



ГАССЕНДИ
СОЧИНЕНИЯ



ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

ПЬЕР ГАССЕНДИ

**СОЧИНЕНИЯ
В ДВУХ ТОМАХ**

ТОМ 2

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ

ЛИТЕРАТУРЫ

« МЫСЛЬ »

МОСКВА - 1968

1ф
Г 22

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ОБЩАЯ РЕДАКЦИЯ
Е. П. СИТКОВСКОГО

ПЕРЕВОД С ЛАТИНСКОГО
Е. А. БЕРКОВОЙ, Ц. Г. ГУРВИЦ,
А. ГУТЕРМАНА, Н. А. ФЕДОРОВА,
С. Я. ШЕЙНМАН-ТОПШТЕЙН

ПАРАДОКСАЛЬНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ
ПРОТИВ АРИСТОТЕЛИКОВ,
В КОТОРЫХ ПОТРЕСАЮТСЯ ОСНОВЫ
ПЕРИПАТЕТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ
И ДИАЛЕКТИКИ В ЦЕЛОМ
И УТВЕРЖДАЮТСЯ ЛИБО НОВЫЕ
ВЗГЛЯДЫ, ЛИБО, КАЗАЛОСЬ БЫ,
УСТАРЕВШИЕ ВЗГЛЯДЫ ДРЕВНИХ
МЫСЛИТЕЛЕЙ

Прославленного мужа Винсента Аннея Майнера де Форбэна, пфальцграфа, барона д'Оппед, кавалера Золотой цепи и первого президента Эксского Сената, верховного правителя Прованской Галлии, П. Гассенди просит о том, чтобы он благосклонно прочел начертанные на этих страницах парадоксы, при публичном обсуждении которых он присутствовал без неудовольствия, и о том, чтобы он и впредь, на расстоянии, продолжал любить их автора, столь обласканного им в те времена, когда они жили рядом.

Высокопочтимому и мудрому Жозефу Готье¹, доктору наук и святой теологии, приору и владыке Ла-Валетты, неизменному другу,

шлет свои предварительные замечания
к «Парадоксальным упражнениям» Пьер Гассенди

Удержишься ли ты от смеха, мой дорогой Готье, когда эта книжица впервые попадет к тебе в руки? Неужели, скажешь ты, это тот самый строгий цензор книг, который так часто вместе со мной жаловался на неудержимый писательский зуд, ставший болезнью нашего века? Значит, и он поддался этой неизлечимой страсти, которую сам так часто порицал? Стало быть, и мой Гассенди мог настолько изменить самому себе с тех пор, как он возвратился в свои горы? Оп, который горевал по поводу того, что среди столь многочисленной пишущей братии в каждом поколении едва ли находится хоть несколько образованных людей? Он, который считал, что всем, кто намерен добиться признания в области литературы, следует выждать до шестидесятилетнего возраста и лишь тогда представить на суд публики зреющее в его голове детище? И вдруг этот человек, едва перешагнув тридцатый год своей жизни, захотел и сам бросить кое-что в кучу, как будто без этого литература никак не могла бы существовать! Да, это так, мой дорогой Готье, и в этом я тоже узнаю непостоянство юности. Вот почему ты можешь хохотать надо мной так, как хохотал Демокрит, увидев в первый раз Гипшократа, или как лукцианов-

ский Дамис, услышавший столь легкомысленное рассуждение Тимокла². Ты можешь, говорю я, сколько угодно смеяться надо мной. Ведь и я каждый раз, когда я об этом думаю, готов разразиться смехом. Можешь прибавить, если хочешь, любые шутки на мой счет, потому что и сам я после этого поступка не думаю себя щадить:

И хоть на смех ты мог бы поднять самого Латина,
Хуже о шутках моих ты не сумел бы сказать,
Чем я сам сказал!³

Однако, поскольку ты связан со мной узами дружбы, я хотел бы с твоего разрешения в немногих словах объяснить причину этого преждевременного издания. Не стану утверждать, что, если бы ты нашел эту причину уважительной, я заслуживал бы некоторого снисхождения, но во всяком случае я мог бы тогда рассчитывать на такое снисхождение.

С самого начала, с тех пор как мои «Парадоксы» стали публично обсуждаться в самых высоких собраниях Провапса, в которых участвовал и ты, некоторые из тех, кому мои безделки понравились, стали заботливо записывать то, что я публично докладывал. Однако, как нетрудно догадаться, дело это было весьма сложное. Вот почему со всех сторон стали раздаваться голоса, чтобы я плоды моих незрелых размышлений отдал в печать, вследствие чего их легче было бы достать и они нашли бы более широкое распространение. Как я от этого отказывался! Как ни во что не ставил эти мои парадоксы! Как осыпал сарказмами и себя и тех, кто мне досаждал! Об этом ты и сам, зная меня, можешь догадаться, и — клянусь моим добрым гением — это могут подтвердить также многие свидетели. За просьбами наконец последовали суровые упреки. И когда я в свою очередь возражал и приводил множество доводов против этого, некоторые заявили мне следующее: ты можешь, конечно, сохранить свои листы для моли и червей, но, поскольку существует уже много их списков, ты не можешь воспротивиться тому, чтобы мы, несмотря на все твое нежелание, сами отдали их в печать. Короче говоря, первым взялся за это известный

ученый и выдающийся врач Лотарэ⁴ и, когда он, получив список, с жаром принялся за осуществление своего плана, я был побежден и считал необходимым самому как-то позаботиться о своем добром имени. Конечно, меня беспокоило, что под моим именем получают хождение доклады, которые читались мной большей частью по памяти и в которых было обойдено молчанием многое, что я, стремясь к краткости, считал пужным опустить. Вот почему мне казалось, что другие от меня вправе потребовать, чтобы я хоть немножко подчистил то, что, по-видимому, следовало лучше припрятать до девятого десятилетия. Поэтому я прежде всего взялся за просмотр всего сочинения. И вот, когда дело уже подвигалось к концу, наши каноники заставили меня, хоть я и сопротивлялся, в интересах Капитула⁵ и церкви предпринять это путешествие в Гренобль. Мои друзья из Диня решили, что это случилось весьма кстати, так как здесь я смогу в часы досуга закончить всю работу.

Вот почему они положили в мой багаж плоды моих ночных бдений, полагая, что здесь меня самым энергичным образом будет побуждать к этой работе благородный владыка Шаффо, влиятельнейший в нашем диньском обиталище первый сенешаль и достойнейший человек Шарль Табарэ⁶; совместно с ним они и позаботились об оказании мне радушного приема в этом городе. Обстоятельства далее сложились так, что у меня самого уже не было никакого законного основания уклониться от этого, тем более что на том же настаивал и наш друг Валуа⁷ (чьи недавние наблюдения над ночным Марсом я хотел сравнить с моими, что и было для меня не последней причиной посещения этого города), и многие другие одаренные и превосходно образованные мужи, которыми этот город блистает, словно великолепными самоцветами. Итак, пришлось подчиниться: долее медлить нельзя было. Мне удалось добиться лишь одного, а именно чтобы вот эту первую книгу я издал теперь же, отдельно. Я легко убедил своих друзей в том, что, прежде чем мне подняться в пустоту на манер Дедала, было бы неплохо, чтобы я, как новый Икаро-Менипп⁸, подготовил себя к прыжку

легким разбегом. Вот что стало для меня поводом к опубликованию настоящих моих безделок.

Теперь необходимо сказать предварительно несколько слов о той философской системе, которой я следовал; необходимо также сказать кое-что о методе и членении предпринятого мной труда, как если бы он был весь готов. Прежде всего по поводу первого пункта. Когда в юности я впервые познакомился с перипатетической философией, она, как я хорошо помню, мне совсем не понравилась. Поскольку я решил посвятить себя изучению философии и еще со школьной скамьи глубоко хранил в уме своем знаменитое изречение Цицерона: *Никогда нельзя будет воздать философии ту хвалу, которую она заслуживает, ибо всякий, кто следовал бы ее заветам, мог бы беспечально прожить весь свой век*⁹, мне казалось достаточно ясным, что от философии, преподаваемой в школах, нельзя ждать того, чего ждет Цицерон. Став самостоятельным и начав все подвергать более глубокому анализу, я, как мне казалось, вскоре понял, насколько эта философия суетна и насколько бесполезна для достижения блаженства. Однако надо мной нависла смертоносная стрела всеобщего предрассудка, в силу которого, как я видел, целые толпы исповедуют философию Аристотеля. Но в меня вселило мужество и отогнало всякий страх чтение Вивеса и моего друга Шаррона¹⁰, благодаря которым мне стало ясно, что я справедливо считал аристотелевскую школу совершенно не заслуживающей признания, несмотря на то что она имеет так много сторонников. Но особенно поддержало меня чтение Рамуса и [Пикко] де ля Мирандолы¹¹, о которых я упоминаю потому, что всегда считал долгом чести открыто называть тех, кому я обязан своими успехами. Итак, с тех пор я стал присматриваться ко взглядам других школ, намереваясь узнать, не учат ли они, может быть, чему-нибудь более разумному. И хотя у каждой из них есть свои узкие места, я, однако, чистосердечно признаюсь в том, что из всех философских учений мне ничто никогда не было так по душе, как прославленная непознаваемость (*ἀχαραλψία*) академиков и пирронистов. Ведь после того как я ясно увидел, какое расстояние отделяет гений

природы от ума человеческого, я не мог уже иметь иного мнения, кроме того, что сокровенные причины естественных явлений полностью ускользают от человеческого понимания. Поэтому я стал испытывать жалость и стыд из-за легкомыслия и самомнения философ-догматиков, которые хвастают, что они усвоили науку о природе и совершенно серьезно ее преподают. А ведь они непременно онемели бы, словно Марпесские скалы¹², если бы их заставили обстоятельно объяснить, с помощью какого искусства и какими инструментами созданы члены и функции хотя бы клеща, несмотря на то что он — самое незначительное среди произведений матери-природы. Бесспорно, более разумны философы, упомянутые нами несколько выше, — чтобы доказать суетность и недостоверность человеческого знания, они старались выработать у себя умение говорить как против, так и в защиту всего, что угодно.

В результате, когда мне потом пришлось целых шесть лет исполнять в академии Экса обязанности профессора философии, и именно аристотелевской, то хоть я и старался всегда, чтобы мои слушатели умели хорошо защищать Аристотеля, однако в виде приложения излагал им также такие взгляды, которые совершенно подрывали его догматы. И если первое я делал в силу известной необходимости, вызванной условиями места, времени и окружающей среды, то второе — из-за того, что умалчивать об этом я считал недостойным порядочного человека; такой подход давал слушателям разумное основание воздерживаться от одобрения вышеназванной философии. Именно благодаря такому подходу слушателям становилось ясно, что ничего нельзя провозглашать наобум, ибо они видели, что нет ни одного, даже общепринятого и внешне правильного, положения и мнения, в отношении которых нельзя было бы доказать, что и противоположные им одинаково правдоподобны или, как это очень часто бывает, даже еще более правдоподобны. В этом отношении, мне кажется, я точнее следовал Аристотелю, чем это делают самые завзятые его сторонники. Ведь последние, считая правильным все, что бы ни высказал Аристотель по

какому-либо вопросу, мертвой хваткой держатся за любое усвоенное ими мнение этого философа и полагают, что нуждаются в искуплении, если защищают противоположный взгляд и рассматривают предложенный им вопрос с той и другой стороны. Но, как свидетельствует Цицерон в трактате «Оратор», сам Аристотель приучал юношей не к этому обычному у философов поверхностному обсуждению тезиса, а к риторическому богатству, к изложению доводов «за» и «против», с тем чтобы можно было говорить красивее и обильнее¹³. Насколько я преуспел в умении излагать доводы «за» и «против» — об этом пусть судят другие. Бесспорно одно: я не должен был издавать ничего из того, что было изложено мной в пользу Аристотеля, ибо мир уже и без того заполнен томами, опубликованными аристотеликами. Поэтому мне казалось достаточным, чтобы свет увидело лишь то, что я излагал против Аристотеля. И это решение я принял не потому, что я догматик, как мог бы кто-нибудь обо мне подумать; ибо, хотя я здесь защищаю одну лишь позицию, как это принято у догматиков, однако я предупредил, что изложение противоположной позиции я опустил по той причине, что в своих сочинениях о ней достаточно, и более чем достаточно, говорят писатели-аристотелики. Разумеется, поскольку я вовсе не убежден в том, что истина постигнута смертными, я далек от мысли предлагать здесь мои утверждения как нечто достоверное. Совсем другое у меня на уме, и вовсе не таковы мои намерения. В самом деле, поскольку для меня почти бесспорно, что многие могли бы значительно способствовать открытию истины, если бы они не полагали, что всецело ее постигли, то я счел нужным попытаться, насколько это в моих силах, притупить острие этого великого легковерия, намереваясь попробовать, не удастся ли мне к тому же немного сбить чванную спесь с аристотеликов. Прямо удивительно, с какой надменностью они провозглашают и как высокомерно распродают в розницу эти свои догматы, истинностью которых они кичатся настолько, что все им противоречащее громко порочат, так, как если бы это расходилось с самой истиной! Вот почему, хотя я и знал прекрасно, что воз-

бужу ненависть многих, я все же не должен был, однако, из-за этого медлить, ибо так поступать побуждало меня исключительно стремление к истине, для раскрытия которой предвзятое мнение указанных философов служит, как я чувствовал, столь большим препятствием.

Поэтому, что бы обо мне ни говорили, как бы обо мне ни судили, я буду слушаться лишь своей собственной совести. Да будет мне позволено повторить то, что сказал в сходном случае Цицерон: *Если я примкнул именно к этой философской школе из какого-то чванства или из страсти к соревнованию, то я считаю достойными проклятия не только свою глупость, но и свое поведение и характер*¹⁴. Цицерон клялся Юпитером и домашними богами—я же поклялся истинным богом и святым Евангелием *страстно стремиться к открытию истины и говорить лишь то, что я думаю. Могу ли я не желать страстно найти истину, если я радуюсь каждый раз, когда мне удается найти хоть что-нибудь похожее на нее?* Но если ложь так хитро принимает личину истины, что (по свидетельству самого Аристотеля) *во многих случаях она кажется более правдоподобной, чем истина*¹⁵, то кто может порицать меня за то, что я не усваиваю себе тут же любое мнение, не следую ему слепо и, наконец, всячески взвешиваю, не окажется ли противоположное мнение ближе к истине? В самом деле *насколько прекрасно считать истину судьей* (так продолжает Аристотель), *настолько же постыдно принимать ложь за истину*. И как легко может случиться последнее, если не принимать более серьезных мер предосторожности и ограничиваться лишь всевозможными оговорками! Однако, как бы ни обстояло дело: защищаю ли я что-либо догматически или исследую что-либо на манер скептиков, выдвигаю ли я что-либо истинное или заявляю что-либо правдоподобное—ибо я далек от намерения защищать когда-либо ложь,—я всегда предоставляю себя и все свои взгляды на суд единой святой, католической, апостольской, римской церкви, сыном которой я являюсь и за которую готов пролить свою кровь до последней капли. Я, безусловно, считаю, что все написанное мной должно пройти ее цензуру, и если бы она чего-нибудь не одоб-

рила — надеюсь, что этого не будет, — то я первый бы это проклял. Об одном лишь я хотел бы просить: если кого-нибудь будут очень раздражать достаточно вольные заглавия, которыми я снабжаю свои упражнения, пусть он несколько более внимательно отнесется к моей манере изложения. Если он этого не сделает, то зачем мне тогда стараться писать так, как это понравилось бы человеку, намеренному читать лишь для того, чтобы порицать, бранить и разносить? Если же он это сделает, то я вполне могу рассчитывать, что не проиграю у него дела, ибо я везде, если меня не обманывает надежда, защищал истинность, авторитет и величие Священного писания, отцов церкви и церковных соборов. Но как бы он ни поступил, пусть он знает, что я не так жалок и слаб духом, чтобы считать, что всякий может установить, что такое догма и символ веры. Я верю церкви, а не подобным «знатокам», которые, не зная, как иначе опровергнуть положение, пришедшее им не по вкусу, немедленно ссылаются на Священное писание и объявляют это положение ересью. Однако довольно об этом.

Теперь о том, что касается следующего пункта. Этим плодам моих ночных бдений я дал заглавие «Упражнения», ибо таким образом я упражнял как дух, так и ум свой. Ведь, прежде всего, было ясно, что мне потребуется большое присутствие духа, чтобы отделаться от того, от чего столь немногие старались освободиться, и вытравить из себя многочисленные привычки, которые я с самого детства перенял от толпы, сбросить позорное ярмо столь укоренившегося и столь всеобщего предубеждения. Дело это представлялось тем более трудным, что я не встречал никого, кто бы одобрил эту мою попытку; мало того, все ученые, какие только были, осуждали меня и указывали на меня пальцем. А затем оказалось, что потребовалось также и большое напряжение ума там, где нужно было либо придать авторитетность новым взглядам, либо восстановить влияние старых, которые принято считать отжившими. Первое было особенно трудно потому, что не было того Меркурия, который проложил бы путь, и той Ариадны¹⁶, которая помогла бы выбраться из запутаннейше-

го лабиринта, а вторая задача осложнялась тем, что, поскольку следы древних почти исчезли, приходилось либо догадываться, какими соображениями и доводами они руководствовались, устанавливая то или иное положение, либо испробовать многочисленные новые аргументы, которыми можно было бы защищать их незащищенные мнения. «Парадоксальными» я назвал свои «Упражнения» потому, что они содержат парадоксы, т. е. взгляды, превосходящие разумение толпы. Однако под толпой я здесь подразумеваю не просто народье (ибо что ослу лира?), а толпу заурядных философов, ум которых настолько прост, что они на манер черни называют варварством все, что противоречит их раз навсегда усвоенным мнениям. И так как я видел, что аристотелики и числом и упорством значительно превосходят представителей всех остальных школ, то легко понять, почему я направил свою борьбу против аристотеликов. Если же кто-нибудь, может быть, спросит меня, почему в заглавии моего трактата стоит «против аристотеликов», а не «против Аристотеля», чье учение, однако, я явно оспариваю, то пусть он знает, что я руководствовался при этом преимущественно тремя соображениями. Прежде всего, я уверен в том, что те сочинения, которыми я здесь занимаюсь, принадлежат Аристотелю не столько в действительности, сколько по мнению аристотеликов. Аристотель, по моему суждению, был слишком великим человеком, чтобы ему могли быть приписаны такие недостойные сочинения. Во-вторых, аристотелики часто защищают не столько аристотелевские, сколько свои собственные положения, притом явно противоречащие мнению Аристотеля, например, когда они утверждают, что семя и небесные светила лишены души, т. е. прямо противоположное тому, что утверждает Аристотель. И наконец, третьим моим соображением было то, что аристотелики со дня на день множат нелепые и пустячные вопросы, которые не могли прийти в голову Аристотелю. Почему же тогда я, нападая на эти глупости, больше осуждаю их в Аристотеле, которого я всегда высоко чтил, чем в самих аристотеликах? Да потому, что последние примыкают к Аристотелю без предварительного критиче-

ского рассмотрения [его сочинений] и не разбирают, что он мог и чего не мог знать и что из его сочинений подлинно и что подложно.

Далее, так как философия обычно делится на четыре части, а та часть, которую составляет физика, — на три раздела, то отсюда получаются известные шесть частей философии, которым к тому же предпосылаются еще некоторые вступительные главы, обычно называемые «Продегоменами». Поэтому нижеследующие философские «Упражнения» я разделил на семь книг, так, чтобы они в целом соответствовали философии Аристотеля. Вот они.

Книга I озаглавлена «Против учения аристотеликов в общем», ибо она содержит лишь несколько общих упражнений. Именно в этой книге подвергается критике обычный у аристотеликов метод философствования и аристотелики привлекаются к ответу за то, что они отвергают свободу философствования. В ней доказывается также, что аристотелевская школа (или аристотелевское учение) не заслуживает того, чтобы ее предпочитали другим школам, или учениям, как по многим иным причинам, так и главным образом из-за пробелов, излишеств, ошибок и противоречий, что доказывается примерами из книг Аристотеля, обычно изучаемых в школах.

Книга II направлена против аристотелевской диалектики. В ней указывается прежде всего, что в самой диалектике нет никакой необходимости и что она не приносит никакой пользы; затем оспаривается учение Аристотеля об универсалиях, категориях и предложениях; наконец, в ней разбирается и оспаривается аристотелевское понимание науки и доказательства. Кроме того, именно в этой книге главным образом доказывается беспомощность и недостоверность человеческого познания и человеческой науки, именно здесь утверждаются основы пирронизма и подробно обосновывается знаменитое положение: *Ничто не может быть познано*.

Книга III содержит изложение физики. В ней оспаривается число аристотелевских принципов и между прочим доказывается, что формы акцидентальны. Здесь

утверждается также, что естественное движение происходит иначе, чем обычно полагают. Взамен аристотелевского места здесь восстанавливается в правах пространство древних. Здесь впервые вводится или, точнее сказать, водворяется в область природы пустота. Здесь неопровержимо доказывалось, что время следует определять иначе, чем это делает Аристотель, а также добавляется многое другое, связанное с рассматриваемыми здесь вопросами.

Книга IV направлена против книг о простом теле. Прежде всего, здесь как неподвижным звездам, так и Солнцу приписывается покой, Земле же, как одной из планет, приписывается движение. Отсюда выводится вероятная множественность миров или по крайней мере неизмеримость мира. Кроме того, здесь содержатся многочисленные парадоксы о причинах движения, о свете, о воздушных явлениях, о способах возникновения и уничтожения небесных светил. К этому добавляется еще полемика против аристотелевских элементов, касающаяся их числа, характера их движения и изменений, взаимного перехода элементов друг в друга, их роли в образовании смешанных тел.

Книга V направлена против общеизвестных трактатов о смешанных телах. Здесь я доказываю, что кометы движутся по воздушным пространствам и что они не менее долговечны, чем постоянно видимые звезды. Кроме того, для сока, идущего из желудка в печень, я открываю здесь новый путь, т. е. не через брыжжейки. Затем я здесь различаю более трех видов живых существ. Семя я здесь делаю одушевленным. Животным возвращаю разум. Указываю на то, что я не делаю никакого различия между интеллектом и воображенным. А в конце я убеждаю людей в том, чтобы они не занимались вещами несуществующими.

Книга VI направлена против «Метафизики». В этой книге, где отбрасывается большая часть тех славословий, которые раздаются по адресу «Метафизики», главным образом подвергаются критике установленные в последней общеизвестные принципы и знаменитые свойства сущего: единое, истинное, благое. Затем доказывалось, что всем тем познанием, которое мы имеем

о разумных существах и о всемогущем боге, мы обязаны святой вере; для обоснования этого положения показывается, как ничемны те аргументы естественного разума, с помощью которых обычно философствуют по поводу этих самодовлеющих субстанций.

Наконец, книга VII посвящена моральной философии. Эта книга менее всего нуждается в подробном перечислении ее содержания. Ибо, коротко говоря, она развивает известное учение Эпикура о наслаждении, а именно, здесь я показываю, на каком основании было установлено, что высшее благо состоит в наслаждении, и каким образом слава человеческих добродетелей и поступков зависит от этого трициппа.

Итак, вот те главные пункты, о которых я собираюсь рассуждать в нижеследующих книгах. Я, конечно, очень многое опустил, потому что не считал нужным задерживаться на рассмотрении отдельных мнений аристотеликов. Ибо число их бесконечно, и оно увеличивается с каждым днем. Мне представлялось более целесообразным подражать тем охотникам, которые ловят свою богатую добычу при помощи ям и силков, чем тем, которые преследуют зверя по пятам, ловят рыбу на удочку или птиц на прутик, намазанный клеєм. Я вообще полагал, что следует выбрать лишь те мнения, которые как бы составляют фундамент аристотелевского учения, так, чтобы их крушение повлекло за собой и великое падение остальных. По-видимому, я здесь следую примеру тех, кто при осаде городов подкапывает фундаменты, чтобы при их падении обвалилась также вся масса башен и стен.

