издания; *Генрих VIII* — английский король из династии Тюдоров, правил в 1509—1547 гг., провел через парламент в 1534 г. реформу церкви. — 491.

²⁰ Под *епископской церковью* Пристли имеет в виду господствующую в Англии англиканскую церковь, поскольку в ней сохранился епископат. — 491.

²¹ В Шотландии в отличие от Англии преобладала кальвинистская церковь (пресвитерианство). — 491.

²² Имеются в виду Карл I и Карл II Стюарты. — 492.

²³ *Синекура* — хорошо оплачиваемая должность, не требующая никакого труда. — 492.

²⁴ *In partibus* — отчасти. — 492.

²⁵ Пристли называет главные храмы христианских церквей: собор св. Павла — англиканской, собор св. Петра — католической и храм св. Софии — константинопольской (православной). — 493.

²⁶ Имеется в виду династическая борьба за престол в Англии между Ланкастерами и Йорками, получившая название войны Алой и Белой розы (1455—1485). — 500.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин, Аврелий (Блаженный) 297, 299, 302, 319, 321
 Аверроэс 333
 Агобард 321
 Александр Великий 135
 Амвросий 319
 Анна (королева английская) 474, 475
 Ансельм Кентерберийский 331, 332
 Аппий Клавдий 319
 Аристогитон 25
 Аристоксен 308
 Аристотель 297, 300, 308, 310, 311, 319, 322, 334, 337
 Арнобий 316
 Банаж 296
 Беза 306
 Бейль, Пьер 305, 324
 Бенедикт XII 333
 Бененджели 117
 Беркли, Джордж 59, 64, 82—84, 88—93, 213
 Бернард Клервосский 322, 332
 Бернет, Томас 483
 Битти, Джемс 47, 61, 85, 104, 113, 154, 382, 430
 Блэкборн, Френсис 279
 Бозобр, Исаак 213, 278, 279, 295, 299—303, 305—307, 309, 316, 317, 330
 Болингброк 211, 337
 Бонне, Шарль 283
 Боскович, Руджери Иосип 143, 154, 179, 180, 182, 248, 349, 353
 Бригс 113, 114
 Бруно, Джордано 172
 Бэкон, Френсис 9, 338
 Бэкстер, Эндрю 171—173, 181, 194, 197, 200, 201, 213, 214, 230, 235, 237, 238, 328
 Бэрк, Эдмунд 445, 447—450, 454—456, 458—461, 463—468, 470—477, 480, 485, 486, 488, 489, 491, 494
 Варлаам 301
 Варрон, Марк Теренций 319
 Василий (Великий) 319
 Веллей Патеркул 420
 Вильгельм Завоеватель 23
 Вильгельм III Оранский 24, 475, 491
 Гален 313
 Галилей, Галилео 43, 63, 117
 Гармодий 25
 Гартли, Давид 56, 63, 65, 77, 98, 106, 113, 119, 122, 123, 126, 128, 130, 131, 133, 134, 138, 140, 154, 223, 227, 284, 285, 356, 358, 382, 386, 401, 402
 Геннадий 318
 Генрих III Плантагенет 23
 Генрих IV 16
 Генрих VII, Тюдор 16, 491
 Генрих VIII Тюдор 491
 Георг Датский 475
 Георг I 491
 Гераклит 296
 Геродот 288

Гиякмар 322
Гоббс, Томас 156, 384, 385, 388,
420, 437
Гомер 292
Гораций 116
Гордон, Джордж 460
Гортензий, Квинт 319
Готье Мавританский 304
Григорий Великий 304, 319—
321, 331
Григорий Назианзин 302
Григорий Нисский 317
Гэй 132, 133
Гэйль, Теофил 314, 338

Дамаскин, Иоанн 304, 321, 334
Дарий III Кодаман 135
Декарт, Рене (Картезий) 63,
93, 110, 111, 116, 211, 305,
306, 318, 320, 323—325, 338,
361
Демокрит 296
Демосфен 319
Дигби, К. 325
Дикеарх 308
Диоген Лаэртский 308
Дюпен, Луи-Элли 304, 315—
319, 321, 331—333

Евгений IV 330, 333
Еврипид 308
Евсевий Кесарийский 319
Евхерий 319

Жердиль, Гиацинт Сигизмунд
207

Златоуст, Иоанн (Хризостом)
319

Иероним 302, 318, 319
Иларий 319
Иоанн Безземельный 23
Иоанн XXII 332
Иосиф Флавий 314
Иринеи 315, 331

Кальвин, Жан 335, 384
Карл I 26, 483, 484
Карл II 24, 455
Картер, Элизабет 298, 312, 313

Кассиан, Иоанн 318
Кассиодор, Магнус Аврелий
320
Катон Младший (Утический)
319, 420
Кедворт, Ральф 278, 296, 297,
308, 310, 338, 339
Кеймс см. Хоум
Кеплер, Иоганн 98
Кеппель, Август 484
Кинг, Вильям 132
Кларк, Сэмюэль 190
Клеанф 312
Климент Александрийский 301
Климент V 333
Коллинз, Антони 382, 386
Конфуций 307
Коперник, Николай 63
Красс, Марк Лициний 319
Креллий 305
Ксенократ 308
Ксенофан 297
Кук 483
Курион 319

Лактанций, Фирмиан 319
Лев Аллаций 301
Лев X 333, 334
Лейбниц, Готфрид Вильгельм
212
Леклерк, Жан 295, 307
Леланд, Джон 307, 310, 311
Локк, Джон 63—65, 74, 77,
80—83, 90, 91, 93, 113, 116,
130, 132, 139, 140, 171, 188,
191, 219, 227, 247, 292, 311,
312, 325—327, 339, 362, 385,
386, 389, 390, 463
Лоу, Эдмунд 132
Любьер, Симон 292
Лютер, Мартин 279, 334, 335,
384

Максим Тирский 302
Мальбранш, Никола 92, 211,
324, 338
Мамерт, Клавдиан 317—319,
361
Маникс 306
Манилий 313

Мария (королева английская) 475

Марк Аврелий Антонин 313

Мелитон 278, 300, 303

Мельвиль 175, 182

Мичел, Джон 143, 154, 179—181, 248, 349, 351

Монтегю, Мэри 43

Мор, Томас 335

Ниль, Даниил 483

Новатинан 303

Ньютон, Исаак 63, 113, 117, 121, 126, 140, 166, 175, 346, 349

Овидий, Публий Назон 116

Ориген 293, 297, 302, 303, 316, 331

Орозий, Павел 319

Освальд, Джеймс 47, 61, 85, 89, 102, 103, 274, 430

Павел 319

Павсаний 288

Палей, Вильям 478, 479

Пернумий, Иоанн-Павел 323

Петерс, Хью 483, 484

Петр Ломбардский 322

Пифагор 296, 307, 308, 319

Платон 222, 261, 297, 307, 309, 310, 315, 316, 319, 338

Плиний Старший 319

Плутарх 296, 298, 310

Помпонации, Пьетро 334

Поп, Александр 32, 134

Порфирий 297

Прайс, Ричард 143—145, 381, 401, 406, 409—411, 413—421, 457, 462, 466, 477, 480—483