Что касается более детальной разбивки моих «Упражнений», то я следовал порядку, наиболее обычному у философов-аристотеликов. Разумеется, если бы я решил заняться философией самостоятельно и по своему собственному разумению, то мог бы или, вернее, должен был бы ввести новый порядок, ибо в этом моем трактате все расположено шиворот-навыворот с точки зрения истинной природы вопросов, рассматриваемых в философии. Но поскольку я не даю здесь своего философского учения, а провожу сравнение, выступая таким образом против уже сложившегося учения, то мне сле-

дует придерживаться предписанного им порядка. Ведь и охотник идет по пятам дичи независимо от того, бежит ли она по прямой тропе или отклоняется то в ту, то в другую сторону. Что же касается самой сути отдельных упражнений, то, хотя и очевидно, что я не совсем случайно толкую об одном раньше, а о другом позже, все же я не так уж в этом отношении старался, предпочитая вызвать некоторое недовольство придиричивых критиков, чем изгрызть себе ногти до основания. И не такой у меня характер, чтобы девять лет напролет приглаживать и шлифовать то, что мне сразу показалось не совсем уж непригодным. Что бы я ни предпринимал, о чем бы я ни думал, я следую расположению своего духа и не люблю обременять себя слишком большими трудностями. Далее, что касается других недостатков, которые, без сомнения, не замедлят отметить те, кто захочет показать, что я недостаточно позаботился о соблюдении принципа, гласящего: *Совершенно безгрешен должен быть тот, кто собирается порицать другого*, то я бы хотел, чтобы ты принял во внимание следующее. Конечно, если бы я так вознесся в мечтах, что захотел бы стать главой школы или создать себе в какой-нибудь школе имя, тогда, наверное, мне следовало бы усердно заботиться о том, чтобы все, что я излагаю, было наилучшим образом согласовано между собой и во всех отношениях совершенно. Но так как я намерен лишь опубликовать свои безделки, чистосердечно и просто изложив основания, побудившие меня отпасть от Аристотеля, то почему бы мне не показаться лучше чудаковатым и неуклюжим, чем серьезным и негодующим, и не мучить так себя, стараясь испробовать все, лишь бы иметь возможность оправдаться, если бы, к примеру, в дальнейших книгах оказалось нечто противоречащее тому, что я утверждаю в первых? Или же если я человек и обладаю от природы (как я это хорошо знаю) ограниченным разумом, если, повторяю, я сегодня в чем-то ошибаюсь, а завтра мне это представится в истинном свете, неужели я не должен иметь мужества отказаться от своего первоначального ошибочного мнения? Я позволил себе большую свободу и решил не бояться таких упреков. Без-

условно, если бы я не мог пользоваться этой свободой в моих философских исследованиях, то я предпочел бы совсем не заниматься философией. Наконец, что касается стиля и формы изложения, то я совсем не цicerонианец и не схоластик. Я придерживаюсь свободного и плавного стиля устной речи и в способе изложения я не более педантичен, чем в остальном. У меня есть бесчисленные свидетели, которые слышали мои публичные доклады и могут подтвердить, что я излагал пришедшие мне только что в голову мысли тем же языком, что и здесь, после того, как я их обдумал.

Далее, что касается того, что моя манера письма может показаться иногда слишком резкой, то этого, несомненно, требует сама задача. В той роли, в которой я здесь выступаю, трудно удержаться от сатиры. Однако все это в целом — плод моего рвения к истине и потому носит общий характер, не задывая никого в частности. Едва ли я когда-либо называю кого-нибудь по имени, ибо мне дорого доброе имя каждого. По этой же причине, хотя большая часть философов-аристотеликов примыкает к какому-нибудь религиозному ордену, я далек от того, чтобы затронуть их благочестие или религиозное чувство. Я лишь абстрагирую аристотелизм и подвергаю рассмотрению только его, не касаясь словесий и лиц. Таково во всяком случае мое намерение. Если кто-нибудь поймет меня иначе и усомнится в моем чистосердечном заявлении и в моей искренности, он панесет мне незаслуженную обиду.

До сих пор, мой дорогой Готье, я говорил о философском направлении и о том, чем вызвано появление на свет этого сочинения. Мне остается еще объяснить причину, почему я адресовал это предисловие тебе. Однако, что об этом долго говорить? Ты так любишь и так чтешь истинную философию, что в тебе ярко воплощаются оба ее основных начала: правильная оценка вещей (благодаря огромным познаниям во всех областях, и, прежде всего, превосходному знанию математики) и редкая нравственная чистота. Ты так заботливо взращивал все имевшиеся во мне зачатки истинной философии (если только они действительно во мне есть), что если этими зачатками я обязан доброму ге-

удовольствие тебе одному. Лучше всего я могу, кажется, закончить словами Эпикура, который, по свидетельству Сенеки¹⁹, в письме к одному из своих слушателей пишет: *Это я говорю не многим, а тебе, ведь мы друг для друга — достаточная аудитория.* Итак, будь здоров, дорогой мой Готье, и засвидетельствуй мое почтение твоему благородному племяннику, сыну твоего брата, королевскому советнику в высшей Экской курии и моему другу.

Писано во время моей прокуратуры в Гренобле, в канун високосного дня февраля 1624 года по Дионисовскому летосчислению²⁰.

КНИГА ПЕРВАЯ
ПРОТИВ УЧЕНИЯ АРИСТОТЕЛИКОВ В ОБЩЕМ

Упражнение I

**О том, что аристотелики из истинной философии
сделали софистику**

1. Аристотелики судят о философии не так, как следует

Так как не может быть ничего более прекрасного (по крайней мере по моему мнению), чем достижение истины, то, очевидно, стоит заниматься философией, которая и есть поиск истины. Но в чем же причина того, что едва ли один из тысячи обретает чистую истину и становится ее обладателем? Чем объяснить, что даже днем с огнем нельзя найти настоящего философа, между тем как нас со всех сторон осаждают столько людей, занятых рыночными делами? Не потому ли, что эта блаженная и невинная истина скрывается в глубоком подземелье Абдерита?²¹ Или же усердные занятия иными делами приводят к глубочайшему пренебрежению истинной философией как якобы ничем не стоящим делом? Я охотно допустил бы и то и другое. Но как могут допустить первое аристотелики? Ведь они настолько убеждены в том, что истина уже давно обретена, что уже больше не заботятся об ее отыскании. А как они могут допустить второе? Ведь каждому известно, что аристотелики предаются бесконечным трудам, так что кажется даже, будто они философствуют по-настоящему. Действительно, они возложили на себя этот крест и в неустанном бдении терзают себя и днем и ночью. Однако об этом, как они воображают, обладании истинной

(или, вѣрнее, о предубеждениях, охватившем их умы) я откровенно выскажусь ниже. Теперь же хочу сказать вот что: заниматься ненужным делом — это все равно что ничего не делать; так не вправе ли мы называть ничегонеделанием и бездействием погоню аристотеликов за докучными пустяками и их усердные занятия всевозможными химерами и вздором вместо исследования истины, которое они объявляют своей целью? Какое отношение к истинной философии и к настоящему исследованию истины имеет бесконечная мешанина бесполезных диспутов? Что общего имеет с исследованием истины это бесчисленное множество книг? Для одних — для тех, кто их сочиняет, трудясь над ними, словно над лоскутным одеялом, — это пустая трата времени, другие же проводят целые дни, листая и перелистывая их, и все же, точно Сисиф, ворочающий камень, нисколько не продвигаются вперед. Приходится ли после этого удивляться тому, что настоящая философия, которая представляет собой дело серьезное и обладает геркулесовой силой, смеется над этими детскими попытками и над бездарностью мнимых философов!

2. Аристотелики признают не истинную, а мнимую мудрость

И конечно, величие этой божественной мудрости совсем не таково, каким рисуют его аристотелики. Именно поэтому мы так часто встречаем у Лукиана, Бозция²² и у других жалобы и упреки по поводу того, что величие это столь недостойно трактуется псевдофилософами. Мне по крайней мере представляется, что мудрость некогда сошла с неба в образе Минервы²³, чтобы добиться на Земле великих успехов на благо человечества. Но когда она увидела, что эти профаны пренебрегают ею и предпочитают ей подрумяненную лжемудрость, она поднялась и улетела на небо вслед за Астреей²⁴, и теперь едва удастся тысячами молитв и обетов склонить ее к тому, чтобы она показала свой лик или хотя бы лишь свою тень. Что же тут сердиться аристотеликам? Ведь это обычно, что все самое пре-

красное и святое уклоняется от соприкосновения с чернью, ибо нет ничего настолько драгоценного, чтобы оно не могло быть замазано прикосновением рук толпы. А ведь философия — предмет наименее общедоступный — особенно избегает людей с заурядным умом. Что же они сердятся? Ведь сами они, презирая мудрость, пренебрегли ее подлинным изучением и, страстно поклоняясь лику софистики, словно некие Иксионы²⁵, обняли бесплотное облако! Так что же, повторяю, они негодуют? Ведь всякий, кто серьезно отдался изучению их философии, полагает, что это та самая философия, которая обычно прославляется в следующих прекрасных речениях: *О философия, учительница жизни! Ты исследуешь добродетель и изгоняешь пороки! Что было бы без тебя не только с нами, но с человеческой жизнью вообще? Или в таких словах: Один день, проведенный разумно и согласно твоим предписаниям, следует предпочесть почти всему бессмертию, и т. д.*²⁶ Всякий, повторяю, ревностно принявшийся за изучение этой философии скоро спохватывается, что он даром тратит масло на светильники и свой труд и что он, как человек, которому приснился клад, хватает и обнимает лишь пустой призрак. Что касается меня, то каждый раз, когда я думаю об этой софистике, мне хочется воскликнуть: *Не она воспитательница души и не может по праву называться мудростью; и далее: О свет человеческого рода, о первый путь к спасению! Защита, спокойная гавань, утешение, путеводная нить жизни! О мир и врачевание души! О высокочтимая обитель! Мудрость, которая слаще и приятнее нектара! Кто, кто тебя теперь любит или кто тебе следует? В ком ты обитаешь? Или кто на Земле твоя гордость? Некогда ты царила в храмах, портиках, гимназиях, в советах и в царских дворцах, ныне же ты никому не известна, а вместо тебя царят крохоборство и бредни*²⁷.

3. Поэтому аристотелики сводят задачу философии к искусству спора

Действительно, меж тем как общеизвестной целью истинной философии было познать истину и, пользуясь

этим знанием, жить честно и счастливо, аристотелики поставили ей другую цель, а именно искусство спора, и из мастерской добродетели они сделали философию питомником полемических сочинений. Поэтому человек, отдавший изучению философии, интересуется их уже не с той точки зрения, насколько он добродетелен и честен, а с той, насколько он хороший спорщик. Ведь хорошим философом считается у них только тот, кто умеет, нападая, ловко опрокинуть противника и кого никакими ухищрениями нельзя принудить к отступлению, когда он защищается. Вот чем объясняется, почему аристотелики считают, что они сорвали прекраснейшие плоды философии в тех случаях, когда им удалось публично опровергнуть или защитить какие-нибудь тезисы и показать себя способными дискутировать при помощи аргументов, всегда изложенных согласно установленным букве и форме.

Разумеется, я не отрицаю, что открытию истины способствуют те частные собеседования, участники которых, отбросив произвольные мнения, далекие от страстей и от того, чтобы домогаться неверной и ненадежной благосклонности толпы, спокойно обмениваются мыслями, так что получается настоящее исследование истины и ни один из собеседников не откажется отступить от своего мнения, если откуда-нибудь блеснет луч более верного ее подобия. Но такие сборища, когда дискуссии превращаются в публичные зрелища, на которые народ сходится в качестве зрителя и где господствует одно лишь страстное желание — победить и ни за что не отступить, — разве могут они быть настоящим исследованием истины? Весьма вероятно, что, если истина и присутствовала бы здесь, она тайно ускользнула бы, не желая быть профанированной этими бесноватыми. Ведь правильно говорит мимोगраф: *В чрезмерных спорах теряется истина*²⁸. Настоящее исследование истины, каковым является подлинная философия, совершается спокойно и мирно, и его можно сравнить с рекой Нилом, приносящей наибольшую пользу из всех рек благодаря спокойному своему течению. А на тех публичных зрелищах можно увидеть такое кипение страстей, что часто немногого

недостает, чтобы летели факелы и камни — орудия ярости.

4. Нелепее этой комедии ничего нельзя выдумать

Но какое великолепное зрелище эти диспуты! В них можно увидеть образец хорошо подготовленного сражения: сначала идет перестрелка, затем сражающиеся вступают в рукопашную. Прекрасное, говорю я, зрелище, при котором наблюдаешь, как спорящий после получасового хождения вокруг да около касается наконец трудности, которая могла бы с самого начала быть ясно раскрыта в одном слове. И конечно, тот, кто не напизывает, как они сами выражаются, двусмысленность на двусмысленность и не растягивает на много часов, с полудня до самого позднего вечера, вопроса, который он мог бы изложить в немногих словах, уже больше не считается хорошим философом. Следствием бывает (а это уже значительно досаднее), что там, где затруднение преодолено, всякий вновь приступающий к этому вопросу осмистывается, если он не может нагромоздить новые возражения против уже найденного решения. Разве это не в полном смысле слова война, объявленная истине? Но самым опасным представляется то, что если человек выступил с защитой какого-нибудь взгляда, то, как бы он затем ни чувствовал, что истина не на его стороне, он будет считать для себя позором отступить и петь, хоть и вынужденно, палинодию. Каких только обетов он не дает, чего только не готов он сделать, лишь бы как-то выйти в конце концов с честью из этого положения! Как будто бы отречься от ошибочного мнения, добросовестно признать свое заблуждение и подать руку тому, кто его наставляет на верный путь, не так же естественно, как то, что слабому человеку свойственно ошибаться! Однако наш спорщик скорее понесет любую околесицу, чем покажет, что он отступает. И вот я спрашиваю: разве такого рода споры способствуют отысканию истины? В самом деле, кто удержится от громкого смеха при виде кого-нибудь из этих сражающихся, уже совершенно обессиленного, но до этого успевшего так все запутать своими криками

или даже отвлечь внимание своих слушателей шутками, что он все-таки пожинает аплодисменты; и, чем более страстно он ждет конца и аплодисментов, тем сильнее и лицемернее он уверяет своих слушателей, что ему жаль с ними расстаться. Если он встречает хоть малейшее возражение, он непременно заявляет: *Внимание, это самое трудное, именно здесь узел проблемы.* Или, если ему кажется, что другой усложняет вопрос и развивает его несколько подробнее, он говорит: *К делу, к делу, будем следовать категориям.* Если же кто восторжествует над своим противником, то победитель немедленно так зазнаётся, словно он сокрушил гидру, и с таким презрением смотрит сверху вниз на всю школу, как будто бы в лице этого соплика он победил всех остальных и попирает ногами весь человеческий род.

5. Вот почему аристотелики изгнали серьезных авторов из своих школ

Теперь, когда мы изложили, какую цель ставят аристотелики перед своей философией, посмотрим, насколько хорошо с ней согласуется все остальное. Прежде всего, они всех серьезных авторов изгнали из своих школ, словно небоеспособное население — из осажденного города. Ведь мы не видим, чтобы в этих школах читались и комментировались Платон, Марк Туллий, Сенека, Плиний, Плутарх²⁹ и другие, которые, конечно, во многом могли бы содействовать усвоению мудрости. Эти мыслители представляются аристотеликам в высшей степени неискусными и потому неспособными принести большую пользу их схоластическим словопрениям. Они выбрали Аристотеля, который вследствие двусмысленности его выражений и неполноты его мыслей казался им способным поставлять оружие для указанных сражений. Доказательством этого служит то, что аристотелики даже из произведений Аристотеля не касаются тех книг, где он высказался с наибольшей ясностью, например «Экономики», «Политики» и книги «О животных». Удержали же они и украсили бесконечными комментариями лишь те

книги, которые явно были способны плодить споры, как-то, например, «Органон», «Лекции [по физике]», «Метафизика» и др. Достойными изучения в школах считаются лишь книги подобного рода. В них (как аристотелики признаются сами) Аристотель предстает обладающим восковым носом, который с легкостью можно поворачивать в любую сторону. И почему бы им в этом не признаваться? Ведь мы постоянно наблюдаем, как самые различные их мнения с одинаковым правом прикрываются авторитетом Аристотеля. Однако об этом мы подробнее поговорим ниже. Пока добавлю лишь, что если в указанных книгах случайно встречается правильная и ясно выраженная мысль, то схоласты, которые настолько высоко ценят свое искусство спорить, что ищут трудностей там, где их нет, считают недостойным серьезного философа не суметь и вокруг этой мысли нагромоздить серьезные трудности. Ведь у них есть обыкновение отовсюду собирать аргументы, которые они затем могли бы без всякой пользы опровергнуть, подобно тому как мальчишки строят глиняные хижинки, которые потом с не меньшим удовольствием разрушают.

6. Аристотелики отбросили даже бесспорные части философии, например математику

И вот, изгнав из своих школ упомянутых выше серьезных философов, схоласты отказались также от тех частей философии, которые должны были разрабатываться без всякой борьбы и препирательств. Таковы прежде всего математические науки; совершенно не зная их, схоласты легко убеждают своих слушателей в том, что это не необходимая часть философии. Странно, конечно, что профессора философии так единодушно пренебрегают этой частью (даже Аристотель установил, что математика — немаловажная часть спекулятивной философии), хотя они сами видят, что при незнании математики не могут называть себя настоящими философами. Но конечно, эти дисциплины, нуждающиеся лишь в песке и палочке [для черчения], требуют спокойного и внимательного ума, схоласты же одобряют лишь такой ум, который влечет к словопре-

ниям. Если мы действительно что-то знаем, то мы знаем это благодаря изучению математики; схоласты же не заботятся о настоящем, подлинном познании вещей, но лишь гонятся за всякой чепухой. Недаром тот, кого называют божественным оком философии³⁰, хотел видеть математику усвоенной даже до диалектики. В самом деле, кто пропитался с детства математикой в такой мере, что усвоил себе ее неопровержимые доказательства, тот так подготовлен к восприятию истины, что не легко допустит какую-нибудь фальшь. А эти добрые люди именно того и боятся, чтобы кто-нибудь не оказался слишком ревностным любителем истины и не осмелился бы поэтому несколько более рьяно подвергнуть исследованию те принципы, которые они сами измыслили и считают наиболее достоверными. По-видимому, именно это причина того, почему они вслед за Аристотелем желают, чтобы *учащийся был доверчив*³¹. Ведь в этом случае они пропитывают его ум какими угодно догматами и затем легко под обманчивым видом истины внушают ему пустейшие сны или, точнее, самые худшие заблуждения. Я, правда, знаю, что некоторые из схоластов составили даже кое-какие отдельные математические трактаты, но, бессмертный боже, как холодно, как сухо, как поверхностно они касаются лишь некоторых общедоступных разделов! Итак, мы видим, что лишь желание добиться славы и благоволения толпы заставляет их многие месяцы трудиться над исследованием своих химерических вопросов. Как будто не лучше было бы добиваться непреложных математических доказательств, чем так долго заниматься этими вздорными построениями!

7. Даже из других частей, как, например, физики, они удалили лучшее, оставив одни химеры

То, что здесь сказано о математических науках, относится также к тем разделам других частей философии, которые должны были бы быть изложены скорее в историческом, чем в полемическом стиле. А как полезно и приятно было бы узнать историю камней, металлов, растений, животных и других подобных вещей,

понять все их многообразие! Но, говорят схоласты, ведь это знают каменотесы, золотых дел мастера, ботаники, охотники. Мы же, говорят они, этим нисколько не интересуемся, ибо это слишком обыденные вещи; мы-де, заявляют они сами тут же хвастливо, выбираем то, что относится к философии в собственном смысле этого слова. Выходит, что Аристотель, Демокрит и другие великие люди, ученость которых так высоко ставится, занимаясь такими исследованиями, не занимались философией? Выходит, таким образом, что наши почтенные мужи, обходящие такого рода вопросы, более последовательные философы, поскольку они так искусно разрабатывают вопросы: *Существует ли форма телесного? Обладает ли какими-нибудь особенностями, и какими именно, та форма, которая называется формой трупа? Содержатся ли высшие степени в низших формально или эминентно? Отделимы ли способности живого существа от их субъекта реально или лишь мысленно? Если вложить, таким образом, способность зрения в камень, вызовет ли она акт зрения в этом последнем?* Я уже не говорю о бесчисленных других пустяках и нелепостях. И вот этими-то вопросами они тщательно занимаются, считая их философскими в собственном смысле слова и пренебрегая всеми остальными! А когда наши философы завершают свои занятия физикой, то, спрашиваю я, что они знают как следует из того, что относится к природе вещей? Минералы, растительный мир, мир животных итд, как уже было сказано, не исследован. Даже об элементах они не знают, каковы они или какого рода бывают, ибо они упражняются лишь в болтовне о бессмысленных и ничтожных комбинациях качеств. Из небесных тел они едва пытались исследовать Солнце и Луну, зато на досуге они разглагольствуют в школах и банях о том, чего никогда не наблюдали сами, и измышляют тысячу нелепостей, чтобы подкрепить ими свои бредни, а именно свои рассуждения о плотности и реальности небесных сфер и о каналах, по которым проходят звезды, свое отрицание так называемых качеств изменения и разрушения и другие вещи, которые не могут быть подтверждены никаким наблюдением и опытом. Одним

словом, о природе вещей эти философы ничего не знают, ибо, вступив в свои школы, они приобщились к иной природе, не имеющей ничего общего с природой, окружающей нас. Вот почему не приходится удивляться, если, слушая их рассуждения о естественных вещах, мы замечаем, как далеки эти разглагольствования от того, что мы наблюдаем за стенами школы. Вот почему наши философы становятся близорукими и беспомощными, как только дело доходит до этой истинной природы, т. е. когда им о ней напоминают те, кто обо всем судит не на основании ложных умозаключений, а руководствуясь опытом и наблюдением. Да и что удивительного? Ведь они оказываются в положении людей, выросших в лесах и вдруг привезенных в некий огромный прекраснейший город.

8. Это особенно относится к их постановке вопроса о возможном

Следовательно, в тех разделах философии, разработкой которых занимаются схоласты, они явно грешат тем, что, оставляя без внимания действительные вещи, гонятся за химерами. Оставим в стороне прочее; однако что можно сказать о мешанине рассуждений, известных под названием рассуждений о возможном? Ведь они тратят на это время так, как если бы все, что существует в действительности, было бы уже глубоко исследовано. Например, они затевают спор о материи естественных вещей и сейчас же спрашивают: *Может ли всемогущество бога сделать так, чтобы материя существовала без формы? И может ли в свою очередь сама форма существовать без материи? Может ли одна и та же и количественно тождественная материя одновременно существовать в виде многих форм? И наоборот, может ли одна форма оформлять многие материи? Может ли одна и та же и количественно тождественная материя быть помещена и одновременно оформлена во многих различных местах? А помещенная во многих местах, может ли она без нового чуда принять многие формы? Может ли материя дать наименование в соответствии с числом форм? Не мешают ли друг другу*

формы в одной и той же материи с точки зрения функций? Однако такого рода вопросы в связи с материей бесконечны. Возьмем другой пример. Один из этих философов, причем нынешний, спрашивает: *Может ли неделимое двигаться само собой?* Но тут же добавляет, что говорит он не о нематериальном неделимом, каков, например, ангел, а о материальном, т. е. о точке. Он добавляет также, что вопрос не в том, может ли это неделимое двигаться как частица целого, а в том, может ли она двигаться изолированно. Далее он говорит, что неизвестно, может ли даже в силу божественного всемогущества существовать такое изолированное неделимое, но вопрос этот, говорит он, условен, а именно он звучит так: может ли количественно неделимая вещь, если она существует изолированно от своего континуума (независимо от того, возможно это или нет), двигаться?