Пселл, Михаил 291

Пуавр, Пьер 41, 42

Рабан Мавр 321

Рамсей, Давид 278, 296, 309, 457, 458

Рассел, Вильям 25

Рид, Томас 47, 60—62, 64—69, 71, 73—75, 77, 78, 80—84,

86, 88—111, 113, 114, 118, 430

Росс, Александр 325

Руссо, Жан-Жак 10

Рупин 475

Руфин 319

Сенека, Луций Анней 312, 313

Серч, Эдуард 431, 432

Сидней, Алджернон 25

Сидоний Аполлинарий, Кай Суллий 319

Симон Магус 303

Смйт 100

Сократ 310, 319

Сомерс, Джон 463, 473, 474

Спес 321

Спиноза, Бенедикт (Барух) 274, 355

Стенли 295, 307

Татиан 331

Теренций 319

Тертуллиан 278, 300, 302, 315

Тиндаль, Уильям 335

Тиллотсон 262

Толанд, Джон 288, 289, 293

Тьерри 304

Уиллис 338

Уолластон, Вильям 220—224, 227, 233—235, 388

Уорчестерский, епископ (Стилингфлит, Эдвард) 326

Уотс, Исаак 283, 327

Фабий 319

Фалес 308

Фауст Рогенский 318

Феофил 303

Ферекид 308

Филипп Юлий 331

Филон 314

Фома Аквинский 304, 305, 322, 323

Фотий 304

Фредегис 321

Халле, Джозеф 186, 187, 262, 263, 285

Халцидий 302

Хоадлей 463
Хоум, Генри, лорд Кеймс 382,
431—434
Хризипп 312
Хэнвей 44

Цезарь, Гай Юлий 312, 319
Цетег 319
Цицерон, Марк Туллий 222,
289, 308—312, 319

Эдвардс, Джонатан 382
Эйлер, Леонард 179

Эней Газийский 318
Эпиктет 298, 313
Эсхин 319

Юлиан Толедский 331
Юм, Давид 64, 93, 94, 157, 382,
431
Юстин (Мученик) 301, 315

Яков II 24, 467
Ямвлих 297

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абстракция 141
— определение 227
Активное начало 410, 413, 415
Анализ 55
Аналогия 51, 104
— заключения по 70
Армия
— постоянная 501
Ассоциация (идей) 53, 54, 56, 73, 75, 97, 105, 107, 122, 127, 128, 132, 358, 404
— учение об 99, 131, 133, 441
— и абстрагирование 340
— и воображение 133
— и интеллектуальные удовольствия и страдания 133
— и память 133
— и рассуждение 133
— и хотение 133
 (см. также Воля, Движения)
Атеизм 272, 278, 286

Благо
— народа 448, 467
— общества (общественное) 11, 13, 27, 29, 30, 35, 463, 464
— и политическая свобода 14
 (см. также Законы)
Бог (божественное существо) 59, 85, 91, 164, 212, 213, 243—245, 270, 276, 295, 299, 301—305, 328, 355, 439, 440, 442
— атрибуты 264, 267
— бытие 306
— вездесущность 348
— вид 265
— единство 300
— моральные совершенства 271
— природа 248, 300
— разум 271
— свойства 245
— способности 267
— субстанция 267
— существование 273
— сущность 241, 267
— творения 241
— явления 266
— и пространство 272
— и протяженность 272
— как разумная первопричина 273
 (см. также Материя)
Божественная природа (сущность) 243—245, 248, 264, 273, 276, 302
— гипотеза о материальности 227
Божественный дух 164
— силы и способности 242
 (см. также Идеи)

Вера 67, 86
— во внешний мир 55, 60
— в существование внешних предметов 83
— и заблуждение 86
— и инстинкт 70
— и разум 70

- и сомнение 80
(см. также Идеи)
- Вероятность 62
- Вещь
 - связь 210
 - внешняя 58, 64
- Вибрации 127
 - степень 126
 - гипотеза о 122
 - учение о 121, 126, 129
 - сложные 229
 - и идеи 77, 125
 - и ощущения 77, 123—125, 128
- Власть 27
 - объем 31, 35
 - продолжительность 17
 - производ 16
 - договор о 471
 - государственная 9
 - гражданская 20, 21, 35, 490
 - королевская 455
 - неограниченная 17
 - общественная 11
 - и народ 463
- Внешний мир 92
 - доказательство реальности 91
 - реальность 61
- Внимание
 - непрерывное 233
 - простое 233
 - и восприятие 233
- Внушение 71
- Войны
 - причины 501
 - гражданские 499, 500
- Воля 56, 57, 94, 134, 208, 235, 371, 404—406, 420
 - природа 400
 - и желание 432
 - и мотивы 390, 400, 410, 422, 434
 - как частный случай ассоциации идей 401, 402
(см. также Желание, Хотение)
- Воображение 66, 67
(см. также Ассоциация идей)

- Воскресение из мертвых 255, 282, 286, 287
- вера 258, 259
- учение о 130, 256, 257, 280, 284
- Воспитание 149, 424
 - сущность 423
- Восприятие 72, 83, 94, 154, 163, 229, 230
 - способность 183, 184, 226, 231, 263
 - изначальное 70, 71
 - первичных свойств 68
 - предмета 67
 - формы 67
 - и масса материи 231
 - и объект 87
 - и организованная система 231, 357
(см. также Внимание)
- Впечатления 60, 64, 76, 124
 - и ощущения 77
- Время 105
 - идея 144, 145
- Выбор 408, 414
 - свобода 428
(см. также Мотивы, Причины)
- Государственный строй 27
- Государство 489
 - и человеческие потребности 488
- Движения 56, 68, 76, 225
 - законы 349
 - начало 247, 275
 - автоматические 138, 405
 - вибрационные 124
 - вторичные автоматические 405
 - произвольные 405
 - мышц 134, 138
 - и ассоциации идей 75
 - и опыт 75
(см. также Дух, Материя)
- Действия 57
 - начало 247
 - автоматические 97

- идей 58
(см. также Дух, Материя, Причины)
- Делимость 364
- Добродетель 415—419
- Доказательство 50, 51
(см. также Индукция)
- Достаточное основание 392, 396
- Дух (ощущающее начало) 64, 91, 121, 134, 206, 232, 239
- акты 67, 73
- пространственность 364
- протяженность (протяжение) 193, 348
- самодвижение 163
- свойство 226
- состояние 393, 397, 408
- способности 163, 231
- учение о протяженности 364
- высший 294
- и движение 246
- и действие 246
- и идеи 189, 233
- и притяжение и отталкивание 351
- и пространство 205, 207, 209
- и тело 94, 188, 191, 205, 209, 246, 257, 290
- как субстанция 205, 226
(см. также Душа, Материя, Мышление)
- Душа 214, 217, 228, 235, 240, 255, 256, 260, 261, 263, 290, 308—314, 316, 318, 319, 322, 360, 365
- бессмертие 262
- материальность 193
- место 222
- предсуществование и переселение 202, 291
- природа 194, 315
- происхождение 317, 320, 321
- свойство 226
- состояние 376
- субстанция 226, 324
- субъект 371
- учение о бессмертии 257, 333—335, 361
- учение о нематериальности 361
- учение о промежуточном состоянии 335
- учение о природе 362
- учение о сне 335
- представления о 292, 293
- мировая 333, 338
- человеческая 294, 306, 314
- животных 196, 337—339
- и божественная природа 321
- и движение 246
- и действие 246
- и мышление 324
- и плотность 366
- и пространство 366
- и свойство протяженности 328
- и телесные чувства 190
- и тело 153, 195, 197, 199, 200, 207, 212, 215, 221, 224, 234, 250, 251, 254, 287, 288, 315, 321, 323, 328, 367, 368
(см. также Дух, Идси, Материя, Мотивы)
- Желание 138, 235, 373, 401, 402, 404, 409
(см. также Воля, Хотение)
- Закон 134, 390
- и явление 60
- Законы 20, 471, 478
- уголовные 30
- и гражданские свободы 34
- и естественные права 34
- и общественное благо 36
- и свободная воля 33
- Здравый смысл 61, 67, 93, 94, 101
- и разум 76
- Знак
- истолкование 70
- естественный 67, 68
- искусственный 69
- и вера 70
- и идея 90
- и образ 112
- Знание 9, 54

- Идеи 49, 50, 57, 60, 64, 68, 89, 106, 121, 140, 143, 228, 370
- определение 90
- модификация 58
- прототипы 192
- совпадение 53, 55
- сочетание 53
- абстрактные 146, 227
- простые (идеи ощущений) 75, 76, 80, 81, 93, 94, 126, 139—141
- сложные (идеи рефлексии) 53, 64, 80, 82, 93, 94, 126, 140, 141, 145, 146
- и божественный дух 211
- и вера 105, 106
- и объект 74, 90, 92
- и обычаи 254
- и слово 52, 53
- и телесные чувства 190
- и язык 254
- как способности души 371 (см. также Ассоциации идей, Вибрации, Время, Дух, Мозг, Опыт, Рассуждение)
- Имматериализм 202, 203, 324, 325, 328, 361
- Индукция 51, 104
- Инстинкт 419
- природный 69
- и движения мышц 138
- Интеллект 57, 58 (см. также Мышление, Разум)
- Интересы общества 28
- Интуиция 371
- Истина 34, 53, 295, 302
- абсолютная 85
- общая 136
- относительная 85
- религиозная 498
- и мнение 287
- История 497
- Король 501
- слуга народа 466
- Логика 54
- Материализм 245, 329
- система 195, 201, 225, 247
- и учение о необходимости 381
- Материальный мир 93
- Материя 165, 179, 182, 213, 214, 230, 298, 353
- определение 164
- бытие 169, 171
- движение 246
- делимость 218
- организованная система 184
- плотность, или непроницаемость 143, 163, 168, 173, 176, 177, 181, 347, 350
- природа 245
- протяженность (протяжение) 163, 183, 220, 256, 324, 347, 361
- разрушимость 239, 240
- сила инерции 144, 167, 349
- теория взаимного проникновения 180
- фундаментальные свойства 168
- и бог 172, 213, 272, 355
- и действие 246
- и дух 130, 154, 164, 177, 215, 218, 226, 295, 329
- и душа 198, 201, 216, 328, 361
- и мышление 130, 219, 225, 325
- и ощущающая способность 77
- и ощущение 225
- и притяжение и отталкивание 178, 183, 225
- и пространство 209 (см. также Восприятие, Свойства, Форма)
- Мозг 58, 77, 121, 229, 232, 238
- и вибрационное движение 124
- и восприятие 80, 131
- и мысль 185, 369
- и идеи 127
- и нервная система 237
- и ощущения 222
- Монархия 15
- Мотивы 228, 373, 376, 390, 393, 396, 407, 421, 425, 433