Разве не великолепен этот вопрос о вещи, которая, по признанию самого спрашивающего, не существует и не может существовать (по крайней мере как нечто вероятное и в согласии с обычным представлением) даже в силу божественного всемогущества? Разве нет более серьезных вопросов, которыми эти на диво изощренные умы могли бы заниматься с большей пользой? И разве можно считать справедливой жалобу того, кто говорит, что человеческая жизнь слишком коротка для того, чтобы достичь познания вещей, раз, как вы видите, у тех, кто преподает науку, остается столько досуга, что они могут посвятить его пространным рассуждениям на вышеуказанные темы? Я не могу поверить, что умеют ценить время люди, которые

Ищут вещей извлечь сокровенные эти причины
И сокрытой внутри отворить природы затворы:
Корни материи и пустоты, химер всевозможных
Тысячи, щеки надув, извергают, — лишь только б казаться
Им учеными. —
И наивных детей такими баснями кормят!
Ловят приманкой такой пытливые нежное племя!
Время тратить в таких безделицах вздорных

не стыдно ль?! ³²

**9. Аристотелики занимаются также
и совершенно посторонними вопросам,
например теологическими**

Другой серьезный ущерб исследованию истинных и необходимых вещей нанесется тем, что схоласты всюду всовывают и втискивают совершенно посторонние вещи. Ведь они так боятся, что им не хватит материала для диспутов, что не оставляют в покое ни одного камня, из-под которого можно было бы что-либо извлечь. Я не буду здесь останавливаться на том, что они берут для указанной цели из грамматики, особенно в области диалектики; это можно будет рассмотреть в своем месте, ниже. Напомню лишь, что они переносят в философию самые запутанные вопросы теологии, или науки о божественном. Ведь они перетаскивают в метафизику таинства триницизма и воплощения, когда трактуют вопросы об ипостасях или о сущности³³. Точно так же, обсуждая в моральной философии вопрос о конечной цели, они вовлекают в круг своего рассмотрения то, что относится к сверхъестественному блаженству. А в физике, рассуждая о месте и о пустом пространстве, они спорят о существовании тела Христа и о месте, занимаемом им в обрядах причастия. Кроме того, в связи с вопросами о движении, о мире, о возникновении и гибели они обсуждают вопросы творения и воскресения из мертвых. Было бы очень долго все это перечислять. Всякий знакомый с их сочинениями знает, что в них сплошь и рядом обсуждаются теологические вопросы, решение которых науке и естественному разуму недоступно. Так *бык себе просит седла, ленивый скакун просит плуга*³⁴. Как будто бы можно все основательно изучить и усвоить, не установив законы разграничения областей искусств и наук и не соблюдая их? Однако схоласты полагают, что их будут считать серьезными философами лишь в том случае, если они с глубокомысленным видом продекламируют что-то о самых темных и недоступных обычному человеческому пониманию вопросах. Кое-кто, пожалуй, с недоумением спросит: да осталось ли еще в этой нашей философии хоть что-нибудь философское, раз современные филосо-

фы, пренебрегая философскими вопросами, вводят в нее столько ей чуждых вещей? Но причина этого, кажется мне, заключается в том, что учителя философии в большинстве случаев теологи. И хотя любовь к своей профессии служит для них некоторым смягчающим вину обстоятельством, истинная философия между тем окончательно гибнет и о ней тем меньше заботятся, чем меньше становится число людей, которые это замечают. Во всяком случае положение дел весьма близко к тому, которое вызвало известную жалобу Сенеки: *Как много бесполезного в том, чем занимаются философы! Как много устаревшего! Они даже опустили до разделения слов на слоги и до разбора особенностей союзов и предлогов! Позавидовав грамматикам и геометрам (а мы можем прибавить — и теологам), они все, что было лишнего в этих науках, перенесли в свою*³⁵. Так говорит Сенека.

10. При толковании остальных вопросов аристотелики вносят большую путаницу

Что касается остальных вопросов, которые ими трактуются, то, каковы бы эти вопросы ни были, какая же тут царит путаница! Прежде всего, можно неоднократно наблюдать, как большинство современных философов, слепо следующих порядку изложения Аристотеля, вдруг отклоняются по поводу какого-нибудь текста или мнения последнего и надолго задерживаются на вопросах, относящихся к другому месту; поэтому эти рассуждения не имеют никакой связи ни с предыдущим, ни с последующим. Как часто мне кажется, что они подражают легкомыслию и непостоянству собак, то и дело сворачивающих с большой дороги на каждую тропинку, какая только им попадается! Или даже недобросовестности ярмарочных борцов и крикунов, которые своими мелкими придирками везде затемняют суть дела. И хотя эта практика встречается повсюду, особенно резко она проявляется в книгах по физике и метафизике. Например, из-за нескольких мимоходом оброненных Аристотелем в самом начале «Физики»

словечек о знании, о целом и о частях большинство современных философов обычно вдается в рассуждения о знании вообще и о способе доказательства во всех науках, и снова — о составлении целого из частей и о всевозможном различении целого и частей³⁶ (где больше всего удивления вызывает пресловутая *третья сущность*). И какой же отсюда сумбур вопросов и рассуждений по поводу всей «Физики»! Все шиворот-навыворот, в «Лекциях [по физике]» они говорят о вещах, о которых следовало бы говорить в книгах о небесных телах, об элементах и о смешанных телах; в книгах о возникновении они говорят о том, о чем следовало бы говорить в «Лекциях», в книгах о небе и мире, в книгах о душе. То же самое можно сказать и в тысяче других случаев, перечислять которые было бы для меня еще более утомительно, чем только просмотреть список оглавлений их книг. Так, например, по поводу фразы Аристотеля, в самом начале «Метафизики»: *Все люди от природы вожделяют к знанию*³⁷, схоласти обычно пускаются в длиннейшие рассуждения о вожделении вообще и о знании вообще, а также о чувствах и очень многом другом. Не стоит напоминать о том, какой получается в результате хаос, так как сам Аристотель не соблюдает никакого порядка и во всей его «Метафизике», за исключением немногих глав двенадцатой книги, не трактуется ни о чем метафизическом, что будет нами в своем месте доказано. Если же некоторые аристотелики (а такие есть) осмеливаются внести изменения в порядок вопросов Аристотеля, утракая его за несовершенство метода и стараясь показаться здесь более проникательными, то и они делают это не всюду: в наиболее общих разделах они все же слепо следуют за Аристотелем и потому не могут избежать хаоса. Ибо и у них хромает порядок изложения содержания Аристотеля, что нам неоднократно придется показывать ниже.

11. Даже в само деление философии вносится неясность

В самом деле, добавлю я, скажи, читатель: какая может быть ясность в изложении частей, когда само под-

разделение столь темно? Прежде всего, аристотелики делят философию на спекулятивную и практическую, против чего я вообще не возражаю. Спекулятивная же, говорят они, в свою очередь делится на физику, математику и метафизику. Но как они это деление обосновывают? В предмете, говорят они, или в объекте любого познания следует различать две стороны: материальную и формальную. Кроме того, формальную сторону необходимо подразделить на формальное отношение *который* и формальное отношение *согласно которому* (где формальное отношение «согласно которому» есть возможность абстрагироваться, или абстракция от предмета). А вот аристотелики говорят, что в одном случае абстракция может быть от единичного, но не чувственного предмета и такая абстракция составляет предмет физики. В другом случае абстракция может быть от единичного и чувственного предмета, но не реальная, а мысленная и такая абстракция составляет предмет математики. И наконец, возможна абстракция от единичного и чувственного предмета, как реальная, так и мысленная, и такой абстракцией занимается метафизика. Но так как существуют две наиболее известные математические дисциплины, то одна из них представляет собой абстракцию от единичного и чувственного предмета, но не от умопостигаемого, например от непрерывной величины. Такая абстракция составляет предмет геометрии. Другая же — абстракция от единичного, чувственного и умопостигаемого предмета, но не реальная, а мысленная — составляет предмет арифметики. Но погляди только, ради бога, как они себя этим мучают, как нелепо измышляют эти темные наименования, называя, например, непрерывную величину умопостигаемым предметом! Однако если мы и допустили бы без доказательств, что все эти абстракции правильны, т. е. что существует возможность такого абстрагирования, и что на основе некоторых абстракций такого рода должны строиться науки, если бы мы допустили, далее, что указанные выше наименования правильно применяются, то все же можно было бы спросить: откуда наши философы знают, что они сделали из всего этого законное применение? Ведь как

может физика абстрагироваться от единичного предмета в тех случаях, когда она рассматривает лишь это единичное Солнце или эту единичную Луну? Почему же не может она абстрагироваться от чувственного предмета, если с помощью чувства мы воспринимаем лишь единичные предметы, а не универсалии? И как может абстрагироваться от чувственного предмета математика? А арифметика — именно от умопостигаемого предмета? Ведь речь в ней часто идет о совершенно нематериальных предметах, например когда мы считаем ангелов и их акциденции. И как может сама метафизика абстрагироваться от единичного предмета, когда ее преимущественный объект — бог, предмет абсолютно обособленный? Но как бы ни относиться ко всей этой чепухе, разве вследствие этого математические науки не окажутся скорее спекулятивными науками, чем практическими? Однако разве геометрия не имеет наряду со спекулятивными теоремами также проблем, связанных с практикой? Разве вся арифметика не сводится в конечном счете к подсчету? Разве слава музыки основана главным образом не на ее практике, т. е. на исполнении? То же относится и к другим дисциплинам, для которых наши философы до сих пор не сумели придумать никаких абстракций.

12. Нечего говорить о том, что сам метод изложения этой философии очень запутан

Для чего, однако, задерживаюсь я на частях и делении этой словоохотливой философии? Посмотрим, как наши философы трактуют самое диалектику — органон философии. Кому не бросится в глаза странный полемический зуд наших философов, когда они препираются даже о самом искусстве изложения. Странное дело! Диалектика (при условии, если бы она была необходима и полезна) должна была бы состоять из неких немногочисленных и ясных правил, при помощи которых разум мог бы успешнее действовать. Но вот вместо точных правил наши философы наполнили диалек-

тику огромным количеством труднейших споров, какие только существовали в философии. Видно, нужно было с самого начала обрушить на не искушенные и не окрепшие еще умы эти хитроумные вопросы об универсалиях и метафизических предметах! Видно, для того, чтобы понатореть в искусстве рассуждать, им надо спорить о сущности разума, об относительном будущем и о тысяче других подобных вещей! Но аристотелики считали диалектику не столько органом, сколько частью философии. Однако, что бы они ни считали, они во всяком случае полагали, что к философии относится лишь то, о чем можно спорить. И потому они не замечают, что, рассуждая об искусстве рассуждения, поступают так же неслепо, как человек, который пытался бы увидеть зрение своего собственного глаза. В самом деле, не могу достаточно удивиться их непониманию того, что диалектика, т. е. искусство направлять разум в занятии философией, должна существовать лишь одна и этой одной должно быть достаточно; тем не менее они делят ее на две: на ту, которая возбуждает споры или может быть объектом спора, и ту, необходимую прежде всего, которая должна была бы состоять из некоторых простых правил. Но разве не абсурдна мысль, будто необходима диалектика диалектики? Однако аристотелики уже давно так запутали свои правила, что для их понимания в скором времени потребуются некая третья диалектика; и хорошо, если вслед за этим не понадобится и четвертая!

Я не упоминаю здесь о таком вздоре и пустяках, как предположения, противопоставления, перестановки, равнозначности, модальности, о которых уместнее будет сказать позже. Здесь я буду говорить только по существу. Недавно я был поражен так, что волосы у меня встали дыбом, когда я увидел появившиеся в свет два больших тома некоего автора (разумеется, *in folio*) и почти в таком виде, как печатаются [словари] Калепина³⁸, посвященные диалектике. И что меня изумило еще более, это то, что сюда вошли книги, по поводу которых можно было бы составить два тома не меньше этих! Боже милосердный, сказал я, если

все, что здесь написано, необходимо познать, чтобы научиться рассуждать, то когда же наконец можно будет рассуждать о самих [философских] вопросах?

13. Все изложение аристотеликов отличается грубостью языка

Не стоит уж и говорить о том, каким языком они все это излагают. Прежде всего, потому, что аристотелики пренебрегли тем сладостным способом изложения, при котором прозаическая речь своей приятностью и изяществом привлекает слушателей. А ведь этим не следовало пренебрегать, так как всеобщее признание получает тот, кто соединяет приятное с полезным. Аристотелики же ввели отрывистый, бесцветный способ изложения, обильно уснащенный шипами, но не такими, с помощью которых легче проникать в истинную суть вещей, а такими, которые только мешают и отталкивают благородные умы. Право, нет здесь необходимости напоминать о том варварском и небрежном стиле, который наши философы, по-видимому, столь возлюбили, что не стыдятся выставить положение: *Солецизмы — краса и слава философов*³⁹. И хотя я признаю, что философ не должен стремиться к изысканности речи, однако, отвергая манерность, он вовсе не должен пренебрегать достойной отделкой своего стиля. Ведь прекрасной вещи куда более подобает выступать в приличном наряде, чем в грязном и отвратительном одеянии! Если бы философия действительно могла быть представлена только в таком неопрятном виде, то наших философов следовало бы извинить. Но ведь общеизвестно, что даже самые трудные вопросы, какими считаются вопросы философские, могут быть красиво изложены, если только тот, кто их излагает, хорошо владеет своеобразием стиля. Но заявлять, что солецизмы — краса и слава философов?! Конечно, тех самых философов, которые болтают всякий вздор и не знают других книг, кроме книг, заполненных галиматией *эгостей* и *нечтостей*. Смехотворно! Некоторые из этих философов, изрыгнув и извергнув из себя столько солецизмов, что понять уже ничего нельзя, всюду

вставляют оговорку: *Исходя из предположения, что соответствие соблюдено.* И опять-таки, словно бы на смех, они добавляют: *Мы заботимся не о словах, а о смысле,* хотя на самом деле они должны были бы заботиться и о словах, именно для того, чтобы не было вечного спора о смысле. Ведь отчего возникает столько споров, как не от того, что в большинстве случаев, не улавливая своеобразия стиля, один по своему произволу вкладывает в слова один смысл, а другой — иной? Так почему же эти философы, если они не заботятся о словах, утверждают, что они-то применяют слова в собственном их смысле, а толпа — не в собственном? В самом деле, именно тем надлежит точнейшим образом разъяснять существо вещей, кто так искусно учит само слово «вещь» (*res*) производить либо от *geog, gegis* (полагать), либо от *gatis, gata, gatum* (решенный). И ты удивляешься, если эти философы почти с сожалением смотрят на широкую публику, которая не понимает их точной грамматики? Они придумали варварские слова и нелепые выражения и так ими чванятся в стенах своих школ, что смеются над остальными смертными, не посвященными в эти тайпы. Жалкие! Они не замечают, что подобная болтовня не имеет никакого применения вне стен школ. Неужели действительно никто не способен правильно рассуждать, если он не сумел свести какое-нибудь непричесанное, варварское доказательство к красивому силлогизму типа *Barbara*?⁴⁰

Наши философы порой заявляют, что стиль должен быть *строгим*; против этого я, конечно, вовсе не возражаю, раз они сами так удачно, хоть и не ведая о том, именуют свой холодный, бесцветный и вялый стиль. Но конечно, если строгий стиль наших философов — это латынь, то приходится признать плохой латынью стиль Марка Туллия и Тита Ливия. Ведь аристотелики так извратили смысл слов, что даже тогда, когда они применяют самые обиходные слова, кажется, что это слова шипящих химер, а не те, что употребляются народом — законодателем и судьей в вопросах языка.

14. Аристотелики превратили философию в чистую филологию

Можно, наконец, доказать, что аристотелики заботятся больше о словах, чем о смысле, и что справедливо было бы воскликнуть вместе с Сенекой: *То, что было у нас раньше философией, стало филологией с тех пор, как мы учим тому, как следует спорить, а не тому, как следует жить!*⁴¹. Я не стану напоминать здесь о том, что почти все вопросы у аристотеликов сводятся к вопросам об именах, что легко показать хотя бы уже на примере самого начала диалектики, где ставятся вопросы: *Следует ли называть диалектику наукой или искусством? Практическая ли она наука или теоретическая? Ее предмет — сущность разума или нечто другое?* Ведь в этих и подобных вопросах они рассуждают не о самой сути, а лишь о различном употреблении одних и тех же слов. Я спросил бы только: разве не чистая филология та болтовня и те тавтологии, которые в ходу на диспутах? Если кто-нибудь, к примеру, хотел бы доказать, что диалектика необходима для познания, он мог бы это сказать в одной фразе: *Диалектика необходима для познания, ибо без нее остается опасность ошибок при умозаключениях.* И тогда тот, кто возражает и защищает противоположную точку зрения, мог бы сказать: *Почему же?* Или: *Я это отрицаю*, либо еще что-нибудь в этом роде. В действительности же при выяснении этого вопроса составляются три или четыре длиннейших силлогизма; при этом каждый из них повторяется три или четыре раза. Первый раз, разумеется, оппонентом, второй раз (целиком) отвечающим, прежде чем он согласится, отвергнет или проведет различение, в третий раз каждый силлогизм дотошно повторяется по пунктам, когда отвечающий переходит к отдельным его частям, и в четвертый раз, когда он говорит: *Я признаю большую посылку*, или: *Я отрицаю меньшую.* Ведь назвать большую или меньшую посылку равнозначно тому, чтобы полностью повторить соответствующее предложение. Я уж не говорю о том, что иногда весь силлогизм повторяется много раз его противником или тем, кто его защищает, если он труден и его необхо-

димо запечатлеть в памяти. Если бы это не было известно всем и каждому, я мог бы привести образчик такого рода спора, в котором я столь же многословно, как это обычно принято, развивал бы отдельные предложения. Но разве столь подробное, уснащенное частым пустым повторением одних и тех же слов изложение ясного вопроса, который мог бы быть разрешен в немногих словах, есть истинная философия, или любовь к мудрости, а не чистая филология, или любовь к словам? Разве это означает философствовать, или искать истину, а не предаваться скорее ребячьим забавам и упражняться в чистой софистике?

Упражнение II

Аристотелики напрасно лишили себя свободы философствования

1. Аристотелики малодушно не верят в свои силы

Когда я неоднократно думал, из какого же источника берет начало и может проистекать та дурная манера философствования, которая укоренилась в школах, я не мог придумать ничего другого, что бы меня удовлетворило, кроме следующего: источник этого — изнеженность и малодушное неверие в свои собственные силы, вследствие которых аристотелики, слишком уверенные, как мы уже упоминали, в том, что Аристотель некогда овладел истиной, уже больше не заботились серьезно об ее исследовании. Дело, по-видимому, обстоит так, что аристотелики, почитая своего предшественника — Аристотеля — как некоего бога, сошедшего с неба и открывшего людям истину, не осмеливались отступить от него даже на шаг; и, таким образом, не веря в свои собственные силы, они бросили исследование самих вещей и занялись лишь пустой болтовней вокруг да около писаний и слов Аристотеля. Я ничего не выдумываю: это знают все, кто только читал их сочинения, слушал их диспуты или посещал их школы. Ведь очень мало найдется людей,

которые не слышали, как часто они заявляют, что *предпочли бы ошибаться вместе с Аристотелем, чем думать правильно вместе с другими*⁴². Во всяком случае я знал одного знаменитого профессора философии и теологии, который уверял, что, если бы ему довелось своей кровью скрепить утверждение, что все содержание произведений Аристотеля представляет собой самую непреложную истину, он выполнил бы великий обет, данный богу. Вероятно, он перед этим прочел Комментария⁴³, который ничтоже сумняшеся заявил, что в течение тысячи пятисот лет не было замечено ни одной ошибки в тексте Аристотеля. Вследствие этого предвзятого мнения схоласты пользуются авторитетом Аристотеля как семикратным щитом, и если что-либо случайно взятое из его мастерской, как им кажется, вызывает какие-то затруднения, то хотя они и считают, что им дано это истолковать, однако отвергать это и не признавать считается у них преступлением и грехом. Сколько раз они пользовались известным положением пифагорейцев: *Сам [учитель] сказал!* И когда этому противопоставляется доказательство, основанное на опыте, они называют его выдумкой, а если это умозаключение — софизмом. Почему же так? Разумеется, потому, что Аристотель противоположного мнения. Поэтому лишь тот считается у аристотеликов наиболее сведущим, у кого голова потуже набита текстами Аристотеля, кто чаще всего прибегает к нему как к якорю спасения и при помощи многочисленных уловок и уверток добивается того, чтобы пальма первенства всегда доставалась учению Аристотеля.

2. Поэтому они восхищаются только Аристотелем

Да что говорить? Назови Пифагора, Платона, Демокрита, назови также всех любителей истины и служителей мудрости, живших после, — наши аристотелики ни во что не ставят их всех в сравнении с Аристотелем. Более того, аристотелики так принижают и так презирают позднейших философов, что часто повторяют то, что сам Аристотель сказал о Платоне: *Такого мужа не создадут последующие века*⁴⁴. Если же ты воз-

разишь им, что и этот муж был человеком той же породы, что остальные, а потому мог делать промахи, ошибаться, во многом сомневаться и многого не знать, и если они при этом не обвинят тебя в ереси и не будут призывать громы небесные на твою голову, то это поистине будет проявлением кротости с их стороны. Да и почему бы им так не поступать, если они называют Аристотеля гением и демоном природы и почитают его как некое высшее божество! Ведь они повторяют об Аристотеле то, что у Лукреция сказано об Эпикуре:

Богом он был, мой доблестный Меммий, поистине богом!
Он, кто впервые нашел ту основу разумную жизни,
Что называем теперь мы мудростью. Он, кто искусно
Жизнь из волнений таких и такой темноты непроглядной
В полную ввел тишину, озаренную ярким сияньем⁴⁵.

Однако, чтобы не слишком распространяться об этом, послушаем прежде всего того Комментатора, на которого мы уже ссылались⁴⁶. Ведь им представляется, что этот Комментатор как бы находится в более интимной близости с упомянутым божеством и голос его — это не голос смертного, когда он вещает со своего треножника следующее: *Аристотель есть мерило и образец, которые природа изобрела, чтобы продемонстрировать высшее человеческое совершенство. И снова: Учение Аристотеля есть высшая истина, ибо его интеллект был вершиной человеческого интеллекта. Поэтому правильно говорят, что он был создан и дан нам божественным провидением для того, чтобы мы познали все, что может быть познано.* В другом месте он делает следующий вывод: *Тот факт, что мог существовать такой человек, — это скорее чудо, чем нечто человеческое*⁴⁷. Но раз аристотелики так себя ведут, то кто же может теперь сомневаться в том, что вследствие этой рабской преданности учению Аристотеля они полностью лишились самого драгоценного — свободы философствования? Разве может у них оставаться даже тень этой свободы, если они с таким благоговением относятся к Аристотелю, что не смеют преступить очерченных им границ?