- и выбор 398, 399, 409
- и душа 376
- и поступки 400, 434
- как причины поступков 410—412, 414, 415
- как состояние души 376 (см. также Воля)
- Мысль 59, 207, 225
- количество 215
- начало 275
- условия процесса 184
- и организация мозга 356
- и плотность 363 (см. также Мозг)
- Мышление 164, 237
- свойство 257, 371
- способность 183—185, 192, 225, 263
- и тело 190, 257
- как сущность духа 211 (см. также Интеллект, Материя, Разум, Слово)
- Наказание
- и свобода выбора 432
- Национальное собрание 450, 451, 454, 456
- Необходимость
- идея 147
- теория 436
- духовная и физическая 414
- моральная 438
- реальная 374
- и добродетель 415, 417
- и рок 383, 384
- учение о 133, 378, 382—384, 422, 425, 430 (см. также Свобода)
- Нервы 58, 77, 121, 122, 125
- различие в строении 126
- строение 124
- и ощущения 110, 222
- Нравственность 429
- Обдумывание 56, 57
- Объект 58, 74
- Обязанность
- нравственная 147
- Ожидание 83
- Опыт 69, 70, 110
- и движение 75
- и идеи 68
- и эмоции 75
- Органы чувств 55, 58, 64, 222
- Ответственность 422, 425
- Откровение 201, 202, 241
- Ощущения 55, 59, 64, 66, 67, 72, 81, 86, 89, 121, 164, 192, 225
- способность 75, 183—185, 231
- болевые 109
- осязательные 68
- приятные и неприятные 128
- и опыт 110
- и организация мозга 356, 357
- и органы чувств 222
- и предметы 75
- и представления 67, 68
- и телесные чувства 190
- как движущие силы души 236 (см. также Вибрации, Впечатления, Идеи, Материя, Мозг, Нервы)
- Память 66, 67, 94, 133, 134, 370 (см. также Ассоциация идей)
- Плотность (непроницаемость) 164, 170, 171, 178 (см. также Материя)
- Повиновение
- пассивное 20, 21, 474
- Познание
- нас самих 62, 64
- природы 70
- Понимание 163
- Поступки 431, 432, 434 (см. также Мотивы)
- Правительство 32, 502
- тираническое (деспотическое) 31
- законное 451
- Правление
- структура 19
- форма 8, 9, 19, 28, 29, 31, 32, 452
- и благосостояние 32
- Право
- система 14

- естественное 12, 13, 19, 23, 27, 34, 464, 465, 498
- объявления войны и мира 455
- сопротивляться [правительству] 483
- Предложение
 - учение о 55
- Представители (общественные исполнители) 10, 35
- Принципы
 - индуктивные 70
 - инстинктивные (естественные, изначальные) 65—67, 69, 70, 73, 85, 94
 - доверия 103
- Притяжение и отталкивание 168, 170, 225, 242, 347, 350, 351
 - сила 169, 173, 174
 - центры 352, 353
 - и ощущение 164 (см. также Дух, Материя)
- Причины 62, 246
 - определение 391, 392
 - вторичные 247
 - действующие 211
 - необходимые 357
 - первичная 247
 - случайные 211
 - выбора 397
 - и действия 77, 212, 236, 373—375, 378, 391, 392, 398, 409
- Прогресс 8, 9
 - практический 62
 - философский 62
 - в познании 63
- Пространство 68, 209, 353
 - идея 206
 - пустое 208
 - как место тел 212 (см. также Дух, Материя)
- Протяженность (протяжение) 68, 76, 205, 363
 - представление о 68
 - и материя 305
 - как сущность тела 211 (см. также Дух, Душа, Материя)
- Разум 76, 234, 235

- (см. также Здравый смысл, Интеллект, Мышление)
- Рассудок 87
 - и чувство 143
- Рассуждение 53, 69
 - природа 104
 - и идеи 68 (см. также Ассоциация идей)
- Революция 476—478
- Религия 161, 263, 491, 502
 - гражданское установление 487—490, 494
 - государственная 492
 - естественная 277
 - откровения 277
 - христианская 494
 - и гражданская власть 492
- Республика 27
- Свобода 373, 388
 - осознание 409
 - учение о 374, 425, 496
 - гражданская 11, 13, 31, 32, 34, 36, 37, 40, 496
 - естественная 10
 - политическая 11, 12, 14, 15, 29, 31, 36, 37, 40
 - религиозная 13, 496
 - воли 382, 432
 - человека 389
 - и добродетель 413
 - и необходимость 385, 387, 433 (см. также Выбор)
- Свойства 111, 112
 - первичные 68
 - существенные 50
 - материи 231 (см. также Мышление)
- Связь 70, 71, 77, 98, 99, 210, 392
 - необходимая 89, 392
 - произвольная 106
- Священное писание 188, 248, 249, 252, 253, 256, 264
- Сила 170
 - сцепления 171
- Силлогизм 52—54
- Скептицизм 64, 76, 78, 87, 93, 106