3. Они полностью подчинились авторитету

Удивительное дело! На каком же основании сами аристотелики постоянно провозглашают, что *каждый должен философствовать свободно?* Однако, хотя, бесспорно, слова эти им нравятся, такое положение их не устраивает. Итак, все славят добродетель, меж тем как весьма немногие ей следуют. Аристотелики осуждают духовное рабство так, как придворные порицают двор, при котором, однако, остаются до самой старости. Впрочем, как вообще могут они быть свободны? Ведь они заперты в аристотелевской темнице, и им не дозволено выйти оттуда, чтобы испытать учения Академии, Стои или других школ. Они доказали бы, что действительно свободны, если бы, отбросив предвзятость, решились следовать Аристотелю не более, чем Платону, Демокриту, Зенону, Эпикуру. Но поскольку они не так настроены и об отпущении на волю не смеют даже думать, то почему бы уж им лучше прямо не признать, что они — невольники Аристотеля? Но, говорят они, мы ведь оставляем за собой свободу подвергать критическому рассмотрению доводы Аристотеля против Платона, Демокрита и др. Однако, спрашивается, в чем состоит это критическое рассмотрение? Поистине они напоминают адвокатов безнадежного дела, ибо всегда говорят в пользу Аристотеля, утаивая его наиболее серьезные ошибки. Ведь они не играют здесь роли настоящих судей и арбитров, а если кто-нибудь из них и воображает себя судьей, то это судья с одним ухом, который всегда выносит предвзятые решения. Причем этот судья постоянно находится в таком расположении духа, словно Аристотель дамкловым мечом навис над его головой, грозно заявляя, что докажет свое право оружием. У такого судьи — правдой ли или кривдой — Аристотель всегда выигрывает дело. Но как же, говорит кое-кто, разве величайшая свобода не заключается в том, что мы можем пройтись по учениям номиналистов, томистов, скотистов^{47а} и присоединиться к тому мнению, которое нам покажется наиболее близким к истине? Однако, во имя бога, что это за свобода? Безусловно, аристотелики в этом отношении

подобны тем людям, которые, имея некоторую возможность расхаживать по своей тюрьме, воображают себя самыми свободными. Ведь все эти школы — лишь рабочие дома перипатетической тюрьмы. И скотистов и томистов их стражник Аристотель всегда держит под замком, и хоть и позволяет им, словно птицам в клетке, прыгать по жердочкам, но расправлять под открытым небом крылья не разрешает.

4. Некоторые из них стали рабами главных последователей Аристотеля

Я не без основания сказал, что кое-кто, а не все свободно расхаживают по некоторым, так сказать, перипатетическим направлениям. Ибо и поныне некоторые только мечтают о такой для себя свободе, на самом же деле становятся невольниками божественного Фомы, другие же отдают себя в рабство Скоту. И часто они судят об обоих в самом нежном возрасте, прежде чем становятся способными постигнуть, в чем истина. Но и потом им никогда не дано настолько прозреть, чтобы понять, что те же люди, которые очутились в семье доминиканцев и клянутся божественным Фомой, искренно клялись бы Скотом против божественного Фомы, если бы они очутились в семье францисканцев. Суждения этих людей висят на столь тонкой ниточке, что (как в свое время жаловался Марк Туллий), к какому бы учению их ни прибила буря, они держатся за него как за скалу и скорее предпочитают упорно защищать полюбившееся им раз навсегда мнение предшественников, чем исследовать, какое же мнение можно считать самым прочным. Что же касается их разговоров о том, что они верили и теперь еще верят тем, кого они считают мудрецами, то я одобрил бы это, если бы, как говорит Цицерон, люди необразованные и невежественные могли решать, кого можно считать мудрым. Ведь чтобы судить о том, кто мудр, надо самому быть особенно мудрым. То же самое относится и к другому обычному их возражению — что выбрать орден, где следует придерживаться именно этих взглядов, заставляет их божественное

внушение; с этим возражением, пожалуй, вполне можно было бы согласиться, если бы люди из той и из другой партии, т. е. придерживающиеся совершенно различных взглядов, не пользовались одним и тем же предлогом. В самом деле, божественный дух прост и един, и существует также простая и единая истина, которая не может внушать людям противоположных учений, из которых одно по крайней мере неизбежно должно быть ложным. Как бы то ни было, эти философы совершенно несамостоятельны, ибо они настолько зависят от других, что, поклявшись однажды Аристотелем, они теперь клянутся божественным Фомой или Скотом и слепо следуют им или (что еще более удивительно) некоторым второстепенным вожакам школ. Ведь в школе томистов одни — ярые приверженцы Капреола, другие — Кастаны⁴⁸, третьи — других главарей. Таково же положение и в других школах.

5. Как будто философ сам по себе не должен двигаться вперед

Заклинаю тебя именем боготворимого гения святой мудрости⁴⁹, скажи, разве это значит философствовать? Разве это значит быть философом? Да, конечно, что касается религиозных установлений, то мы должны принимать их с благоговением. Ведь в этой области похвально подчинить разум вере и принимать религиозные догматы так, как их устанавливает таинство, — не рассуждая; только таким образом можно угодить богу. Однако же в том, что касается природы и служит предметом философского размышления, подчинять свой ум авторитету того или иного человека — о, как это недостойно философа! А что же тогда делает человек из толпы? И в чем преимущество восприятия философа? В самом деле, невежественная толпа легко следует за теми, которые легко ее обманывают и потому считаются выдающимися людьми; но ведь философ должен все взвешивать на весах разума, почему же он позволяет себя так дурачить? В действительности нет никакой разницы между человеком толпы и человеком заурядного ума. Прав Сенека, называя

чернью как тех, кто одет в роскошные хламиды, так и тех, кто занимает в цирке верхние места⁵⁰. Но что поделаешь с нравом человеческим? Все люди легко следуют за другими, и лишь очень немногие способны идти впереди или даже шагать самостоятельно и одиноко. И кто бы ни были эти последние, ясно, что именно они имеют больше всего заслуг перед философией. Да будет мне позволено привести здесь то, что говорит по этому поводу небезызвестный писатель Филон Иудейский: *Среди других положений пифагорейцев, говорит Филон, имеется одно поистине прекрасное, предупреждающее нас о том, чтобы мы не ходили по торной дороге. Это вовсе не значит, что мы должны всегда карабкаться на неприступные скалы (ведь вовсе не требуется, чтобы мы задавали работу нашим ногам); цель этого иносказания — заставить нас и в словах своих, и в делах избегать всего избитого и привычного. Этого правила, словно изречения оракула, свято придерживались все те, кто занимался по-настоящему философией, т. е. те люди, которые, отвернувшись от ходячих мнений, проложили себе новые пути, введя некую разновидность учений, смысл которых могут постигнуть лишь чистые. Нечистыми же я считаю всех тех, кто либо совсем не пробовал заниматься наукой, либо понимал ее неправильно, превратно, низведя понятие мудрости до понятия софистики⁵¹*. Так говорит Филон. Я счел нужным привести здесь его слова по той причине, что он без дальнейших околичностей заявляет: тот не настоящий философ, кто ходит по торной дорожке, кто умеет лишь следовать за другими, кто не смеет ни самостоятельно говорить, ни самостоятельно мыслить.

6. Хотя сам Аристотель поступал как подобает великим людям, аристотелики ему в этом не следуют

В самом деле, если мы бросим взгляд на всех знаменитых мастеров мудрости, то разве мы не увидим, что они всегда отворачивались от ходячих мнений и создавали свое собственное учение, которого они считали необходимым придерживаться, покинув дороги,

протоптаннные другими? Я не буду говорить обо всех тех великих умах, которые либо основывали новые школы, либо коренным образом преобразовывали существовавшие раньше, — это достаточно хорошо известно, так что об этом не стоит упоминать. Скажу лишь о самом Аристотеле, для того чтобы те, кто думает, что они во всем ему следуют, могли бы судить о том, подражают ли они ему на самом деле. Аристотель изучал философию под руководством Платона, которого весь тот век единогласно признавал божественным философом, Гомером среди философов. Почему же Аристотель отважился так смело отступить от взглядов своего учителя и выдвинуть положения, столь противоречащие учению Платона? Безусловно, потому, что он знал, что настоящий философ не должен быть в плену какого-либо мнения, а должен оставлять за собой свободу поисков чего-то более близкого к истине и ухватиться за это, если оно будет вдруг обнаружено. Так мог ли Аристотель ожидать, что позднейшие поколения будут по отношению к нему руководствоваться иными нормами, чем те, которыми он руководствовался по отношению к Платону и к более древним мыслителям? Почему, спрашивается, самому Аристотелю можно было из стремления к истине отречься от своего учителя, а нам при наличии того же стимула нельзя от него отступить? Ведь он и сам этого не требовал, ибо ему принадлежит следующая прекрасная мысль: *Нам представляется наиболее правильным и необходимым, чтобы всякий человек, а в особенности философ, во имя истины отказывался от своих собственных взглядов. Эти взгляды могут быть близки и дороги не менее истины, но высший закон требует, чтобы истине было отдано предпочтение*⁵². Так разве те, кто так слепо следует Аристотелю, преданы его примеру и совету? Аристотель сам считал себя свободным отойти от Платона, аристотелики же не считают себя вольными расхóдиться во мнениях с Аристотелем. Тот был готов отречься от своих собственных мнений, эти же считают своим священным долгом защищать всеми своими силами и нервами чужое. Насколько же далеки они от того, чтобы быть истинными его подражате-

лями! Право же, если бы он сам жил теперь и увидел бы, что на слова его ссылаются слепо и то, что он некогда считал недостоверным, принимают за абсолютно бесспорное, как заклеил бы он эту изнеженную дряблость, какую жалость испытывал бы он к этим малодушным людям, которые до того пали духом, что, словно младенцы, не могут уже принимать никакой пищи, если она предварительно не была разжевана кормилицей. Какое подтверждение нашел бы он тому, что засвидетельствовал где-то в своих сочинениях: *Одни люди по природе своей свободны, другие же по природе своей рабы!*⁵³

7. Бесспорно, свобода духа, которую сулит философия, для них не есть нечто ценное и прекрасное

Между тем как свобода духа драгоценнее всякого золота и по природе своей все настолько стремится к свободе, что все живое и большая часть неодушевленных предметов напоминают слова поэта, что необходима свобода, мы, люди, да еще вдобавок занимающиеся философией, — неужели мы столь низко пали, что будем всемерно и беззаветно прославлять это рабство? Заниматься философией под игом этого рабства, меж тем как философия обещает свободу, из которой возникает величайшее спокойствие духа, а потому и величайшее блаженство, — какая нелепость! Какое безумие! Природа дала нам свободный дух. Но так как из-за общения с толпой он уже почти с самой колыбели попадает в путы и оказывается связанным тысячей узлов, то философия обещала, что при ее помощи мы снова обретем свободу. И вот, когда следовало бы серьезно устремиться к мудрости, мы поступаем столь безрассудно, что налагаем на наш несчастный дух цепи и тяжкие оковы, заставляя его влачить жалкое рабство и привязывая его к стойлу, как выучный скот. Разве это не полное безрассудство, что мы, испытывая радость каждый раз, когда освобождается от оков наша земная субстанция, т. е. тело, нисколько не ужасаемся тому, что наша лучшая, божественная и небесная, часть — я подразумеваю наш дух — в пле-

ну? Может быть, ни во что не надо ставить эту свободу, в которой, однако, все те, кто однажды ее обрел, находят для себя столь надежное убежище? Уж конечно, эти последние не станут усердствовать до погаты, защищая мнения, которые им раньше нравились, ибо они с такой же готовностью могут от них отказаться, как разжать сжатые руки. Они ведь знают: человеческий ум настолько слаб, что, не обладая истинным познанием вещей, он строит о них лишь правдоподобные догадки. В силу этого такие люди ничего не защищают с упорством и высокомерием и считают, что Аристотель мог не меньше ошибаться, чем Пифагор или Платон; меж тем в тиши, в полном спокойствии духа они обдумывают, какое из противоположных мнений философов можно считать более близким к истине. Мучиться они предоставляют другим; сами же они, испытывая при этом большую духовную радость, чувствуют, что избавились от тех бурь, которые, как они видят, столь многих швыряют из стороны в сторону. Ведь

Сладко, когда на просторах морских разыграются ветры,
С твердой земли наблюдать за бедою, постигшей другого,
Не потому, что для нас будут чьи-либо муки приятны,
Но потому, что себя вне опасности чувствовать сладко.
Сладко смотреть на войска на полз сраженья в жестокой
Битве, когда самому не грозит никакая опасность.
Но ничего нет отраднее, чем занимать безмятежно
Светлые выси, умом мудрецов укрепленные прочно:
Можешь оттуда взирать на людей ты и видеть повсюду,
Как они бродят и путь, заблуждаяся, жизненный ищут⁵⁴.

8. Как осуществляют и поддерживают эту свободу благородные умы

Значит, наши души пригнулись к земле и лишены всего небесного. Вот почему мы не поднимаемся и не устремляемся к той свободе, которая порождает истинную атараксию ширронистов⁵⁵. Более благородно мыслит, несомненно, тот философ, который говорит следующее: *Мы тем более свободны и независимы, если мы сохранили нетронутой нашу способность суждения и не считаем для себя необходимым защи-*

щать все то, что предписано и как бы приказано. Ведь все другие люди бывают скованы каким-нибудь мнением еще до того, как они способны судить о том, что есть наилучшее. Далее, в самом нежном возрасте под влиянием какого-нибудь друга или увлеченные одной какой-нибудь впервые услышанной ими речью, они судят о вещах, им не известных⁵⁶. Здесь можно привести и другие слова Марка Туллия, который в ответ на чье-то предупреждение о том, чтобы он старался не выдавать своего непостоянства, так как он не всегда придерживался одного и того же мнения, говорит: *Ты, конечно, выступаешь против меня с документами в руках и свидетельствуешь о том, что я когда-либо говорил или писал. Веди себя так с другими, с теми, кто занимается разъяснением самим себе предписанных правил. Мы же живые люди, и все, что нашему уму представляется вероятным, то мы и говорим. Лишь таким образом мы свободны*⁵⁷. Однако не менее благороден, чем философ-оратор, был тот известный поэт-философ, который возвещал, не без уловок, то же самое, но в следующей форме:

Истина — в чем и добро я ищу, и тому весь отдался;
Мысли, собирая, кладу я так, чтоб достать было близко.
Спросишь, пожалуй, кто мной руководит и школы какой я:
Клятвы слова повторять за учителем не принужденный,
Всюду я гостем примчусь, куда б ни загнала погода.
То я, отдавшись делам, погружаюсь в житейские волны,
Доблести истинный страж, ее непреклонный сопутник;
То незаметно опять к наставленьям скачусь Аристиппа —
Вещи себе подчинять, а не им подчиниться стараюсь⁵⁸.

Однако пусть не посетуют на меня, если я процитирую по тому же самому поводу еще одного писателя, хоть и значительно более позднего. Этот писатель говорит:

Власть надо мной не получит никто. Мне ум направляет
Разум, разум один — этот вождь философов мудрый⁵⁹.

И чтобы не слишком распространяться на эту тему, я считаю полезным привести в заключение то, что превосходный Сенека так превосходно говорит о самом себе. *Никому, говорит он, я рабски не подчи-*

нялся, никому не следую. Во многом я верю суждениям великих людей, кое же в чем я полагаюсь и на свое суждение⁶⁰.

9. Эти философы верят во всем только одному Аристотелю

Ты, правда, увидишь, что очень многие из аристотеликов похваляются, будто они кое в чем отстаивают собственное суждение. Но если ты внимательно присмотришься, ты заметишь, что суждение, свободу которого они отстаивают, гласит, что следует безусловно доверять суждению Аристотеля. Ведь они рабски подчинились ему, носят его имя и доверяют его суждению не то что во многом, а во всем без исключения. Они полагают, что Аристотель — это пробный камень, при помощи которого должна быть определена истина, или мерило и весы, к которым должно быть подогнано все на свете. Достаточным основанием для защиты какого-нибудь мнения как несомненной истины они считают его принадлежность к догмам перипатетической школы: достаточно для этого, чтобы в произведениях самого Аристотеля имелась для этого хоть малейшая точка опоры. Всецело полагаясь на этот оплот и нисколько не опасаясь, что там может содержаться что-нибудь ложное, они готовы воевать и выступать в качестве противников, что бы им ни противостояло. К сожалению, в данном случае они не слушаются Аристотеля, высказывающего такую разумную мысль: *Нужно, чтобы те, кто собирается правильно судить об истине, были судьями, а не противниками. И еще: Бесспорно, больше годится в судьи тот, кто выслушивает, словно тяжущиеся стороны, все противоречивые аргументы обеих сторон*⁶¹. Однако общепризнано, что, когда Аристотель предлагает нашему вниманию нечто правильное и полезное для истины, это игнорируется его приверженцами, которые в то же время во всем остальном слепо подчиняются его авторитету, как ослы недоузду, и привязаны к его учению, как слепой скот к мельничному жернову. Может показаться, что я несколько сурово обрушился на этот авторитет, но ведь

именно на такое подчинение авторитету некогда жаловался он сам, как на помеху для тех, кто желает учиться или познать истину. Ведь ясно, что аристотелики уже не стараются иметь свое собственное суждение по вопросу, который они считают решенным, коль скоро здесь уже высказал суждение тот, чей авторитет они безоговорочно признают. Это то, что нависло над нами, словно тяжелая глыба Эвны. И если истина и раньше была от нас скрыта, то теперь грозит немалая опасность, что под этой глыбой она будет похоронена навсегда. Бесспорно, старания философов-аристотеликов извлечь ее из этой бездны были бы напрасной мукой, раз они считают, что истина давно уже установлена Аристотелем. По этой причине они изучают не самую природу, а лишь сочинения Аристотеля. Ведь они полагают, что из них они легче могут почерпнуть истину. Напоминай им сколько угодно, что следует, напротив, направить свой взор на те предметы, которые исследовал сам Аристотель, тебя лишь высмеют, потому что никто, мол, не может видеть зорче самого Аристотеля.

10. Они отказываются от познания не исследованных Аристотелем вещей

Разве не скажешь, что эти философы похожи на спутников Одиссея, которые после того, как они были обращены в свиней, не пожелали вернуть себе человеческий вид и природу? ⁶² Ведь они обрели ту грязь, в которой можно валяться, и, довольные собой, они оплевывают и презирают более тонкие приемы. Они похожи на гребцов и нищих, которым их привычные ссадины и язвы настолько приятны, что они предпочитают их достойному и порядочному образу жизни. Каждый раз, когда я вспоминаю об этом, мне представляется, что я вижу перед собой слишком усердных подражателей того императора, который целыми днями в запертой опочивальне охотился с пглой в руках за мухами и находил в этом запятии величайшее удовольствие. Ведь наши философы, годами запертые в ограде Ликея ⁶³, величайшее удовольствие

находят лишь в том, чтобы при помощи тонких трюков охотиться за пустыми химерами. Такова эта чешотка, в расчесывании которой они находят столь великое удовольствие, что из-за нее не желают выходить из своих заточений. Ведь они не позволяют себе посетить Академию платоников, Портик стойков или Сады эпикурейцев⁶⁴. Они выбирают лишь некоторые мнения упомянутых школ, мнения искаженные или просто выдуманные, и эти мнения они пронзают и прокалывают, словно заколдованные пни. Они не устаивают внимательно всмотреться и увидеть, что заключают в себе эти школы приятного и разнообразного. По-видимому, они боятся, как бы, серьезно ознакомившись с этими школами, не образумиться и не оказаться вынужденными предстать перед Радамантом⁶⁵, чтобы понести наказание за безрассудство. Не удивительно поэтому, если пыль Ликей их так возбуждает, что они ее вдыхают часто до хрипоты. Они вообразили, что их школа равна целому миру, более того, что она сама представляет собой весь мир наук и искусств. Они мечтают из Аристотеля сделать энциклопедию. Следовательно, в этом мире у них свое солнце и свои звезды. И, как бы насладившись приятнейшим сном, они считают сказками все, о чем говорится где-либо за оградой Ликей. Жалкие душонки! Они напоминают жену Гелона Сиракузского⁶⁶, которая на вопрос, почему она никогда не говорила мужу о скверном запахе, исходящем из его рта, ответила, что никогда не целовалась с другим человеком и потому была убеждена, что у всех людей столь же зловонное дыхание. И хотя женщина эта достойна похвалы за такую скромность, однако мужчины, по крайней мере философы, достойны хулы за подобную ограниченность.

11. Они не желают сбросить ярмо тирании Аристотеля

И как же их не хулить, если они добровольно впадают в ребячество? Впервые начав заниматься науками, они, как невинные овечки, бегут за первой веточкой, которую ты им протянешь, и, как трост-

ник, склоняются туда, куда подует ветер: это до некоторой степени простительно. Но не достойно ли сурового порицания то, что, когда они подобно отслужившим гладиаторам должны получить свободу, они не желают в себя заглянуть, чтобы узнать, не окажется ли свобода приятнее рабства или по крайней мере не более ли она счастливая и приятная повелительница и не следует ли ее предпочесть тирании Аристотеля? Конечно, нежелание открыть глаза, чтобы испробовать что-нибудь лучшее, — это ребячество и признак полнейшей посредственности. Толпе и детям свойственно считать законом природы обычай отцовского дома, а если им приходится слышать о противоположных обычаях, они расценивают это как варварство. Попробуй воздействовать доводами разума на тех и других — ты так же напрасно будешь трудиться, пытаясь убедить аристотеликов в чем-либо, противоречащем учению Аристотеля, как если бы пожелал доказать простолюдинам разумность чего-либо им непривычного. Разве у этих добрых людей не предвзятый вкус, если они отвергают все, что не приправлено солью Аристотеля? Не верно ли будет сказать, что Аристотель влил в них свою желчь, раз они все видят окрашенным в цвет Аристотеля? И не вернее ли будет думать, что Аристотель выколол у них глаза и вставил им свои, раз они всё могут видеть только его глазами? Именно здесь кроется причина того, почему они живут в столь слепом повиновении; именно этим обусловлено, что все они, как мелкий скот, спешат изо всех сил за теми, кто шествует впереди. Ведь авторитет их предшественников так усилился, что те, кто учит, не осмеливаются отступить от них, а те, кто учится, не могут предполагать, что в другом месте можно найти что-нибудь лучшее. И так получается, что ошибки переходят как бы по праву наследования от учителей к ученикам, потому что эти последние из поколения в поколение считают, что с их стороны было бы величайшим преступлением и нечестием, если бы они возомнили себя более способными к распознаванию истины, чем были те.

12. Таким образом они лишили себя надежды сделать великие открытия

Так неужели же ты считаешь, что при таком невери в свои собственные силы можно хоть сколько-нибудь надеяться пролить свет на то, что есть темного в науках? Гибнут, конечно, гибнут надежды лучших изобретателей, ибо к тому, что уже изобретено, люди питают такое доверие, что не допускают возможности изобретения чего-либо лучшего. Признаем, что Аристотель благодаря своей одаренности сделал очень много открытий и мы обязаны ему благодарностью за то, что он нам, позднейшим поколениям, предоставил возможность ими пользоваться. Но говорить, что Аристотель был создан и дан нам божественным провидением для того, чтобы мы познали все, что может быть познано,— какое это дикое безумие! Ведь если, наслушавшись Аверроэса и других представителей аристотелевской школы, ты проникнешься таким убеждением, ты уже не допустишь, что все остальные люди, вместе взятые, могут открыть и показать тебе какую-нибудь новую истину. Может быть, однако, это и есть причина того, почему ты всецело занят изучением Аристотеля и не очень-то интересуешься знать, что написано другими. Несомненно, причина кроется в том, что ты не прилагаешь никаких усилий, чтобы испробовать, не сможешь ли ты сам открыть что-нибудь, ибо ты не считаешь себя способным подняться на ту вершину, которой не достиг сам Аристотель. Что было бы, если бы Аристотель поддавался такому же малодушию? Если бы он сам так доверял своим предшественникам? Разве поднялся бы он тогда на ту высоту, откуда он, точно Полярная звезда, указывает тебе стезю науки? Да что говорить? Если бы все остальные люди, жившие с тех пор, прониклись тем же убеждением, какое внушил тебе Аверроэс, неужели ты думаешь, что мы пользовались бы теперь теми прекраснейшими открытиями, которые были сделаны за эти века и с которыми вряд ли может идти в сравнение что-либо из всего того, чем обладали древние? Однако эти откры-

тия, как достоверно известно, были сделаны не аристотеликами, которые, довольствуясь Аристотелем, только и делают в своих школах, что охотятся за пустяковыми и никчемными *модальностями*. А ты еще высмеиваешь меня, морщишь лоб и раздражаешься, если я несколько более сурово порицаю это неверие в свои силы. Я признаю, правда, что самомнение следует искоренять самыми сильными средствами. Но так упасть в своих собственных глазах, чтобы уж не считать себя человеком, чтобы думать, что вся природа давно исчерпала себя в одном-единственном гении, что ничего подобного не могли дать все последующие века,— кто не счел бы это величайшей глупостью?

13. В то время как аристотелики признают других и доверяют им больше чем нужно, себе они доверяют меньше чем следует

Я не хотел бы, правда, чтобы кто-нибудь меня освистал, как освистывают люди с тонким слухом сфальшивившего музыканта, за то, что будто бы я таким образом развенчиваю достойную уважения древность. Я ведь знаю, как мы должны ценить древних, особенно тех, кто удостоил нас своей помощи, оставив нам свои открытия, и потому, если даже они и ошибались, все равно имеют право требовать по отношению к себе той же благожелательности, какую они проявили к потомкам. В конце концов я не могу заставить себя привыкнуть ценить заслуги в зависимости от давности и перестать думать о том, что все древнее было некогда новым. Разве только надо допустить, что через несколько десятков тысяч лет (если мир еще будет существовать) не будет наконец считаться древним то, что в наш век представляется нам новейшим. Поверь мне, природа всегда остается одной и той же, и если некогда у нее были силы для создания великих гениев, то они есть и теперь, и в будущем их окажется достаточно, чтобы производить гениев, которые ни в чем не уступят древним. Почему бы и нет? Позднейшие умы всегда имеют возмож-

ность блеснуть ярче своих предшественников: с одной стороны, они могут знать все то, что было исследовано до них, с другой стороны, они могут на основании опыта или благодаря собственному размышлению прибавить к этому кое-что новое. Это проще простого, ибо, как сказано в «Поговорках»⁶⁷, ничто вообще не бывает совершенным с самого начала, но все, что имело начало и первооснову, может со временем совершенствоваться. Вот почему, если мы станем думать, что природа производит уже не людей, а одних лишь бессмысленных обезьян, если мы станем смотреть на себя как на карликов, а древних станем почитать словно каких-то гигантов, то в конце концов именно так и будет. Но причиной этого будет не какая-то слабость природы, а скорее наш несправедливый приговор самим себе. Ведь природа была бы не менее щедра по отношению к нам, чем по отношению к древним, если бы мы только пожелали старательно и добросовестно трудиться, если бы мы более внимательно взвешивали не только то, что превышает наши силы, но и то, что нам по плечу. В самом деле, если бы мы так же усердно трудились, как древние, мы поднялись бы значительно выше их и при их помощи выросли бы в конце концов когда-нибудь в некую гигантскую силу. Вот почему я призываю, как уже призывал и буду призывать снова и снова (если только кто-нибудь из философов соблаговолит меня слушать): будем стараться, будем работать, внесем свою лепту и мы! Ибо, хотя достичь полной истины невозможно, мы все же, может быть, добьемся чего-нибудь более близкого к ней и более ей подобного. Надо дерзать и мужественно идти вперед, особенно в таком серьезном деле, в котором достижение одной лишь вероятности считалось некогда великими философами прекраснейшей наградой. *В этой величайшей, как говорит Сенека, и труднейшей области, если даже и будет сделано многое, всякое поколение найдет для себя работу*⁶⁸. О, это замечательный человек! Он тоже считает, что те великие люди были нашими вождями, а не нашими господами, и он говорит: *Будем поступать, как хороший отец семейства.*

*Умножим то, что мы получили. Пусть это наследствó приумноженным перейдет от меня к потомкам. Много остается работы и много останется, и ни одному человеку, который родится через тысячу веков, не будет закрыта возможность прибавить что-нибудь к полученному наследству*⁶⁹.

Упражнение III

Нет никаких оснований, в силу которых школе Аристотеля следовало бы отдавать предпочтение

1. Ни религиозные взгляды Аристотеля не дают основания ставить его выше других...

Нам следует теперь посмотреть, что именно должно было бы заставить нас признавать исключительно аристотелевскую школу. И прежде всего, направив свое внимание на личность ее основоположника, можно было бы ведь убедиться, что это был человек, который либо не мог, либо во всяком случае не желал ошибаться. Поэтому мы первым делом рассмотрим, каков был Аристотель в отношении религии и в отношении нравов, с тем чтобы наиболее рьяные его приверженцы знали степень благочестивости и честности того человека, чьими последователями они являются. Прежде всего, он не был ни иудеем, ни христианином, но был язычником. Это обстоятельство хоть и общеизвестно, однако недостаточно осмыслено. Разумеется, он тем менее был способен учить истине, чем дальше он был от познания истинного бога, который есть первейшая истина. Но если даже пройти мимо этого обстоятельства, то разве я не могу сказать, что к философствованию его побуждало не божественное вдохновение, а скорее демоническое внушение? Такое утверждение тебе может показаться новым и ужасным. Однако ведь Филопон⁷⁰ пишет, что Аристотель стал заниматься философией по приказанию Пифии^{70a}. А ведь ни один христианин не станет отрицать, что Пифия была одержима демоном. А что

сказать об отъявленном идолопоклонстве, которое он сверх того проявил? Не говоря уж о том, что он давал торжественные обеты Юпитеру-целителю и Юноне-спасительнице, разве мы не находим в сочинениях Лаэртца⁷¹ свидетельства о том, что Аристотель совершал жертвоприношения в честь своей любовницы, такие, какие афиняне обычно совершали в честь Цереры Элевсинской?⁷² И можно ли после этого удивляться, если наш Лактанций⁷³ написал о религии Аристотеля следующее: *Аристотель не поклонялся богу и не почитал его*⁷³. Я уж не говорю о том, что Аристотель в своей «Метафизике» сделал бога животным^{73а} и вдобавок, прикрепил его к самой крайней поверхности высшего подвижного неба и даже сковал его законами рока и необходимости, так что и самые рьяные из его присяжных толкователей едва ли отрицают это в отношении восьмой книги «Физики» и первых книг сочинений «О небе» и «О космосе». Я оставляю в стороне и то, что в двенадцатой книге «Метафизики» он отрицает знание мелких и маловажных дел богом. Умалчиваю о том, что в сочинении «О небе» он сделал мир вечным и несотворенным. Опускаю и то, что в «Физике» он выдвинул положение, будто из ничего ничто не может возникнуть. Я обхожу молчанием и тот факт, что в сочинении «О душе» и даже в «Этике» он отрицает возможность воскресения мертвых. Не напоминаю и о том, что во многих местах он отрицает бессмертие человеческой души и делает другие заявления в том же роде, явно расходящиеся с догматами святой и истинной веры.

2. Ни его нравственность...

Что касается нравственного облика Аристотеля в других отношениях, то разве он не предал — как это указано у Евсевия⁷⁴ и других писателей — свой родной Стагир македонянам? Ведь для того чтобы хоть сколько-нибудь очиститься от бесчестия, он потом заботился, чтобы этот город был восстановлен Александром⁷⁵. А разве он не дерзнул отравить самого Александра? Почему ты вспыхнул от гнева? Вот слова

Плиния, который, говоря об этом рода яде, замечает: *Хотя яд для отравления Александра Великого был послан Антипатром, однако его изобретение является великим бесчестьем Аристотеля*⁷⁶. И действительно, согласно сообщению Диона Никейского и других писателей, Антонин Каракалла⁷⁷ изгнал из Рима всех философов аристотелевской школы за то, что Александр, перед памятью которого он благоговел, погиб от злодеяния Аристотеля. В самом деле, как указывает Плутарх, не лишенным основания представляется возникшее у Александра еще задолго до этого подозрение, которое убило в этом великом царе ту огромную любовь — не меньшую, чем к своему отцу Филиппу, — которую он питал к своему учителю Аристотелю. Не стоит говорить о том, какую неблагодарность Аристотель проявил даже по отношению к своему учителю Платону. Этот упрек аристотелики обычно отклоняют, ссылаясь на то, что поведение Аристотеля по отношению к Платону вытекало из его рвения к истине. Однако я не знаю, не потому ли этот божественный философ — сам великий ревнитель истины — сравнивал Аристотеля с цыпленком, взбунтовавшимся против своей матери. Я уж не говорю о необычайной жадности Аристотеля, из-за которой Лукриан даже сочинил, будто Александр укорял его в подземном царстве, утверждая, что он объявил частью высшего блага и блаженства богатство, для того чтобы под этим благовидным предлогом добиться большого состояния. Нельзя, однако, умалчивать о том, о чем я упомянул уже раньше, а именно что он был в такой степени невоздержан и так неумеренно предан низменным страстям, что приносил торжественные жертвоприношения в честь гетеры Амасии. Наконец, я не буду говорить о том, каким образом, сосланный за нечестие в Халкиду, он выпил яд, как сказано у Лаэртция, или кончил свои дни, бросившись с отчаяния в море, как указывает святой Григорий Назианзин, а также греческий комментатор Аристотеля в книгах «Против Юлиана»⁷⁸. Пусть все эти и другие подобного рода сообщения ложны: толкуй все в каком хочешь благоприятнейшем смысле, чтобы

угодить тени и манам Аристотеля, я против этого не очень буду возражать. Однако нельзя отрицать, что приведенные факты сообщаются такими авторами, которым трудно отказать в доверии. И нет сомнения, что ни против Платона, ни против Зенона, ни против Эпикура нельзя собрать столько неблагоприятных для них сообщений.

3. Ни возвышенность ума

Но если мы оставим в стороне благочестие и нравственность Аристотеля, то, может быть, можно было бы с большим успехом сослаться на его ум? Ведь те, кто желают считаться аристотеликами, скажут, что они имеют в виду не столько образ жизни Аристотеля, сколько его божественный ум. Я и сам вполне убежден, что Аристотель был человеком весьма рассудительным и трудолюбивым, так что с полным основанием мог бы сказать, что он один из тех, кому философия очень многим обязана, однако же я не вижу, что, кроме легкомыслия, может заставить отдать ему предпочтение перед всеми остальными мыслителями. Как? Разве это так легко и просто — судить о преимуществах величайших умов и выносить таким образом решение по величайшему и труднейшему вопросу? Разве тот, кто отдает предпочтение одной вещи перед другой, не должен знать в точности, какова ценность обеих? Как может вынести окончательный приговор тот, кто не знает, каковы достоинства и ценность той и другой вещи, и не может определить, в каком отношении одна из них превосходит другую? Следовательно, всякий, кто отдает предпочтение Аристотелю перед Платоном, непременно должен знать (разумеется, если он желает судить здраво), каковы были достоинства и значение Аристотеля и Платона, т. е. достоинство и ценность их знаний и учености. Мало того, поскольку спор идет о Пифагоре, Фалесе, Демокрите, Зеноне, Пирроне, Эпикуре и о других, то он должен одновременно знать все то, что все они знали, ибо как он сможет иначе установить, в каком отношении Аристотель превосхо-

дил всех остальных? Или ты станешь утверждать, что будет разумным суд такого судьи, который, выслушав одну сторону, осудит всех остальных, несмотря на их протесты, пренебрегая их доводами и даже с ними не познакомившись? Да и сколько, наконец, найдется людей, которые посмели бы дойти до такой степени самомнения, чтобы объявить себя более умными и более мудрыми, чем все философы, вместе взятые? Разве только кто-нибудь пожелает немедленно прослать самым самоуверенным человеком, настолько страдающим манией величия, что для его излечения потребуется вся чемерица, собираемая в окрестностях города Антикиры⁷⁹.

4. Как бы ни прославляли Аристотеля перипатетики..

Кто-нибудь, пожалуй, может возразить, что он доверяет Александру, Фемистию, Аверроэсу, божественному Фоме, Скоту⁸⁰ и другим великим людям, которые рекомендуют Аристотеля и предпочитают его всем остальным философам и общее мнение которых об Аристотеле с достаточной ясностью выразил уже цитированный выше Комментатор. Но прежде всего, здесь все еще остается трудность, требующая разрешения, а именно: из чего этот кто-то заключит, что вышеупомянутые философы — величайшие люди, во всяком случае такие, что их следует слушаться больше других, отстаивающих противоположное мнение? Конечно, если человек этот основательно будет знать и тех и других, то он сможет правильно судить об этом предмете. Однако я полагаю, что нет таких безрассудных людей, которые бы на это претендовали. Но если разобраться глубже, то вовсе не эти философы виноваты в преклонении этого человека перед Аристотелем, а лишь мнение непостоянной толпы, которая убедила его, что нужно посещать ту школу, где читает профессор, рекомендующий именно тех людей, которые так прославляют Аристотеля. Добавлю, что подобные люди, дойдя до этого момента, начинают выражаться почти гиперболически. Ведь, излагая учение Аристотеля, они зубами держатся за каждое его слово

и в своем прославлении основоположника школы забывают поговорку, которая предостерегает от *всего чрезмерного*. Но может быть, ты думаешь, что от академиков можно собрать меньше хвалебных отзывов о Платоне, чем от перипатетиков гимнов по адресу Аристотеля? Правда, декламация перипатетиков великолепна, когда они злоупотребляют благочестием божественного Фомы, чтобы его устами прославить Аристотеля. Но я обычно противопоставляю этому благочестию мнение святого Августина, который всем остальным языческим философам во всех отношениях предпочитает Платона и в книгах «О граде божьем» говорит: *Этого Платона Лабен считал достойным быть причисленным к полубогам (полубогов же он считает выше героев, но и тех и других причисляет к божественным существам). Однако я не сомневаюсь в том, что того, кого он называет полубогом, следует ставить выше не только героев, но и самих богов*⁸¹. Кроме того далее он пишет: *С большим правом следовало бы воздвигнуть храм ему, чем всем языческим богам, вместе взятым*. В этих же самых книгах «О граде божьем» он прямо заявляет, что Аристотель не может идти ни в какое сравнение с Платоном, хотя в другом месте он отзывается с похвалой о замечательном уме Аристотеля. Нет необходимости перечислять основателей других школ: все это слишком известно. Обрати внимание лишь на то, каким образом эпикурейцы превозносят Эпикура:

Он, превзошедший людей дарованьем своим и затмивший Всех, как и звезды, всходя, затмевает эфирное солнце⁸².

5. И как бы постоянно ты не слышал хвалы тех, которые считаются учеными, по адресу Аристотеля...

Раз дело обстоит так, то, послушав, как приверженцы всех школ прославляют каждый своего основоположника, ты уже не присоединишься к школе Аристотеля скорее, чем к любой другой. Ведь все они с одинаковым основанием стараются тебя привлечь и перетянуть на свою сторону. Что же касается того, что

твой ум уже больше склоняется к Аристотелю, то это объясняется тем, что ты с юных лет слышал, как почти все его прославляют, а всякое учение, пользующееся широкой популярностью, обычно предпочитают другим. В самом деле, ведь если бы случилось, что тебя повели не в Ликей, а в Академию и ты услышал бы там не перипатетиков, а академиков, то разве ты не понимаешь, что в этом случае ты предпочел бы Платона Аристотелю и всем другим? Ведь мы замечаем, как легко впитывает любой ученик взгляды, которые, как он видит, настойчиво и последовательно преподает его учитель и с восторгом принимают его соученики, хотя, если бы он случайно учился у человека, проповедующего противоположные взгляды, он с одинаковым правом и основанием увлекся бы ими. Известно также, как долго сосуд сохраняет запах, которым он пропитался однажды, будучи новым. Для тех, кто учится, это во всяком случае простительно, так как им вряд ли доступны соображения, которые помогли бы им выбрать лучшее, и вряд ли они могут подозревать, что учение, которое излагает им их учитель, не наилучшее из всех. Однако если сами учителя и те, которые как бы получили вольную, не стараются освободиться от таких предвзятых мнений, то разве не похожи они в этом случае на детей, вечно занятых своими орешками? В самом деле, они напоминают людей, которые, вступив в сад, полный разнообразных и прекрасных цветов, немедленно объявляют самым прекрасным и изящным тот цветок, на который они наткнулись первым; они не хотят воздержаться от суждения до тех пор, пока не пересмотрят все цветы, или даже (что еще хуже) они отказываются идти дальше, чтобы не быть вынужденными изменить свое мнение, наткнувшись на другой, более изящный и красивый цветок. Но об этом уже много было сказано выше.

6. Хотя Аристотеля превозносят не только перипатетики, но и другие философы...

Однако, может быть, они на это возразят, что Аристотеля восхваляли не только его приверженцы. Обыч-

но они выбирают Марка Туллия, Плиния, Квинтилиана⁸³. Первый из них, Цицерон, говорит: *Кто и когда был более ученым, более остроумным, более проникательным как в открытии нового, так и в суждениях, чем Аристотель?*⁸⁴ Плиний же называет его *то величайшим во всех науках человеком, то человеком необычайно тонкого ума*⁸⁵. А Квинтилиан говорит: *Что можно сказать об Аристотеле? Я не знаю, чем он более замечателен: своими ли познаниями об окружающем мире, огромным ли количеством написанных им сочинений, красотой ли изложения, остроумием ли открытий или разнообразием своих трудов*⁸⁶. Вдобавок к этому они обычно ссылаются еще на суждение об Аристотеле его учителя Платона, который назвал его *книжником, философом истины и душой школы, нуждающимся лишь в узде*^{86а}. Пусть эти люди думали так; но что, если другие будут думать иначе? Неужели этим немногим (прибавь к ним хоть еще сотню таких же) следует безусловно верить в деле, о котором труднее судить, чем о любом другом? Как будто бы сама природа избрала их такими судьями, которым не дозволено возражать? Допустим даже, что Аристотель был таким человеком, с которым никто другой не может сравниться; но не оставался ли он все-таки всегда человеком? Разве он не мог говорить вздор? Не мог многого не знать, особенно при таком хаосе и разнообразии вещей? Разве сам он, живи он больше, не мог бы со временем что-то исправить или прибавить что-нибудь новое? Что же получается? Если бы природа впоследствии произвела другой ум, подобный ему, разве он не мог бы не только сравниться с Аристотелем, но и значительно превзойти его, как уже было показано выше? Но кажется, я отклонился гораздо больше, чем это необходимо.

7. Однако они большей частью превозносят также и других

Если надо остановиться на том положении, которое выдвинул Марк Туллий, то прежде всего следует помнить, что, будучи человеком свободным и не при-

знающим никаких оков, он всегда разливается стремительным потоком и потому очень часто не может не выражаться гиперболически. Но обрати внимание, — потому что это главное, — как он везде отдает предпочтение Платону перед Аристотелем. *Аристотель*, говорит он, *безусловно, первый среди всех философов (Платона я всегда исключаю)*⁸⁷. И в другом месте: *Аристотель первый среди философов, кроме Платона*⁸⁸. Ну, а Плиний разве не отдает пальму первенства среди великих умов Гомеру и не называет Платона *верховным жрецом мудрости*? Я, право же, не представляю, можно ли дать более блестящий отзыв. Я уж не говорю о его похвалах Гиппарху⁸⁹ и другим, которых он превозносит в следующих выражениях: *Хвала вашему уму, толкователи неба, властители тайн природы, творцы умозаключений, которыми вы победили богов и людей*, причем Аристотеля он в их число не включает. Замечу только, что Плиний открыто признавался в своём несогласии с Аристотелем и в том, что он добавил многое, чего Аристотель не знал. Что касается Квинтилиана, то обрати внимание, насколько и он отдает предпочтение Платону: *Кто может сомневаться в том, что Платон — самый замечательный из всех философов, как по глубине рассуждения, так и по какому-то божественному, прямо гомеровскому дару изложения, так что мне даже кажется, что им руководил не человеческий гений, а какой-нибудь дельфийский оракул*⁹⁰. Этот замечательный ритор составил каталог всех прославленных великих людей вплоть до его времени; разумеется, он не должен был опустить и Аристотеля. Тем не менее обрати внимание, как он превозносит Марка Туллия. Положительно, если верить Квинтилиану, может показаться, что Цицерон оставил далеко позади себя и Аристотеля, и Платона, и всех других великих людей прошлого. Наконец, что касается известного свидетельства Платона^{90а}, то оно показывает самое большее лишь то, что Аристотель был корифеем платоновской школы. Но что представляла собой эта школа по сравнению со всем человеческим родом? И разве Платон считал, что не было и не будет никогда подобного ума? И если бы

даже он так думал, то неужели бы он решил провозгласить этот ум как бы нормой истины, от которой нельзя отклониться? Но допустим, что он это провозгласил: по какому праву мог он заставить всех в это поверить? И если мы благодаря Платону чтим Аристотеля, то почему же нам не чтить скорее ум самого Платона?

8. Не убеждает нас и расположение к Аристотелю Филиппа и Александра

Следующее положение можно опровергнуть гораздо быстрее и легче: кое-кто обычно возражает, что Филипп⁹¹, могущественнейший и мудрейший царь, из всех остальных выбрал Александру в наставники Аристотеля. Но так как сам Филипп, как бы он ни был мудр, отличался преимущественно политическим и военным умом и больше разбирался в военном деле, чем в науках, он мог судить об уме Аристотеля лишь на основе его репутации и всеобщей молвы. Я не отрицаю, что слава Аристотеля гремела уже при его жизни. Но кто не знает непостоянства толпы и того, как легко она распространяет слухи! Допустим, однако, что Аристотель был выше остальных людей — не только всей Греции, но и всех вообще, живших во всем мире в эпоху Филиппа: что из этого? Какое значение для нас имеет суждение Филиппа? В самом деле, его власть на нас не распространяется, да и не мог он заставить все умы подчиниться тирании одного ума. Не подвластны мы также и Александру, чье могущество было шире и который, как ни ценил он Аристотеля, все же высоко ставил и почитал других философов, прежде всего соперника Аристотеля Ксенократа⁹², а затем и Пиррона, — он так ценил их, что обоим подарил много талантов. Я, конечно, не отрицаю здесь, что блеск имени Александра создал большой авторитет и живому и мертвому Аристотелю, но только у толпы и у посредственных умов, которые судят обо всем на основании внешних признаков и потому убеждены, что у величайшего царя мог быть только величайший учитель. Но стоит ли на этом задерживать-

ся? Разве не должно быть известно всем, что один только бог может сказать: *Вот тот, к кому я благоволю, слушайте его*⁹³. Здесь можно было бы собрать много аргументов этого рода и столь же веских, например, то, что было решено воздвигнуть на государственственный счет Аристотелю памятник. Но поскольку такие аргументы малоубедительны, я считаю, что ими можно пренебречь. Ну, а что касается упомянутой статуи, то кто не знает, что и Эпикур не уступает ему в этом отношении? Ибо Лаэртций пишет, что отечество почтило Эпикура многими бронзовыми статуями.