Слово 40
 — и идея 52, 53
 — и мышление 54
 Сознание 369
 — единство 228, 229
 — непрерывность 282
 — тождество 282
 — существования 229
 Сомнение 110
 Сопротивление 169, 172, 173, 176, 180
 — причина 174
 — силы 171
 Споспособности 82
 — душевные (духовные) 190, 191, 201
 — интеллектуальные 56
 — телесные 190, 201
 — самоопределения 420, 421, 427, 429, 430
 (см. также Дух, Мышление, Ощущение)
 Справедливость 147
 Стоики 298, 312
 Страдание 55—57
 Страсти 57, 134, 136, 137, 235, 402
 — развитие 139
 — разнообразие 194
 — и разум 234
 Стремление (см. Воля)
 Субстанция 241, 242
 — материальная 167, 170, 171, 177
 — мыслящая 167
 — нематериальная 204, 205, 291
 — и свойства 243, 246, 257, 371
 Суждение 50, 52, 53, 134, 370, 373, 401, 409
 — определение 135
 — истинность 51
 — предикат 49—52
 — субъект 49—52
 — учение о 55
 Сущность 241, 242
 Сходство 62, 77
 Счастье 13
 Тело 155, 163
 — роль 197
 — форма 169

(см. также Дух, Душа, Мышление)
 Тирания 17
 Тождество
 — идея 282
 — личности 279—281
 — сознания 282
 Удовольствия и страдания 55—57
 — интеллектуальные 133
 Ум 64
 Умозаключение 370, 372
 — индуктивное 70
 Уравнение 50
 Философия
 — задача 62
 — теория 60
 — греческая 296
 Форма 225
 Хотение 57, 138, 207, 211, 401, 402, 404, 405, 414
 — поток 212
 — и материя 213
 (см. также Ассоциация идей, Воля, Желание)
 Христианство 156, 202, 490
 (см. также Языческая система)
 Церковь
 — и государство 487, 495
 Человек 201, 372, 407, 490
 — две субстанции 365
 — единообразный состав 218
 — материальность 272
 — начала 211, 249, 251
 — смертность 252, 253
 Чувство 371
 Эксперимент 140
 Эмоции
 — естественные знаки 107
 — сложные 136, 137
 (см. также Опыт)
 Эфир 346
 Явления 62
 — поверхностные 168
 — частные 166
 Языческая система
 — и доктрина христианства 197

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Д. Пристли.</i> ОЧЕРК ОБ ОСНОВНЫХ ПРИНЦИПАХ ГОСУДАРСТВЕННОГО ПРАВЛЕНИЯ И О ПРИРОДЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ, ГРАЖДАНСКОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЫ	5
<i>Глава I.</i> Об основных принципах государственного правления и о различных видах свободы . . .	7
<i>Глава II.</i> О политической свободе	12
<i>Глава III.</i> О гражданской свободе	31
<i>Д. Пристли.</i> РАЗБОР «ИССЛЕДОВАНИЯ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ДУХЕ НА ОСНОВЕ ЗДРАВОВОГО СМЫСЛА» Д-РА РИДА, «ОПЫТА О ПРИРОДЕ И НЕИЗМЕННОСТИ ИСТИНЫ» Д-РА БИТТИ И «ОБРАЩЕНИЯ К ЗДРАВОВОМУ СМЫСЛУ ДЛЯ ЗАЩИТЫ РЕЛИГИИ» Д-РА ОСВАЛЬДА	47
Вводные замечания о природе суждения и рассуждения с общим взглядом на развитие интеллекта в связи с главным предметом этого трактата	49
Замечания на «Исследование о человеческом духе» д-ра Рида	62
Введение	—
<i>Глава I.</i> Таблица инстинктивных принципов д-ра Рида	66
Ссылки на сочинения Рида в связи с предшествующей таблицей	67
<i>Глава II.</i> Рассмотрение разнообразных ошибок, благодаря которым д-р Рид вступил на неправильный путь в своем исследовании	74