9. Не убедительно также одобрение и похвала тех, кто занимается философией

Остается, таким образом, рассмотреть, нужно ли следовать Аристотелю по той причине, что с тех пор, как он выступил, все, кто занимался философией, точно судьи низшего ранга, присоединялись к его мнению. Однако и в этом отношении нам нечего колебаться. Ведь общеизвестно, что всегда было много философов, с ним не согласных. Я хотел бы лишь заметить, что таковы, значит, сила и влияние истины, что, раз познав ее, разум не может ее больше отвергнуть. Ибо он с наименьшей необходимостью принимает познанную истину, чем открытый глаз различает находящийся перед ним цвет. Я говорю это для того, чтобы ты понял, что если бы учение Аристотеля было так истинно и достоверно, как кичливо утверждают его приверженцы, то никто никогда не выступил бы против него. Скажи, пожалуйста, почему с тех пор, как Евклид написал свои «Элементы геометрии», не нашлось никого, кто бы их отверг? Кто бы им не следовал? Да безусловно потому, что в этих «Элементах» содержится непреложная истина, с которой разум, раз познав ее, не может не согласиться. Так разве то же самое не произошло бы с положениями Аристотеля, если бы они были столь же истинны и несомненны? Но уже с самого начала все академики и стойки отвергли эти положения. Я уж не говорю об Эпикуре,

который противоречил Аристотелю во многом, о Пирроне, который противоречил ему во всем. Умолчу и о знаменитом ученике Аристотеля Теофрасте, который, как это можно заключить из апологии Фемистия⁹⁴, во многом упрекал своего учителя. Умолчу и о другом Аристотеле, который был другом нашего Стагирита и о котором упоминает Плутарх⁹⁵. Я умалчиваю, наконец, и о том, что почти во все последующие века не было недостатка в авторах, которые ожесточенно нападали на Аристотеля, причем нападки эти были не только со стороны приверженцев других партий и школ, но также и со стороны святейших отцов церкви и, мало того, со стороны некоторых рьяных приверженцев самого Аристотеля, о которых придется говорить несколько позже.

10. Несмотря на то что Аристотель имеет много знаменитых последователей...

Но именно это обстоятельство аристотелики обращают на пользу аристотелевского учения, которое будто бы всегда выходит из преследований еще более славным, и в то время, как все остальные учения уже давно забыты, оно почти единственное процветает, и в наше время одно оно делает погоду. На это тоже трудно ответить без великого раздражения. И все же я на это отвечаю, если не потому, что это факт, то потому, что так, во всяком случае, может казаться. Прежде всего, каким образом могут люди, жившие во время четырех-пяти последующих веков, решить все заранее на веки вечные? Да и все ли к тому же люди этих веков принимали такое решение? Конечно, немногие, а именно лишь представители некоторых областей Европы. Ведь мы здесь не выслушиваем тех, кто занимался или даже еще теперь занимается философией в Персии, Индии или где-либо среди других народов, хотя мы имеем не больше права пренебрегать их суждением, чем они не слушать наше. И даже если бы следовало ограничиться только европейскими странами, то кто не знает, что Аристотель едва ли процветает в этих странах, разве только у монахов и, конеч-

но, у тех, кто был воспитан последними и вверил им не только свою совесть, но и свободу суждения? Но среди тех, кто свободен от этих оков и философствует независимо, ведь очень немногие, признайся, следуют принципам Аристотеля. Допустим, однако, что в наше время число людей, согласных с Аристотелем, очень велико; неужели же это значит, что вопрос об истине должен так же решаться по числу голосов, как это делается обычно при судебных решениях? Безусловно, мудрецов очень мало, число же глупцов необычайно велико, и даже, как говорит мудрец, *число глупцов бесконечно*⁹⁶. Да и сам Аристотель учит, что *хотя говорить следует как большинство людей, однако думать следует как очень немногие*⁹⁷. Ибо (как говорит Цицерон) *истинная философия намеренно избегает толпы и довольствуется немногими судьями*⁹⁸. Вот почему так хорошо говорит Сенека: *Больше всего надо стараться о том, чтобы мы не следовали, как скот, за идущим впереди стадом, направляя свои шаги не туда, куда надо идти, а туда, куда идут все*⁹⁹. Или в другом месте: *Ничто так не пагубно для нас, как то, что мы прислушиваемся к мнению толпы, считая наилучшим то, что принято ею с большим одобрением. И еще: Эта партия представляется более многочисленной, а потому она хуже. Не так все прекрасно обстоит в делах человеческих, чтобы лучшее нравилось большинству. Одобрение толпы — это доказательство худшего*¹⁰⁰. Так говорит знаменитый философ.

11. Однако не так много поклонников было у Аристотеля раньше, до Комментатора

И еще одно замечание, чтобы покончить с этим вопросом: всему своя судьба. Бывали времена, когда о школе Аристотеля мало что было слышно. Так было, например, при жизни Лаэртция, который писал, что в его время процветала одна лишь школа Эпикура при полном почти упадке всех других школ. Безусловно, невозможно отрицать, что, пока процветали и оставались невредимыми Афины (более того, пока еще про-

цветала Римская империя), — невозможно отрицать, говорю я, что в эту эпоху и Академия, и Стоя, и школа пирронистов славились больше, чем Ликей Аристотеля. Академия ведь воспитала Цицеронов и Плутархов, стоическая школа — Эпиктетов¹⁰¹ и Сенека, между тем как перипатетическая школа не выдвинула никого, кто бы мог идти в сравнение с этими мыслителями. А Марк Аврелий, славный император и превосходный философ, будучи уже стариком, отправлялся слушать не перипатетиков, как указано у Филострата, а Секста Эмпирика¹⁰² (который, как известно, был пирронистом). После же того как Афины были сравнены с землей, а Рим много раз становился добычей варваров, до арабов дошло несколько греческих философских книг, в том числе и книги Аристотеля. Аверроэс, Альфарабий¹⁰³ и другие попытались перевести эти книги на арабский язык, причем они были так увлечены новизной дела, так были восхищены и так высоко стали ценить одного Аристотеля, что Аверроэс, как мы уже указывали выше, написал, будто на протяжении тысячи пятисот лет у Аристотеля нельзя было открыть ни одной ошибки. Как будто бы в самом деле Теофраст, Симплиций¹⁰⁴ Филопон и другие, хоть они и относились к перипатетикам (не говоря уж о других), не отметили еще раньше многих его ошибок! Во времена же Альфонса, который был жаден до всякой литературы, были переведены на латинский язык книги Аверроэса, Авиценны^{104а} и других арабов. А когда начался расцвет Парижской академии, эти книги были привезены в Париж (где, разумеется, была большая нехватка книг), и там они были так высоко оценены, что Аверроэс, за которым установилось прозвище Комментатор, и Авиценна стали наряду с Аристотелем (словно какие-то вовремя засиявшие звезды) крупными авторитетами, как это можно заключить из сочинений божественного Фомы, Скота и других, цитирующих для подкрепления своих выводов наряду с Аристотелем также Комментатора и Авиценну.

12. Комментатор очень отдаленно истолковал мысли Аристотеля

Главным образом они цитируют Комментатора. Но в какой мере этот последний правильно понял Аристотеля, ясно показывает Хуан Луис Вивес на основе перевода пятой главы первой книги «Метафизики». Я хотел бы здесь привести правильный перевод греческого текста, а к нему присовокупить перевод Аверроэса, с тем чтобы, подобно тому как мы по когтям узнаем льва, мы могли бы увидеть, какие забавные вещи любит придумывать наш Комментатор. Вот каков точный перевод греческого текста: *После уже перечисленных философских положений появилась философская система Платона, в большинстве вопросов примыкающая к пифагорейцам, но имеющая и кое-что свое по сравнению с учением италийской школы. Смолodu изучив прежде всего Кратила¹⁰⁵ и взгляды Гераклита¹⁰⁶, согласно которым познание чувственного невозможно, ибо оно постоянно течет и меняется, Платон до конца придерживался этих воззрений, меж тем как Сократ занимался вопросами этики, а о природе Вселенной ничего не говорил.* Послушайте теперь Комментатора: *И после того что было сказано о различных родах философии, появилась философия Платона. И во многих вопросах она следовала за своими предшественниками, в вопросах же о единстве придерживалась мнения италийцев. И первым, с чем он соприкоснулся после Демокрита, было мнение последователей Гераклита, согласно которому все существующее находится в постоянном течении, и потому его невозможно познать. И вот эти мнения вслед за ними в конце концов приняли мы. Сократ же говорил об этических вопросах и ничего не сказал о природе.* Так переводит Аверроэс. Скажи же на милость (да будет мне позволено так воскликнуть после того, как он кончил), — скажи же на милость: кто, будучи в здравом уме, скажет, что этот и тот отрывок — одно и то же? Если бы Аристотель воскрес, разве понял бы он этот перевод или смог бы хотя бы с помощью толкования его исправить? Какие же здоровые желудки должны были

быть у людей, которые сумели это проглотить и переварить и поверили всем этим вымыслам Комментатора — Аверроэса, так резко расходящимся со словом и мыслью Аристотеля! Шапки долой перед столь большой знаменитостью, перед этим вторым Аристотелем! Остальное смотри у самого Аверроэса; ведь я уж и так слишком далеко отклоняюсь от темы, ибо хотел только привести это как бы в скобках, для того чтобы ты мог понять, на чем зиждется столь великий авторитет Комментатора, как толкователя и переводчика Аристотеля, с тех пор, как он был признан Парижем.

13. Хотя кажется, что есть много оснований следовать Аристотелю...

Ведь особенно с этого времени ученые стали примешивать к святой теологии уже раньше отвергнутую отцами церкви философию, так что не приходится удивляться тому, что впоследствии и в других странах, куда философия, по-видимому, пришла из Галлии, имя Аристотеля приобрело столь широкую известность. И это тем более, что сами теологи, которые считаются первыми среди ученых, вышли из Парижской академии, словно из троянского коня, и так высоко стали ставить Аристотеля, что считали необходимым защищать его словом и пером, как огнем и железом. Если же учесть, что с того времени термины перипатетической школы были введены в теологию, а затем, как бы из какого-то чувства соревнования, и в медицину, юриспруденцию и другие науки; что вообще преподаванием философии занимаются перипатетики, а слушатели не знакомятся ни с каким другим учением и слепо верят своим учителям, согласно правилу аристотеликов, которое мы уже упоминали выше, что учащийся должен быть доверчивым; что очень немногим дано поднять свою поникшую голову, ибо, как говорит Сенека, *нами вертят и нас губят ошибки, переходящие из поколения в поколение, и мы гибнем из-за чужих примеров*¹⁰⁷; что к тому же тех людей, которые стремятся самостоятельно мыслить и имеют мужество

пусть только пикнуть что-нибудь против принятых догм, чуть ли не освистывают самым настоящим образом; что в школах, на трибунах и почти везде кричат об одном только Аристотеле и отвергать его считается едва ли не меньшим грехом, чем отрицать евангелие от Иоанна; что даже в том случае, если там, где *он сам сказал*, мнения Аристотеля противоречат друг другу, нельзя с ним не согласиться и в лучшем случае разрешается лишь его интерпретировать,— если учесть все это, говорю я, то надо ли удивляться тому, что один Аристотель держит бразды правления в наших отечественных школах? Тем не менее уже нетрудно предсказать то, что так верно подмечено у поэта:

Многие падшие вновь возродятся; другие же, ныне
Пользуясь честью, падут...¹⁰⁸

14. Все же лучше слушать ранних отцов церкви, осуждавших Аристотеля

Если же кто-нибудь рассердился на меня за мое упоминание о том, что философия Аристотеля была некогда отвергнута отцами церкви, то я прошу его ознакомиться с тем, как они эту философию оценивали. Есть ли необходимость напоминать о Тертуллиане, Иринее¹⁰⁹ и о более древних? Зачем напоминать о Лактанции, который так часто упрекает Аристотеля в том, что он сам себе противоречит и утверждает несовместимые вещи? О Юстине Мученике¹¹⁰, который так часто порицает Аристотеля, особенно в своих «Увещеваниях»? О Иерониме¹¹¹, который называет вещи своими именами и ругает *лукавство* Аристотеля? Нужно ли называть Амвросия, Августина, Феодорета¹¹² и других, которые, нападая на человеческую философию вообще, никогда не намеревались щадить одного Аристотеля. Послушайте от имени их всех Григория Назианзиня, который говорит столь же остроумно, сколь и верно: *Отбрось куцую аристотелевскую мудрость, отвергни эти пагубные речи о душе и вообще эти человеческие учения. И хотя Аристотель имел многих прославленных приверженцев среди более поздних [отцов*

церкви], таких, как Альберт¹¹³, божественный Фома, Скот и другие, станем ли мы, однако, утверждать, что те, древние, поступали легкомысленно, не преклоняясь перед Аристотелем так, как те, о которых я только что говорил? Неужели же нас сочтут достойными порицания, если мы охотнее будем подражать тем, древним, чем этим, более поздним? Без сомнения, истинная вера могла обойтись без тех аристотелевых принципов и терминов, которые были недавно введены в теологию. Или, может быть, ты скажешь, что старые отцы церкви были не очень хорошими христианами, так как они не знали тонкостей этих терминов и их не применяли? Знали ведь, например, первые христиане природу и действие таинств без этих разделений на материю, форму и т. д. Я спрашиваю: хорошо ли это и прилично ли, когда по аналогии с тем, что называется материей и формой в природе и в науке, называют воду материей, а слова *я крещу тебя и т. д.* — формой крещения? Грех — материей, отпущение же греха — формой раскаяния? Сторону, вступающую в брак, — материей, брачный же контракт — формой брака? И так во всем. Должны ли самые священные вещи быть до такой степени искажены аристотелизмом? Не приличнее ли было бы (коснусь и этого вопроса) говорить о крещении вместе с древними отцами церкви: *Слово присоединяется к веществу, и совершается таинство?* Но об этом я упоминаю мимоходом.

**15. Нет недостатка и в более поздних ученых,
которые отвергают Аристотеля**

Возвращаясь к тому, что было изложено несколько раньше, надо сказать, что не только древние отцы церкви, но и многие из ученых-схоластов не могут удержаться иногда от невольного расхождения с Аристотелем, несмотря на то что они клялись ему в верности. Примером может служить Альберт Великий, порицающий Аристотеля за то, что он сделал животное двигателем неба. Рядом с ним можно указать на божественного Фому, упрекающего Аристотеля в том, что он противоречит себе, признавая в одном месте веч-

ность мира, а в другом — смертность душ. Сюда можно присовокупить и самого Скота, упрекающего Аристотеля в том, что он так непоследовательно мыслил о душе. Можно также указать на Григория, Дюранда, Бэкона и опять-таки на Гервэ, Мерона¹¹⁴ и других, которые иногда отступают от Аристотеля. Я уж не говорю о кардиналах церкви—Петре Аллиацезском, Николае Кузанском¹¹⁵ и о многих других. Мало того, вряд ли найдется теперь человек, который без краски стыда придерживался бы взглядов Аристотеля на Галактику или Млечный Путь, точно так же как его взгляда на выходы вен и нервов из сердца и на другие вопросы того же рода. Я хотел бы добавить здесь еще одно обстоятельство, которое в свое время немало меня удивляло, а именно что Альберт Великий следующими словами заключает свои комментарии к Аристотелю: *В этих комментариях я не говорил ничего, что было бы моим собственным мнением, а выражал лишь позиции перипатетиков. И потому пусть хвалят или порицают их, а не меня*¹¹⁶. Так неужели же, прочитав впервые эти слова, позднейшие аристотелики не должны были бы заметить — коль скоро тот, кого они считают знаменитым перипатетиком, выразился столь ясно,— неужели, говорю я, они не должны были бы заметить, что не следует давать себя завлечь в сети перипатетической школы положениями и именами ее учителей и сторонников?

Упражнение IV

В вопросе о достоверности книг, приписываемых Аристотелю, и его учения царит полнейшая неопределенность

1. Неизвестно, сохранилась ли хоть одна подлинная книга Аристотеля; эта недостоверность — следствие сомнений, царящих среди его последователей

Может, впрочем, показаться, что все наши атаки до сих пор были бесполезны и что мы, как говорится, поражали только воздух. Ведь те, кто придерживается аристотелевской, т. е. перипатетической, школы, по-

видимому, примыкают к ней не столько из-за того, о чем мы говорили, сколько из-за достоверности, а следовательно, и превосходства учения, сохраненного в книгах Аристотеля. Но, как бы они ни защищались, давай-ка ударим осадным орудием и по этому их оплоту. Прежде всего (чтобы приступить к вопросу несколько издалека), совершенно неизвестно, сохранилась ли какая-нибудь книга Аристотеля, или книга, для которой авторство Аристотеля было бы твердо установлено. Ведь прежде всего, если бы это было известно, зачем же его толкователи, такие, как Симплиций, Фемистий и почти все другие, даже те, кто пишет в наше время, начинают комментарий любой его книги следующим вопросом: принадлежит ли эта книга Аристотелю или нет? Конечно же, если бы это не вызывало сомнений и было бы общепризнанным, незачем было бы ставить подобный вопрос; ведь спорят не об установленных вещах, а о вещах сомнительных. Остановимся на одной книге и выясним, принадлежит ли действительно Аристотелю книга (правда, на латыни это составляет две книги), озаглавленная «Об истолковании». Позднейшие комментаторы дают на это утвердительный ответ, Андроник же Родосский¹¹⁷ некогда отрицал это. Так неужели я должен верить скорее позднейшим комментаторам, чем тому, древнему, который читал и оценивал книги Аристотеля немного времени спустя после того, как они были вывезены из Греции? Бозций, во всяком случае, называет Андроника открывателем и «каталогом» книг Аристотеля. Порфирий, установивший порядок расположения книг Плотина¹¹⁸, говорит, что он подражал перипатетику Андронику, приведшему в порядок находившиеся в хаотическом состоянии книги Аристотеля и Теофраста.

2. Установлено, что произведения Аристотеля не соответствуют перечню Лаэртца и что их могли перепутать в Александрийской библиотеке

Другое доказательство вытекает из того, что Лаэртций, установивший порядок сочинений Аристотеля и

составивший их каталог, указывает многие книги, которых мы не имеем, а с другой стороны, совершенно не упоминает о многих, которые у нас есть. Прежде всего, поскольку все эти книги не упоминаются в этом каталоге — ни двенадцать или четырнадцать книг «Метафизики», ни десять книг «Никомаховой этики», ни восемь книг «Физики», ни четыре книги «О небе», ни две книги «О возникновении», ни четыре книги «О метеорах», ни три книги сочинения «О душе», то кто может сомневаться в том, что книги эти неподлинные. Ведь если бы эти книги существовали во времена Лазарция, разве утаил бы их или разве мог бы ничего не знать о них тот, кто так старательно собирал сведения о жизни и книгах философов?

Я обхожу молчанием и то, что из книг сочинения «О диалектике» в каталоге Лазарция зарегистрированы не две книги «Первой аналитики», а девять, так же как и из «Топики» — не восемь книг, а семь книг одной части и две книги другой, а из «Софистики» — не две книги, а четыре; точно так же обстоит дело с другими книгами. Не останавливаюсь я и на том, что среди книг «Топики», имеющих в наше время в продаже, недостает некоторых, которые сам Аристотель цитировал в своих собственных книгах «О риторике» и в своей «Первой аналитике». Безусловно, можно заметить, что и те книги «Топики», которыми мы располагаем, не соответствуют тем, которые, по свидетельству Марка Туллия, написаны Аристотелем. Укажу еще на одно доказательство недостоверности в этом вопросе и возможности появления неподлинных книг. Когда Птолемей Филадельф основал знаменитую Александрийскую библиотеку, он пользовался преимущественно услугами Деметрия Фалерского¹¹⁹, который был перипатетиком. Этот последний, обещав от имени царя большую награду всем, кто доставит откуда-нибудь книги, считал, что не стоит пренебрегать ни одной книгой, которую приписывали бы Аристотелю. И вот Аммоний¹²⁰ сообщает, что в надежде на наживу было доставлено много книг под именем Аристотеля, которые, однако, были подделками. Филопон, во всяком случае, вспоминает, что он видел в Александрийской

библиотеке сорок книг «Аналитик», приписанных Аристотелю, в то время как их вообще допускается не более четырех. Так кто же может быть уверен в том, что дошедшие до нас книги принадлежат Аристотелю, а не другим авторам? И поскольку тот же Аммоний пишет, что он видел в Александрийской библиотеке две книги «Категорий», то кто знает, располагаем ли мы теперь подлинной книгой Аристотеля или подделкой? Во всяком случае многие подозревают, что имеющаяся у нас книга «Категорий» должна быть приписана скорее Архиту¹²¹, чем Аристотелю.

3. Было также много Аристотелей и много аристотеликов, сочинения которых могли быть приписаны одному Стагириту

Стоит ли говорить и о том, что раз Аристотелей было много, как сообщает Лаэртций, то сочинения других Аристотелей могли быть приписаны одному Стагириту? Нечто подобное случается часто. Ведь хотя Юпитеров было много, однако деяния всех их были перенесены на одного только сына Сатурна; и, хотя было много Геркулесов, подвиги всех прославили одного только сына Алкмены. Добавлю к этому нечто еще более вероятное. Теофраст и другие подражали стилю Аристотеля (ибо если Аристотель, как говорит Цицерон, *лил ся золотым потоком*, то и у Теофраста, по указанию Фабия¹²², *был такой божественно-блестящий дар речи, что, как говорят, он от этого и получил свое имя*; и Ликон, как напоминает Лаэртций, *обладал такой приятной и сладостной речью, что его даже, прибавив к его имени одну букву, назвали Гликonom*¹²³). По этой причине и поскольку, кроме того, Теофраст и многие другие составляли книги под теми же заглавиями, что и Аристотель (как это можно заключить из каталогов Лаэртция), с течением времени имя автора одной книги вполне могло по ошибке быть перенесено на другую. Ведь идет, например, спор о том, принадлежит ли начало «Метафизики», точно так же как и начало книги «О растениях», и другие книги, само-

му Теофрасту или Аристотелю. А разве сам Цицерон в книгах «О пределах добра и зла» не заявляет совершенно недвусмысленно, что книги «Никомаховой этики», приписываемые обычно Аристотелю, на самом деле принадлежат сыну Аристотеля Никомаху? И дабы кто-нибудь не ссылаясь в возражение на аристотелевский стиль и его мастерство (что делают и теперь), Цицерон говорит: *Я не вижу, почему сын не мог походить на отца!*¹²⁴ Это мнение Цицерона подтверждается, с одной стороны, тем, что этих книг, как уже было сказано, нет в каталоге Лаэрдия, а с другой стороны, сообщением самого Лаэрдия в биографии Евдокса¹²⁵, согласно которому Никомах писал, что Евдокс превратил наслаждение в само благо. Но ведь это именно то, что мы читаем в десятой книге «Никомаховой этики». Однако зачем я так долго на этом задерживаюсь? Разве среди сочинений, считающихся принадлежащими Аристотелю, нет многих книг, о которых вряд ли кто-нибудь посмеет утверждать, что они ему принадлежат? Таково, например, сочинение «О растениях», послание к Александру «О мире» и многие другие. И это вовсе не есть что-то необычное, постигшее только Аристотеля; такого рода подделки случались и по отношению к Платону, Марку Туллию, Сенеке, Оригену, святому Киприану, святому Иерониму, святому Августину¹²⁶ и другим великим людям.

4. Допустим, что подлинные сочинения Аристотеля существуют; однако возможны различные ошибки, возникшие от поправок и от времени

Но если мы даже допустим, что располагаем книгами, которые правильно и с полным правом приписываются Аристотелю, то вот другое, не меньшее основание для сомнений. Совершенно неизвестно, что в них действительно и доподлинно принадлежит самому Аристотелю, так, чтобы можно было различить, что тут от самого автора, а что чужое. Ведь Страбон¹²⁷, Плутарх и другие упоминают, что Теофраст назначил наследником библиотеки Аристотеля, а также и своей

Нелея Скепсия ^{127а} и что сразу же после смерти последнего книги Аристотеля и Теофраста были закопаны и долго пролежали под землей из-за опасения, как бы они не были отняты пергамскими царями. И только по прошествии долгого времени, когда они уже были почти совершенно изъедены молью и червями, разрушены сыростью и испорчены, они были выкопаны и проданы Апелликону Теосскому ¹²⁸, который позаботился о том, чтобы вывезти их в Афины. Но поскольку его очень огорчали имевшиеся в книгах многочисленные пятна и испорченные места, Апелликон решил сам внести исправления и восстановить тексты так, как это, по его представлению, наиболее соответствовало духу авторов. Когда же вскоре после этого Луций Сулла вывез эти книги из Греции в Рим, то, как сообщают, он поручил заботу об этих книгах грамматiku Тиранниону ¹²⁹, который должен был те же самые книги Аристотеля еще раз просмотреть и заново их выправить. И вот Тираннион в свою очередь снова прибавлял, вычеркивал и изменял все в тех случаях, когда ему казалось, что Апелликон был не прав или что мысль Аристотеля следует понимать так, а не иначе. Но говорят, что после Тиранниона этими книгами занялся Андроник Родосский (уже упомянутый нами выше), который, желая исправить предшественников по своему разумению, перевернул все вверх дном, многое вычеркивая, добавляя и изменяя. Мог ли, таким образом, текст Аристотеля, пройдя через столько рук исправителей (вернее было бы сказать — искажителей), дойти до нас неискаженным? Не вернее ли, что он испорчен достаточно во многих местах в результате ущерба, который, как мы уже говорили, прежде всего нанесло ему время, а затем и догадки упомянутых критиков? Вот почему, когда теперь ссылаются на какое-нибудь положение или слово из книг Аристотеля, как ты можешь установить, подлинны ли они и принадлежат ли самому Аристотелю, или это интерполяции, принадлежащие кому-нибудь из тех, кого мы упоминали выше?

**5. То же самое можно сказать об ошибках
переписчиков и переводчиков, откуда и возникли
бесчисленные испорченные места**

Если ты к тому же примешь во внимание количество хранителей книг и переписчиков и их небрежность, то тебе станет ясно, что этот автор разделяет судьбу почти всех других авторов в том смысле, что существуют разночтения одного и того же места, и потому нелегко догадаться, каков же подлинный, первоначальный текст самого автора. А раз, таким образом, в греческий текст могли вкрасться бесчисленные ошибки, то, скажи на милость, чего же можно ожидать от перевода книг Аристотеля на латинский язык? Я уж не говорю о том, что эти латинские переводы погрузили Аристотеля в такую трясику варварства и невежества, что если бы он воскрес, он не узнал бы самого себя. В результате всего этого в Аристотеле, по-видимому, все искажено и перепутано. Во-первых, книги его по-разному расположены, разделены и подразделены. Затем, в одних экземплярах ты найдешь многое такое, чего нет в других. Так, например, греческие и латинские списки Аристотеля содержат многое, чего нет в списках Комментатора. Кроме того, не только латинские переводы не сходятся с арабскими, но и латинские переводы между собой. Наконец, если внимательно следить за текстом, то сколько раз можно увидеть, как Аристотель, написав заключительную часть, вскоре снова начинает развивать ту же тему, как будто бы раньше он по этому вопросу ничего не сказал. А сколько раз он начинает развивать какую-нибудь тему неожиданно и без всякой связи с предыдущим? Сколько раз обрывает начатый и полузавершенный период и переходит к другому? Или нагромождает другие подобного рода погрешности, которые, конечно, ни в коем случае не должны встречаться у хорошего писателя?

6. Допустим, что все эти сочинения принадлежат Аристотелю; однако неясности возникают из-за неровности и корявости стиля

Но хоть нас и ничто не заставляет, сделаем, однако, аристотеликам еще одну добровольную уступку, а именно признаем, что в книгах Аристотеля нет ничего, что не принадлежало бы Аристотелю. Тем не менее стиль и манера изложения Аристотеля делают его учение столь неясным, что для выуживания его смысла требуется делосский водолаз¹³⁰. Ведь при всей его способности быть обстоятельным и изящным в более легких вопросах, там, где речь идет о вещах более трудных и требующих более подробных разъяснений, он бывает настолько краток и отрывист, что, по-видимому, именно здесь задает своим приверженцам больше всего загадок. Безусловно, Атик¹³¹ правильно сравнивал Аристотеля с каракатицей, выпускающей темную жидкость, из-под которой ничего не видно. Аристотель словно нарочно так вел изложение, чтобы, будучи понятным в одной части, не поддаваться пониманию в другой и быть недоступным для тех, кто желает его постигнуть. И вот мы ежедневно наблюдаем, как путем тысячи уверток, измышляемых досужими людьми, защищается каждая буква Аристотеля. Да и среди самих приверженцев Аристотеля находятся такие, которые признают, что он преднамеренно так писал. От имени их всех послушаем автора того исследования, которое теперь обычно предпосылается произведениям Аристотеля в качестве предисловия¹³². После непомерных похвал Аристотелю он говорит: *Ко всему этому присоединяется еще осторожный и расчетливый характер этого человека, боявшегося порицания. Последнее обстоятельство мешало ему иногда высказывать откровенно то, что он думал. Отсюда так много темного и двусмысленного в его произведениях.* Кроме того, полезно привести и то, что замечает по этому поводу Фемистий — сам известный перипатетик, — говоря о «Второй аналитике». *Хотя считается, говорит он, что большинство всех сочинений Аристотеля как бы окутано и наполнено каким-то искусственным туманом,*

*однако яснее всего это проявляется в этом произведении — как в самой манере изложения, сжатой и отрывистой, не в пример манере других его сочинений, так и в расположении глав, в котором не видно никакого порядка, и т. п.*¹³³. Впрочем, к чему свидетели? Ведь сам Аристотель откровеннейшим образом заявляет о преднамеренной неясности своего стиля в «Физике»; вот как он утешал Александра, жаловавшегося на опубликование «Физики»: *Ты писал мне о книгах «Лекций по физике», полагая, что их следовало сохранить в тайне. Так знай же, что они изданы и в то же время не изданы. Ведь понимать их и постигать их содержание смогут только те, кто нас слушал*¹³⁴.

7. Вследствие этого Аристотеля по заслугам называют демоном; но его незаслуженно мало читают там, где он выражается ясно

При таком положении дела надо ли еще удивляться тому, что аристотелики величают Аристотеля гением и демоном? Ведь несомненно, он подражал деятельности тех злых демонов, которые, как говорят, через прорицателей и сибилл вещали таким образом, чтобы слова их могли быть поняты в прямо противоположном смысле. И что было бы удивительного, если бы я возразил аристотеликам, что они не могут постичь ни гения, ни ума, ни познаний Аристотеля, поскольку сами они уже не могут его слышать, а ведь он откровенно признал, что может быть понят только теми, кто его слушал? В самом деле, если Аристотель был твердо убежден в том, что он писал, почему он об этом не говорил открыто? К чему нужно было так ревниво скрывать от человеческого рода прекраснейшую вещь — философию? Если аристотелики ответят на это, что сделано это было для того, чтобы философия не была осквернена руками непосвященной черни, то я очень хотел бы спросить, кто же те люди, не имеющие соприкосновения с чернью, которые ее не замарают? Мы, во всяком случае, наблюдаем, как философия эта замысловато толкуется, и все же тайны ее не столь глубоко скрыты, чтобы не быть доступными

ми многим и чтобы их не могла понять даже чернь. И, бессмертный боже, каким же великолепным, возвышенным, полезным и приятным вещам учит эта философия! Уж не потому ли изгнаны из школ все те книги, в которых Аристотель говорит вразумительно? Не потому ли удержались в школах те книги, которые по своей безнадежной запутанности показались подходящими для того, чтобы плодить вокруг себя громкие споры? Скажут, правда, что незачем разбирать в школах те легкие книги, до понимания которых можно дойти и без помощи учителя. Однако если бы вместо них в школах предложили книги хоть и трудные, но такие, которые приносили бы и какую-то пользу, а не только плодили схоластические споры, то это, конечно, можно было бы одобрить. Но если наши философы так пренебрегают серьезными книгами, что из тысячи перипатетиков я едва ли знаю одного, который читал бы «Экономику», или «Политику», или «Историю животных», а между тем они проводят весь свой век в пустых рассуждениях, пищей для которых служат «Органон», акроаматические книги¹³⁵, сочинение «О душе» и книги «Метафизики», — скажи, кто может спокойно относиться к этому, коль скоро он хоть что-нибудь понимает? Однако и упомянутые легкие книги могли бы быть пройдены с пользой и когда-нибудь философы могли бы прочесть их с большой выгодой для себя, ибо они содержат большую часть спекулятивной философии и в части, касающейся природы, и в этике. Особенно большую пользу и удовольствие могли бы ученики получить от них, если бы эти книги были удачно дополнены теми разнообразными наблюдениями, которые были сделаны впоследствии. Однако зачем я останавливаюсь на этом? Ведь эти люди считают, что, если они не дерутся между собой, они вовсе и не философствуют. А сражаться они могут лишь на манер андабатов, иначе говоря, лишь будучи окутанными киммерийской тьмой¹³⁶. Ибо, чем темнее какой-нибудь вопрос, тем громче они кричат. И хотя из сражающихся каждый тянет в свою сторону, так что друг друга они не понимают, они все же не перестают обмениваться криками и все затума-

нивать темнейшим терминами. Они считают, что именно так они смогут пустить пыль в глаза людям, не знакомым с этим искусством, к чему, по-видимому, и стремился Аристотель

По темноте языка знаменитый у греков, но больше Слава его у пустых, чем у строгих искателей правды. Ибо дивятся глушцы и встречаются с любовным почтеньем Все, что находят они в изречениях запутанных скрытым¹³⁷.

8. Пусть вышеизложенное не имеет значения, все же неясно, когда говорит сам Аристотель, а когда его устами говорит другой философ

Но допустим даже на дальнейшее, что Аристотель выражается ясно, и все же вот два момента, из-за которых его учение остается всегда в высшей степени неопределенным. Первый из этих моментов, что поскольку Аристотель почти всегда упражнялся в составлении рапсодий, т. е. был величайшим компилятором, не усваивавшим и не имевшим времени ни переварить, ни оценить все то, что он взял из чужих произведений, то мы не можем с точностью установить, где он высказывает свое собственное мнение и где приводит чужое. Конечно, я вынужден был бы говорить об этом более осторожно, если бы это не оказывалось во многих случаях прелестным оправданием для аристотеликов. Ведь когда, например, указывают, что в «Логике» Аристотель сделал место особым видом непрерывной величины в отличие от трех общеизвестных видов, а в «Метафизике» не сделал этого, то на это отвечают, что в «Логике» Аристотель высказывает не свое мнение, а мнения более древних философов. То же самое они говорят и обо многих других местах, особенно о тех, где Аристотель явно себе противоречит. Таким образом, если мы допустим, что Аристотель весьма часто выражал мнения древних, то какое же тогда средство поможет нам отличить, что говорит сам Аристотель, от того, что его устами говорит более древний философ? Ведь в том самом месте «Логики», на которое я сослался (я случайно выбрал это место из тысячи подобных), Аристотель ни прямо, ни с помощью намека не указывает, что он

приводит тут мнение других, но излагает это чужое мнение в той же связи и в том же духе, что и все остальное, содержащее его собственные взгляды. Пусть поэтому те, кто так отвечает, подумают, не в крайне ли сомнительном свете выставляет повсюду Аристотеля их увертка? Ведь так всякий, почувствовав, что он находится в затруднительном положении из-за какого-нибудь аристотелевского места, сможет немедленно возразить, что соответствующее место содержит мнение не Аристотеля, а какого-нибудь более древнего философа, который говорит его устами. И на том же основании, на каком ты утверждаешь это относительно одного места, другие люди могут утверждать это относительно остальных мест, тем более что Аристотель не указывает, где он говорит от своего имени, а где от имени других. Пусть аристотелики также подумают, не нелепо ли стараться из благоговения перед Аристотелем измышлять смехотворные увертки, вместо того чтобы набраться мужества и предположить, что Аристотель мог иногда ошибаться, как это может и должно случаться со всяким философом, стремящимся к истине.

9. Более того, Аристотель сам часто выдает неопределенность своего учения

Второй момент — это то, что Аристотель сам нередко очевиднейшим образом обнаруживает ошибочность и неопределенность своего учения. Ведь посмотри только, сколь часто он употребляет наречия, выражающие сомнение! Стоит лишь открыть первую книгу его произведений (я имею в виду «Категории»), чтобы в этом убедиться. Например, после рассуждения об отношениях он добавляет: *Конечно, в таких вопросах, может быть, трудно было бы решительно что-либо утверждать, если бы эти вопросы не подвергались так часто исследованию; однако же сомневаться в каждом из них не бесполезно* ¹³⁸. Кроме того, перечислив четыре вида качеств, он прибавляет: *Хотя нашелся бы, быть может, и какой-нибудь другой модус качества (ведь именно это мы называем видом), однако обычно боль-*

ше всего говорят именно об этих, которые я перечислил¹³⁹. Точно так же, сказав о том, что слово *prius* (предыдущее) употребляется в четырех смыслах, он присовокупляет: *Вот почти все те значения, в которых употребляется слово prius*¹⁴⁰. Поэтому он добавляет потом еще одно значение, которое он, несомненно, раньше забыл, так как ему изменила память. Кроме того, перечислив все значения слова «иметь», он говорит: *Возможно, однако, что нашлись бы и другие значения того, что называется «иметь», но те, которые употребляются обычно, перечислены здесь почти все*¹⁴¹. Вот и взвесь, пожалуйста: в такой ли мере достоверно и несомненно учение Аристотеля, как это полагают его приверженцы? Удивительное дело! Как это получается, что у такого сомневающегося учителя такая ни в чем не сомневающаяся аудитория? Он сам признается, что не уверен в своих предположениях, он ясно показывает, что он вращается в сфере неопределенного и двусмысленного. А вот последователи его принимают все те же самые вещи без всякого сомнения, словно пророчания оракула. Аристотель, например, ввел деление качества на четыре модуса или вида; при этом он заявил, что можно было бы, вероятно, добавить еще какой-нибудь вид, предполагая, очевидно, что он не все еще хорошо взвесил. И вот это его деление принимается столь безоговорочно, что божественный Фома, Скот и другие искали даже доказательства, которые могли бы это деление подтвердить. Поэтому-то они и допускают, что деление это вполне достаточно доказано, хотя если те доводы, которые приводятся в его подтверждение, вообще что-либо доказывают, то они влекут за собой значительно больше видов, чем четыре.

10. Кроме того, неопределенность учения Аристотеля доказывают постоянные споры аристотеликов

Но давайте оставим это и допустим, что Аристотель предлагает свои мнения открыто и выражает их решительно, догматически и без всяких колебаний. Разве все-таки могло не стать его учение полностью

сомнительным и неопределенным как вследствие опровержений древних отцов церкви и более поздних ученых (что было показано выше), так и главным образом из-за постоянных расхождений перипатетиков по поводу его истолкования? Ведь они так далеки от того, чтобы когда-нибудь сговориться между собой, и настолько невозможным кажется их сближение и примирение, что, верно, жар и холод, влажное и сухое не столь меж собой враждебны, сколь эти философы с их вечными сражениями. Никто, хоть немного побывавший в их школах, не может надеяться даже на тень мира и согласия между ними, разве что он станет ожидать то время, когда все пойдет наперекор законам природы. Спрашивается, например, *следует ли приписывать небу материю, и какую?* И вот одни старательно доказывают цитатами из Аристотеля, что *он сам признавал, что небо обладает материей*; другие старательно доказывают, и тоже цитатами из Аристотеля, что *он совершенно никакой материи за небом не признавал*. Среди первых одни защищают свое мнение и подтверждают его, говоря, что *Аристотель сам наделял небо материей той же природы, что подлунная материя*; другие же упорно настаивают на своем и утверждают, что *Аристотель говорил о другой материи*. Нет необходимости приводить здесь много примеров. Ведь все учение и вся философия Аристотеля так разодраны на клочья противоречивых мнений и частей, что ни один из перипатетиков не может защищать что-либо, не натываясь тут же на многих перипатетиков, защищающих противоположное. О какой же достоверности можно думать при таком разногласии и разнообразии мнений? Истина всегда единственна, и она не может быть на стороне партий, расходящихся между собой настолько, что противоположные взгляды должны порождать противоположные истины.

11. Эти споры доходят до того, что непредубежденному ученику трудно обрести твердую почву под ногами

В связи с этим давай представим себе человека, который без всякого предубеждения желал бы усвоить

учение Аристотеля. Что он станет делать или куда обратится, когда увидит, как сильно расходятся между собой мнения по поводу какого-нибудь трудного места? Когда он обнаружит, что Аристотеля так нещадно выворачивают в противоположные стороны? И не будет ли он считать, что Аристотель высказывал одновременно прямо противоположные мнения? Конечно, он должен будет считать именно так, он обязательно должен будет сделать именно такой вывод из всех этих извращений. Ведь ты же, вероятно, не скажешь, что он разберется, какое из этих мнений вернее и больше соответствует мысли Аристотеля. Что же он сделает, когда увидит, как великие люди не могут договориться между собой? Сможет ли он, новичок, примирить такие разногласия и должен ли он отважиться на это? Конечно, он должен будет остаться в перешителности, и если какое-нибудь ложное и легкомысленное соображение — каким бывает временами надуманное мнение учителя — не толкнет его на то, чтобы слепо и не рассуждая отдать предпочтение одной партии перед другой, то он наверняка должен будет прийти к единственному решению, что учение Аристотеля — зыбкая почва, на которую рискованно становиться. Мне хотелось бы здесь привести то, что мне случилось как-то ответить насмешникам. Один убежденный скотист спросил меня однажды, так ли я высоко ставлю свое собственное суждение, что предпочитаю его мнению Аристотеля, которому я явно не следую. Я в ответ на это тотчас же спросил его, не считает ли он себя более ученым, чем сам божественный Фома, которому он тоже, конечно, не следует. И в другой раз, когда мне задал подобный вопрос томист, я точно так же спросил его, неужели он считает себя более тонким мыслителем, чем Скот, поскольку он не разделяет его взглядов? Ни тот ни другой не посмел поставить свой ум выше ума того, с кем я его сравнивал, но каждый ссылался на предшественника, которому он следовал. Тогда я опять спросил их, неужели они так высоко ставят собственное суждение, что осмеливаются судить о таких людях? В самом деле, ведь тот, кто обрел бы истину вместе со Скотом,

должен был бы быть более ученым, чем божественный Фома, который эту истину не постиг. А тот, кто завладел бы истиной вместе с божественным Фомой, должен был бы быть пронизательнее, чем Скот, который ее не разглядел. Таким образом, тот, кто стал бы судить об одном из этих двух ученых, должен был бы считать себя более ученым и пронизательным, чем другой из них.

12. Если бы даже всего этого не было, остается величайшая неопределенность, проистекающая из бесчисленных дефектов, которые обнаруживает текст

Но давай в конце концов сделаем и эту уступку и допустим, что аристотелики не настолько расходятся между собой, чтобы нельзя было уловить истинного толкования и истинной мысли Аристотеля. Однако разве не остается при этом в силе основная причина недоверия к Аристотелю, а именно то, что *в аристотелевском учении есть бесчисленные пропуски и пробелы, очень много лишнего и много тавтологий, что оно изобилует неправильностями, нечестием и извращениями и, наконец, содержит бесконечное количество несовместимых между собой и противоречивых положений?* Этого, конечно, в немногих словах не изложишь и не докажешь. Для каждого из этих моментов понадобился бы солидных размеров том. Но давай в последующих «Упражнениях» выберем и сгруппируем то основное, что я смог заметить. Я не стал просматривать все книги Аристотеля, а выбрал для рассмотрения только те, которые считаются школьными и в которых, как заявляют аристотелики, содержится вся эта таинственная мудрость. Таковы семнадцать книг «Органона», восемь книг «Лекций (или «Чтений») по физике», четыре книги «О небе и о мире», две книги «О возникновении и уничтожении» (или «О рождении и о гибели»), четыре книги «О небесных явлениях», три — «О душе», двенадцать или четырнадцать книг «Метафизики» и, наконец, десять книг «Никомаховой этики». Остальных книг я касался меньше как потому, что аристотелики их не читают,

так и потому, что они, по-видимому, не столь густо начинены промахами и ошибками. Я знаю, что не будет недостатка в издевках по поводу того, что мне придется сказать. Но разве существует на свете что-нибудь ясное, что бы эти люди не пытались затемнить своими жалкими различиями? Ведь они, да хранит меня бог, точно женщины, всегда стараются чем-нибудь отговориться, лишь бы не показаться побежденными. Да и как может быть, чтобы полезли за словом в карман бесстыдные люди, которые вовсе не заботятся о том, чтобы сказанное ими было как можно более последовательным и уместным?

Но поскольку я пишу это не для людей предубежденных, или во всяком случае не для тех, кто не старается освободиться от предубеждений, то меня мало заботят и занимают их выдумки и нелепости. Пусть судят остальные люди, заслуженно или незаслуженно аристотелики стараются любым путем защитить Аристотеля, я же оставил за собой свободу покинуть ряды его сторонников.

13. Допустим, что не все эти ошибки обнаружены; все равно в большей мере в них повинны аристотелики, чем сам Аристотель

Однако, прежде чем приняться за это дело, я хотел бы сделать два предупреждения. Во-первых, я не мог обнаружить все ошибки [Аристотеля] (невозможно ведь было потерять столько времени на эту чепуху и в большинстве случаев было невозможно также не прерывать с отвращением чтения и не отшвыривать книгу, как невозможно было и заставить себя относиться к этому чтению с необходимым вниманием; наконец, природная слабость человеческого ума не позволила мне все яснее понять); кроме того, стремясь к краткости, я хотел скорее указать, чем объяснять, промахи Аристотеля. Безусловно, опровергать все то, что могут ответить на мои упреки, кажется мне делом бесконечным, требующим безмерного труда и малопродуктивным по причинам, о которых я уже говорил выше. Тем не менее основные моменты я либо остав-

ляю для следующих книг, либо вкратце отмечаю здесь. Во-вторых, мне кажется особенно важным повторить здесь еще раз, что эти школьные сочинения (во всяком случае, по моему мнению) не принадлежат самому Аристотелю. Меня в этом убеждают и вышеупомянутые причины, и то, что в этих книгах встречается так много ошибок и недостатков. Я слишком высоко ценю такого человека, как Аристотель, чтобы мог поверить, что ему можно приписать такие небрежные произведения. Конечно, не из-за этих сочинений он был предметом восторга для прошедших веков. И потому если я опровергаю эти книги, носящие имя Аристотеля, то хотел бы быть понят так, что подкапываюсь я не столько под самого Аристотеля, сколько под взгляды аристотеликов, ложно и несправедливо приписывающих Аристотелю подобного рода ошибки. Но приступаю непосредственно к делу.