<i>Глава III.</i> О возражении д-ра Рида против учения об идеях на том основании, что идеи не сходны с соответствующими им предметами	75
<i>Глава IV.</i> О возражении д-ра Рида против деления г-ном Локком идей на идеи ощущения и идеи рефлексии	80
<i>Глава V.</i> Специальное рассмотрение положения д-ра Рида, что ощущения предполагают веру в наличное существование внешних предметов, и рассмотрение его взгляда на теорию Беркли	82
<i>Глава VI.</i> Учение г-на Локка не так благоприятно для теории Беркли, как теория самого д-ра Рида	90
<i>Глава VII.</i> Софизм г-на Юма при рассмотрении теории Беркли, с которым согласен д-р Рид	93
<i>Глава VIII.</i> Случаи ассоциации идей, ускользнувшие от внимания д-ра Рида	95
<i>Глава IX.</i> Уступки д-ра Рида и другие обстоятельства, которые могли бы скорее привести его к учению об ассоциациях идей, чем к его инстинктивным принципам	99
<i>Глава X.</i> О принципе доверия у д-ра Рида и о его идее относительно принципов индукции и аналогии	103
<i>Глава XI.</i> О естественных знаках эмоций	107
<i>Глава XII.</i> О наших суждениях относительно места болевого ощущения	108
<i>Глава XIII.</i> Замечания смешанного характера	110
 <i>Д. Пристли.</i> ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДУХА ГАРТЛИ НА ОСНОВЕ АССОЦИИ ИДЕЙ С ОЧЕРКАМИ, КАСАЮЩИМИСЯ ЭТОГО ПРЕДМЕТА	119
Вводные очерки	121
Очерк I. Общий взгляд на учение о вибрациях	—
Очерк II. Общий взгляд на учение об ассоциации идей	134
Очерк III. О сложных и абстрактных идеях	139
 <i>Д. Пристли.</i> ИССЛЕДОВАНИЯ О МАТЕРИИ И ДУХЕ	151
Предисловие	153
Введение	163

<i>Глава I. О природе и существенных свойствах материи</i>	166
<i>Глава II. О непроницаемости, поскольку это свойство приписывается материи</i>	173
<i>Глава III. О местоположении ощущающего начала человека</i>	182
<i>Глава IV. Дополнительные соображения в пользу материальности человеческой души</i>	189
<i>Глава V. О преимуществах системы материализма, в особенности по отношению к учениям о религии откровения</i>	195
<i>Глава VI. Соображения, более непосредственно касающиеся нематериальных субстанций, и особенно связи между душой и телом</i>	204
1. О пребывании души в теле	—
2. О взаимном влиянии души и тела	209
<i>Глава VII. О носителе души</i>	219
<i>Глава VIII. Рассмотрение возражений против системы материализма</i>	225
Возражение 1-е, основывающееся на трудности понять, как мысль может возникнуть из материи	—
Возражение 2-е, вытекающее из природы абстрактных идей	227
Возражение 3-е, вытекающее из факта влияния мотивов	—
Возражение 4-е, вытекающее из факта единства сознания	228
Возражение 5-е, на основании того, что отдельное сознание не принадлежит каждой частице мозга	229
Возражение 6-е, на почве сравнения идей и т. п.	231
Возражение 7-е, на основании природы внимания	233
Возражение 8-е, на почве различия между идеями и духом, пользующимся этими идеями	—
Возражение 9-е, основывающееся на таких выражениях, как «мое тело» и т. п.	234
Возражение 10-е, вытекающее из факта различия интересов у человека	—
Возражение 11-е, вытекающее из того соображения, что дух поддерживает тело	235
Возражение 12-е, основывающееся на самодвижущей силе души	—
Возражение 13-е, основывающееся на факте неутомимости природы мыслящего начала	237

Возражение 14-е, основывающееся на рассеянности (absence of mind)	238
Возражение 15-е, основывающееся на разрушимости материи	239
<i>Глава IX.</i> О возражениях против системы материализма, вытекающих из соображений о божественной сущности	240
<i>Глава X.</i> О началах человеческой природы, согласно Священному писанию	249
<i>Глава XI.</i> О божественной сущности, согласно Священному писанию	264
<i>Глава XII.</i> Об аргументах в пользу существования бога и его совершенства на основе системы материализма	272
<i>Глава XIII.</i> Замечания по поводу тождества личности в связи с будущим состоянием человека	279
<i>Глава XIV.</i> О происхождении ходячих представлений о душе	287
<i>Глава XV.</i> Обзор различных мнений, которых придерживались ранее, относительно божественной сущности, особенно в отношении учения о нематериальности	294
<i>Глава XVI.</i> Обзор различных мнений о природе души	306
Мнения язычников и [древних] евреев	307
Мнения христианских отцов до VI в.	315
Мнения, господствовавшие от VI в. до эпохи Декарта	320
Мнения о душе от эпохи Декарта до настоящего времени	323
<i>Глава XVII.</i> Краткая история мнений относительно состояния умерших	330
<i>Глава XVIII.</i> Обзор мнений относительно принципа ощущения у животных	336
<i>Д. Пристли.</i> ПОЯСНЕНИЯ К НЕКОТОРЫМ ОТДЕЛЬНЫМ МЕСТАМ В СОЧИНЕНИИ «ИССЛЕДОВАНИЯ О МАТЕРИИ И ДУХЕ»	343
I. О телах, действующих там, где их нет	345
II. Может ли материя быть чем-либо, согласно этой гипотезе	347
III. О законах движения	349
Добавочные пояснения	—
I. О природе материи	—
II. О связи между ощущением и организацией [мозга]	356

III. Общий взгляд на происхождение и различные мнения относительно сущности души с некоторыми размышлениями о ней как о протяженной, хотя и нематериальной, субстанции	358
IV. О сознании	369
V. Добавления к главе II относительно аргумента в защиту учения о необходимости, вытекающего из рассмотрения причины и действия	373
Д. Пристли. ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ О НЕОБХОДИМОСТИ	379
Предисловие	381
Глава I. Истинное положение вопроса о свободе и необходимости	387
Глава II. О доводах в пользу учения о необходимости, вытекающих из рассмотрения связи причины и действия	391
Глава IV. О причине хотения и о природе воли.	396
Глава V. О предполагаемом осознании свободы [воли] и о пользовании термином «действующая сила»	406
Глава VI. Существенно ли необходима свобода для практической добродетели; о духовной и физической необходимости	413
Глава VII. О правомерности наград и наказаний и об основаниях похвалы и порицания с точки зрения учения о необходимости	422
Глава VIII. Насколько вера в учение о необходимости влияет на поведение людей	434
Глава IX. О нравственном влиянии учения о необходимости	438
Д. Пристли. ПИСЬМА К ДОСТОПОЧТЕННОМУ ЭДМУНДУ БЭРКУ, ВЫЗВАННЫЕ ЕГО «РАЗМЫШЛЕНИЯМИ О ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ»	445
Письмо I. Об общих принципах французской революции	447
Письмо II. О некоторых частностях в новой французской конституции и о некоторых обстоятельствах, содействовавших отмене старой	454
Письмо III. О природе управления и о правах народа и королей	463
Письмо IV. О революции в Англии по сравнению с революцией во Франции	473

Письмо V. Об «Обществе революции» в Англии и о замечаниях г-на Бэрка относительно д-ра Прайса	480
Письмо VI. О вмешательстве государства в дела религии вообще	485
Письмо XIV. О перспективах в отношении общего возрастания свободы — гражданской и рели- гиозной, — открывшихся в связи с французской революцией	496
Примечания	507
Указатель имен	534
Предметный указатель	538

- А 64** **Английские материалисты XVIII в. Собрание произведений. В 3-х т. Пер. с англ. Под общ. ред. и с примеч. Б. В. Мееровского. М., «Мысль», 1968.**
(АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие).
Т. 3. 1968. 550 с.
Вспом. указатели: с. 507—544.

Выдающийся философ Джозеф Пристли, работы которого помещены в этом томе, развивал материалистическое учение и отстаивал его от нападков со стороны идеалистов, подвергаясь ожесточенным преследованиям.

Он доказывал, что движение неотделимо от материи, что ей может быть присуща способность ощущения и мышления, а гипотеза о существовании нематериальной души необоснованна.

Философское наследие Д. Пристли вошло в сокровищницу мировой культуры.

АНГЛИЙСКИЕ МАТЕРИАЛИСТЫ XVIII в.
Собрание произведений в 3-х томах
Том 3

Редактор *А. В. Мамонтов*
Младший редактор *Е. К. Тюленева*
Оформление художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *И. Г. Крейс*
Корректор *Л. М. Чигина*

Сдано в набор 6 ноября 1967 г. Подписано в печать 2 апреля 1968 г. Формат бумаги 84×108¹/₃₂, № 1. Усл. печ. л. 29,08 с вкл. Уч.-изд. л. 26,35 с вкл. Тираж 10 000 экз. Заказ № 1295.
Цена 1 р. 86 к.

Издательство «Мысль».
Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография № 1 «Печатный Двор» им. А. М. Горького Главполиграфпрома Комитета по печати при Совете Министров СССР, г. Ленинград, Гатчинская ул., 26.

1 p. 88 n.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»