Упражнение V

О бесчисленных пробелах у Аристотеля

1. Пропуски и недостатки в учении Аристотеля подтверждаются в первую очередь общими ошибками «Органона»

Прежде всего начнем с «Органона», в котором содержится диалектика. Во-первых, это сочинение не имеет заголовка и лишено тех разъяснений, которыми должно быть снабжено (по мнению Платона, Цицерона и других великих людей) всякое настоящее исследование. Так, в нем нет определения диалектики, нет краткого изложения предмета рассмотрения, нет объяснения цели, нет распределения и членения материала. Наличие всего этого в начале какого-нибудь трактата очень помогает его пониманию, а пренебрежение такими сведениями окутывает смысл исследования тьмой гуще киммерийской. И так как ничего этого нет в диалектике Аристотеля, то не было бы ничего удивительного, если бы кто-нибудь сказал, что Аристотель мог начать так свою знаменитую диалектику

только в состоянии какого-то темного безумия. *Двусмысленными называются вещи, имеющие только общее название, которому соответствует различный смысл субстанций, например: «животное» — это и человек, и то, что нарисовано, и т. п.*¹⁴² Уж не думаешь ли ты, что какой-нибудь Неоптолем может догадаться на основании этого вступления, что то, что следует дальше, есть диалектика? Ты, конечно, ответишь, что и определение, и членение материала, и все прочее дополнено комментаторами. Однако это-то и доказывает, что диалектика Аристотеля неполна. Ведь в ней недостает именно того, что восполняется. То же самое можно повторить и по поводу книги Порфирия, которая предпослана «Органону». Ведь почему она добавлена, если не по той причине, что ее явно не хватает у Аристотеля? Однако об этом «Введении» Порфирия будет сказано подробнее в следующей книге.

2. То же самое, в частности, можно сказать и о «Категориях»...

Перейдем к первой из книг Аристотеля, т. е. книге «О категориях». Прежде всего, и в ней, помимо других ее недостатков, отсутствуют определения, а именно: Аристотель не определяет ни что такое категория, ни что такое субстанция, ни что такое количество. Если же ты, может быть, скажешь, что эти вещи не могли быть им определены, ибо это высшие родовые понятия, то почему же, однако, он дал определение отношения и качества, которые тоже относятся к высшим родовым понятиям? Или почему тогда аристотелики определяют все категории? Не значит ли это, что они дополняют то, что должен был сделать Аристотель, или что они считают себя более умными и более зоркими, чем он? К тому же если верным было деление субстанции на первую и вторую, то почему же и количество не делится на первое и второе? Если первая субстанция означает единичное, а вторая — всеобщее, то разве не в той же мере существует единичное и всеобщее количество? Но конечно, деление это было нелепо и смешно. Далее, почему он так определяет

отношения, что отношениями должны быть названы субстанции, количества, качества и т. д. и таким образом все они вместе сливаются и объединяются в одну эту категорию? Правда, у него и у самого были сомнения по этому поводу, но он оставил эти сомнения неразрешенными. И почему опять-таки он не определяет виды качества? Почему так сухо трактует остальные категории? О действии и о страдательном состоянии он говорит лишь, что они противоположны и количественно изменяются. Положение он относит к количеству. О времени не говорит ничего. Об обладании он говорит лишь то, что это означает быть обутом и вооруженным. О месте он говорит, что это значит «в Ликее», «на площади». Такой ли это плодородный посев, чтобы можно было ждать от него богатого урожая? Хотят, чтобы категории были рядом родов, видов и единичных вещей или упорядочивали бы высшее, среднее и низшее. Но где же эти ряды? Последние шесть категорий излагаются в двух или трех строчках. Ты, может быть, скажешь, что аристотелики это дополнили? Но что еще можешь ты ответить? Однако это как раз и изобличает то, что у Аристотеля чего-то не хватает. А в следующих главах, не говоря о том, что само его деление предшествующего порочно (ибо, разделив его на четыре члена, он затем прибавляет еще один, и то не последний), разве не следовало выделить столько же видов одновременного, сколько предшествующего и последующего? И разве достаточно того количества видов обладания, которые он перечисляет? Ведь тем же путем, каким он дошел до восьми видов,—исходя из разнообразия вещей, которыми можно обладать,—он вполне мог прийти и до шестисот.

3. И о книгах «Об истолковании»...

Уже в книге «Об истолковании» заметнее всего недостаточность его деления *модусов*, по которым предложения называются модальными. В соответствии с обычным толкованием он сводит их к четырем: *необходимому, невозможному, возможному, случайному*.

Но я спрашиваю: почему нельзя установить большее их число? Если *модус* — это то, что видоизменяет предложение, т. е. показывает, каким именно образом сказуемое содержится в подлежащем, то разве не с тем же правом все прилагательные могут быть модусами? В самом деле, если такие предложения, как «*необходимо, чтобы человек был живым существом*» или «*случайно то, что Сократ сидит*», называются модальными, то, конечно, модальными должны быть названы и такие: «*почетно быть человеком, который стремится к добродетели*» или «*полезно быть человеком, неутомимым в труде*», «*справедливо, чтобы сын слушался отца*», «*прекрасно умереть за родину*», «*хорошо, что мы здесь*», и т. д. И какое тут, если подумать серьезно, может быть более убедительное соображение? Я не останавливаюсь на том, что не только этим прилагательным, употребляемым адverbially, но и другим наречиям может быть присуще назначение *порождать новый смысловой модус* и таким образом делать предложения модальными.

4. И об обеих «Аналитиках»...

Что касается «Аналитик», то уже в первой книге «Первой аналитики» представляется совершенно неудовлетворительным определение силлогизма, ибо сделано оно не через собственный род (ведь «речь» — это нечто слишком общее) и не через собственный отличительный признак, так как не объясняется, сколько должно быть посылок и каких, чтобы можно было отличить силлогизм от сорита, от индукции и пр. Затем, почему у Аристотеля нет никакого упоминания о сложном силлогизме, который так употребителен и о котором так много говорят перипатетики? И почему также не дает он определения простого силлогизма? Почему он его не расчленяет? Почему он не поясняет его фигуры ясными и удобными примерами вместо тех буквенных обозначений, которые делают рассуждение столь запутанным и трудным для понимания? Скажи по совести — ты ведь сам все это прочел, — можно ли придумать что-нибудь более замысловатое

и более бесполезное? Кроме того, должен ли я умолчать о том, что третья из трех фигур силлогизма должна была бы быть первой, а первая должна была бы быть третьей, и также о том, что определения их ошибочны (ведь если ты посмотришь внимательно, они не подходят ни ко всем модусам вместе, ни к каждому из них в отдельности)? Почему, спрашиваю я, не добавлена четвертая фигура (которую теперь называют *галеновской*¹⁴³)? Как будто бы в самом деле с ее помощью менее удобно строить умозаключение, чем с помощью любой другой? Пусть в третьей фигуре средний член — подлежащее обеих посылок, во второй — предикат и той и другой, в первой — субъект большей и предикат меньшей посылки; так почему же не может существовать четвертая фигура, в которой он был бы предикатом большей и субъектом меньшей посылки? Ведь если бы кто-нибудь, например, сказал:

Всякий человек есть животное;
Всякое животное есть живое существо;
Следовательно, всякий человек есть живое
существо,

то разве это было бы менее естественным и менее ясным умозаключением, чем если бы кто-нибудь сказал по типу Вагбага:

Всякое животное есть живое существо;
Всякий человек есть животное;
Следовательно, всякий человек есть живое
существо.

Правда, на это обычно возражают, что четвертая фигура дает косвенное умозаключение, а делать умозаключение следует так:

Всякий человек есть животное;
Всякое животное есть живое существо;
Следовательно, любое живое существо есть
человек.

Несчастные! Зачем они так мучительно стараются вывернуть умозаключение, которое в этом нашем при-

мере так ясно выведено? Конечно же, чтобы не показать, что они что-то понимают лучше, чем Аристотель! А что, если силлогизм, составленный по типу Вагбага, без всякой помехи перевернуть так:

*Всякое животное есть живое существо;
Всякий человек есть животное;
Следовательно, любое живое существо есть
человек.*

Что же касается их требования принять вообще, что подлежащее умозаключения должно находиться в меньшей, а его предикат в большей посылке, то скажи, пожалуйста, какой в нем смысл? Я уж не говорю о том, что и некоторые модусы первой фигуры — это косвенные умозаключения, и потому если не следует отбрасывать большую часть первой фигуры, то не должна быть отброшена и четвертая фигура. Но, оставив это, все же спрошу: почему Аристотель вдруг вспомнил и завел речь о среднем члене после того, как он уже изложил учение о фигурах? Разве его познание не должно было предшествовать рассмотрению вопроса о фигурах и учению о силлогизме? Я не останавливаюсь на том, что здесь нет ни определения, ни деления, ни даже настоящего способа нахождения среднего члена.

Разве во второй книге «Первой аналитики» (не говоря уж о том, что в ней цитируются некоторые места из «Топики», которые на самом деле содержатся в «Опровержениях [софистических доказательств]») нет тех же недостатков в вопросе о фигурах, что и в первой? Более того, разве эти недостатки не усугубляются еще теми свойствами, или акциденциями, которые приписываются силлогизмам? А как темно излагается учение об индукции!

И я бы очень хотел, чтобы мне указали в первой книге «Второй аналитики» хотя бы один пример этого превосходного доказательства, которое он так превозносит! Пусть мне укажут его и во второй книге. Разве только ты скажешь, что доказательствам, о которых идет речь, соответствуют эти знаменитые примеры причинной зависимости: *В Скифии нет вино-*

градников, поэтому там нет танцовщиц; виноградная лоза широколиственна, поэтому она теряет свои листья; афиняне беспокоили мидийцев, поэтому они находятся в состоянии войны с мидийцами¹⁴⁴. Конечно, эти положения исходят из первых, непосредственных, необходимых, вечных и т. п. [положений]... Я уж не буду останавливаться здесь на ошибочном членении вопроса: *есть ли? Что? Для чего? Почему?* Разве нет гораздо большего количества вопросов, как, например: *чье это? В чем? Сколько? Каково? и т. п.* И ведь ты не скажешь, что те вопросы можно обосновать, а эти нет. Почему, собственно говоря? Умолчу и о том, что Аристотель отрицает возможность ответить доказательно на вопрос: *Что?* и о том, что первый вопрос смешивается с третьим, а второй с четвертым. Но пусть каждый сам судит, насколько совершенен и ясен трактат «Об определении».

5. И о книгах «Топики» и «Опровержений [софистских доказательств]»...

Что касается книг «Топики», то я хотел бы подчеркнуть лишь одно: нет ни одного даже из самых убежденных аристотеликов, который, прочтя эти книги хоть десять раз, мог бы заявить (если только он не погрешит против собственной совести), что он научился лучше и искуснее вести рассуждение. Нельзя даже сказать, какая там царит мешанина! Прежде всего, забыв о членении на *есть ли?, что есть?* и т. д., которому он раньше считал нужным подвергнуть всякий вопрос, он теперь утверждает, что все должно быть сведено к *роду, определению и собственному и случайному признакам*. Таким образом, если поставить вопрос, *был ли Аристотель причиной смерти Александра*, то хотел бы я знать, какое отношение имеет этот вопрос к *роду, определению, собственному и случайному признаку смерти Александра*, если даже болтать вздор по этому поводу хоть целый день? Я спрашиваю также, каким образом из этих четырех категорий можно извлечь аргументы, с помощью которых было бы возможно ответить положительно или отрицательно на этот

вопрос? Но разве здесь не ставится также проблема вида? Или даже индивидуума? Я обхожусь молчанием и то, что род содержится в определении. Действительно, с тем же основанием, с каким ты скажешь, что должен быть указан род, я могу сказать, что должно быть указано также и видовое отличие. Чей аргумент сильнее? Далее, там, где эти четыре основных положения делятся на двадцать два пункта, это делается настолько беспорядочно и путанно, что их оказывается как бы триста семнадцать. Например, во второй книге они рассматриваются в таком порядке: *вид, подлежащее, определение, противоположное, род, вид, род, определение, обозначение, противоположное, противоречивое, отрицательно-противоположное, отношение, сопряженное, противоположное, производящее, подобное, большее, меньшее, большее, меньшее, подобное, большее, меньшее, смежное*. В третьей книге указаны следующие пункты: *производящее само по себе, противоположное, субъект, цель производящее, противоположное, подобное, смежное, сопряженное, произведенное, подобное, большее, меньшее, противоположное, сопряженное, производящее, большее, меньшее, подобное, род, вид*; и то же самое в других книгах. Можно ли выдумать более сложную смесь? Я уж умалчиваю о том, что во всех этих книгах нет никакого упоминания о вещах, касающихся *материи, противодействующего, несходного и т. п.*

Все то, что здесь приводится в качестве возражения против книг «Топики», точно так же могло бы быть обращено и против книг «Опровержений софистических доказательств». Однако мы слишком долго задерживаемся на «Логическом органоне».

6. И о «Лекциях по физике»...

Перейдем теперь к тем книгам, которые озаглавлены «Физика» или «Лекции по физике». Прежде всего, здесь недостает определения физики, не раскрыто, какой материал подлежит в ней рассмотрению, т. е. не указан ее предмет; недостает также и общего членения и распределения [материала]. Кроме того, не

показано, почему, каким образом или в каком порядке следует обсуждать вопрос о небе, небесных явлениях, одушевленных существах и прочих вещах того же рода, которыми занимается физика. И хотя в самом начале может показаться, что автор делает вид, будто ищет какую-то видимость метода, но присмотрись-ка получше к этому методу! После того как он сказал, что следует идти *от того, что более нам известно, к тому, что более известно по своей природе*,— а согласно «Аналитикам» и здравому смыслу, единичное более известно нам, всеобщее же более известно по своей природе (если только это деление справедливо),— разве не ошибочно его заключение, что *следует идти от всеобщего к единичному*?

Правда, он подкрепляет это заключение тем, что всеобщее есть нечто целое; но почему же он в первую очередь занимается частичным, т. е. первоначалами, из которых составляется природное тело? Разве он не должен был бы в этом случае говорить о них позже? Я не буду останавливаться здесь на несостоятельности тех доводов, с помощью которых он что-либо доказывает, несостоятельности даже с точки зрения его собственных принципов. Например, нападая на Парменида или критикуя что-либо иное, он приводит меньше доказательств, чем это необходимо. Он опускает во второй главе первой книги некоторые категории, без которых индукция и вывод не могут быть достаточными. Точно так же он проходит мимо некоторых модусов единого, допуская, что их только три, между тем как в первой главе десятой книги «Метафизики» он насчитывал их до десяти. Я не останавливаюсь также на неудовлетворительности определений, например прежде всего того знаменитого определения во второй книге, согласно которому *природа называется началом и причиной движения и покоя для того, в чем...* и т. д. Ведь во-первых, он таким образом не разграничивает природу и производящую причину, а во-вторых, он ведь хотел бы при этом отграничить природу от искусства. Но каким образом? Разве искусство не есть точно так же начало искусственных движений, как природа — естественных? Разве следует говорить об

искусстве только как о пассивном качестве, а не как об активном и как о некоем начале действия и движения? Кроме того, это определение не соответствует тому, что имелось в виду, т. е. материи и форме. Материи оно не соответствует потому, что Аристотель считает ее пассивной и не приписывает ей никакого движения, а форме — по той причине, что она — форма и ее единственная функция, как таковой, — это приводить в движение материю. Таким образом, остается одно: что это определение соответствует самой [природе], понимаемой как производящее начало. Что, кроме того, лишнего содержит такое определение, удобнее будет разобрать ниже. Есть еще одно знаменитое определение в третьей главе третьей книги, согласно которому движение есть *акт сущего в потенции постольку, поскольку оно в потенции*. На этом определении мы тоже остановимся подробнее в другом месте, а пока я хотел бы понять две вещи. Во-первых, какого рода это понятие — «акт»? По-гречески это ἐντελέχεια (осуществленность), которая у Аристотеля обозначает форму, душу, движение, бога, пятую сущность. Надо быть Эдипом, чтобы извлечь отсюда общее значение этого слова. А между тем во всей «Физике» Аристотеля ни одно слово не встречается чаще. Во-вторых, поскольку форма есть акт материи, материя же — это сущее в потенции, то не относится ли это определение скорее к форме, чем к движению? Конечно, Аристотель этого не объясняет. Я уж не останавливаюсь на том, что в этой же главе он таким же образом определяет виды движения: *Изменение есть акт того, что изменяемо, поскольку оно изменяемо, и т. п.* Безусловно, недостаток этого определения Аристотеля тот, что здесь не выявлен ближайший род, который он уже раньше определил как движение. Но конечно, этот род чужд его душе и мало его заботит. Я прохожу также мимо того обстоятельства, что во второй главе той же третьей книги он подразделяет движение раньше, чем дает его определение. Далее, в третьей главе четвертой книги он предлагает девять модусов, в которых говорится о некоей вещи как о *содержащейся в другой*. Но разве

не существует кроме этих модусов еще много других, например, *быть во времени, в субъекте и т. д.*? Действительно, отвечая потом Зенону, он учит, что место содержится в чем-то другом не как в месте, но как в субъекте. В четвертой главе он ошибается, утверждая, что место есть предел, и не желая уступить своим противникам и согласиться, что оно есть пространство. Ну скажи, пожалуйста, разве убедительно, он доказывает, что небо имеет какое-либо местонахождение по той причине, что оно движется? И это при том, что он лишает его окружающей поверхности, полагая в то же время, что нельзя считать местом то, что не есть поверхность! В девятой главе, когда он доказывает, что из-за скорости движения не существует пустоты, вывод его направлен против изолированной пустоты, а не против рассеянной, которую предполагали древние.

Во второй главе пятой книги содержится неполный перечень категорий, а также несостоятельное положение о том, что действие и страдание — не движение, ибо тогда существовало бы движение другого движения. Но почему же этого не может быть? Разве нельзя часто видеть, что одно движение составляет причину другого, так же как другое — третьего, а третье — четвертого и т. д.? Если он в «Органоне» правильно подразделил противоположное, то разве не ошибочно здесь, в четвертой главе, его деление на противоположное и противоречащее? Обрати, далее, внимание на замечательное деление противоположности движений в пятой главе: *Противоположные движения суть либо движение от чего-то и обратно к тому же самому; либо движение из противоположного состояния; либо движение, исходящее от противоположных вещей; либо движение к противоположным вещам; либо движение от противоположного к тому, что противоположно; либо движение от противоположного к противоположному тому движению, которое направлено от противоположного к противоположному.* В первой главе шестой книги он выдвигает общий вопрос о том, что непрерывное не может состоять из неделимых частей, причем доказывает это

лишь на примере линии. Но основание для этого заключения представляет собой не линия, а отдельные точки, поскольку они, безусловно, не непрерывны. Точно так же нелепо он выдвигает в качестве постулата то, что он должен был бы скорее доказать, а именно что *между любыми двумя точками находится линия*. Не менее нелепо и то, что он объявляет абсурдом положение, гласящее, что непрерывное в известной степени делимо, в то время как именно в этом-то и заключается вопрос, а противоположного положения он все еще не доказал. В третьей главе седьмой книги он исключает из того, что изменяемо, фигуры и внешний облик. Тогда с помощью какого же рода движения они приобретаются? Не путем же возникновения? Перемещения? Приращения? Но ведь ничего другого не остается. В первой главе восьмой книги он приводит совершенно несостоятельные доводы в пользу вечности движения, — это будет доказано ниже. Затем, в пятой главе, он доказывает, что следует допустить единый первый двигатель, ибо *если человек, рука и палка двигают, то первым двигателем здесь будет человек*. Какая великолепная аргументация, не правда ли? Что же? Если это положение верно, будет ли первый двигатель одним, или их будет много? Но нам не стоит задерживаться на несостоятельности доводов, которыми Аристотель доказывает существование и прочие атрибуты первого двигателя, ибо эту несостоятельность уже показали Скот и др. Что же касается, прежде всего, надежности принципа, гласящего, что *все, что движется, приводится в движение чем-то другим*, то в этом вопросе можно будет прийти к какому-нибудь заключению на основании того, что должно быть сказано ниже о противоречиях. А теперь скажи: раз он в этой же главе доказывает вечность движимого на основании вечности двигателя, то разве не ясно, что исходя из этого можно было бы сделать вывод о вечном существовании всего рождающегося на Земле или двигающегося по ней? И именно потому, что все это рождается и движется по воле неба либо бога — вечного двигателя. В седьмой главе он дает только три вида первичного. Так разве же не пропущены

здесь те два, которые он добавляет в «Органоне»? В девятой главе, желая доказать непрерывность и вечность перемещения, он доказывает лишь его первичность среди других видов движения, называя его просто движением, а остальные виды — движением в определенном смысле.

7. И относительно книг «О небе»...

Прошу тебя, полюбуйся, какое необыкновенное и исчерпывающее доказательство совершенства мира он дает в сочинении «О небе и о мире» (книга I, глава I): *Мир, говорит он, совершенен потому, что он содержит в себе тела; тело же совершенно потому, что оно имеет три измерения; а три измерения совершенны, ибо три есть всё; три же есть всё потому, что если есть один или два, то мы не говорим еще «всё», но как только налицо три, мы можем назвать это «всё».* О, как необыкновенно! Как веско! Во второй главе он доказывает, что существуют три простых движения, так как существует три измерения. Разве это не весьма искусное и верное заключение? Точно таким же образом он определяет простые тела как такие, в которых движение первоначал совершается согласно природе. Будто бы в смешанных телах это движение совершается против природы! В третьей главе он вдруг дает определение тяжелого и легкого после того, как уже так много говорил о них в предыдущей главе. Таким же образом, заявляя о неизменяемости неба, он приводит доказательства только для первого и третьего вида этого качества. Но о несостоятельности его доводов в пользу этого положения будет подробнее сказано тогда, когда речь пойдет об изменчивости небесной материи. В восьмой главе он чрезвычайно неубедительно доказывает единство мира, что также будет показано в своем месте. В девятой главе он разъясняет, в скольких значениях употребляется слово «небо», и это после того, как он уже так много раз упоминал о мире под именем неба. В десятой главе он берется доказать, что мир не мог быть создан и что он неуничтожим, чего, однако, он затем не

выполняет, если не считать того, что он, по-видимому, опровергает мнения других философов. В одиннадцатой главе он определяет, что означают и в скольких разных значениях употребляются слова «непорождаемое», «порождаемое», «неразрушимое», «разрушимое», после того как в предыдущей главе и даже в третьей главе он уже столько раз пользовался этими терминами. В третьей главе второй книги он смешивает термины «отрицающее» и «противоположное», делая холод отрицанием тепла. В пятой главе он следующим образом обосновывает то, что небо движется в одну сторону, а не в другую: это, мол, движение направлено в более почетную сторону, ведь само *вперед* почетнее, чем *позади*. Но почему по отношению к небу именно это направление следует считать скорее направлением *вперед*, чем *назад*? А если бы случилось так, что небо двигалось бы в противоположную сторону, то разве мы не считали бы направленным назад то, что мы теперь считаем направленным вперед, и наоборот? Доказывая в шестой главе равномерность движения неба, он не упоминает и не объясняет кажущуюся неравномерность этого движения и в смысле его скорости, и в смысле отставания [светил], задержки движения и т. д. В восьмой главе весьма легковесны те доводы, с помощью которых он доказывает, что светила движутся вместе со своими орбитами и что они шарообразны. В десятой главе он заявляет, что желает разъяснить согласно астрологии порядок расположения светил и определить расстояния между ними, так как для указанной науки они достаточно ясны. Но обрати тем не менее внимание на недостаточность его стараний. В двенадцатой главе он объясняет и устанавливает причину, по которой первое движущееся [небо] имеет единое движение, другие же небеса имеют их много, но делает это без всякого порядка, сообразного со здравым смыслом; ведь на самом деле не всегда то, что ближе к первому небу, имеет немного движений, то же, что более удалено, — много; однако надо быть самим великим Аполлоном, чтобы выяснить, что, собственно, Аристотель здесь думает. В четырнадцатой главе он

приводит доводы против движения Земли, но их несостоятельность нам удобнее будет показать, когда мы будем рассматривать этот вопрос.

Наконец, сколь многого не хватает в этих первых двух книгах учения о небе! Ведь в последующих книгах он рассматривает совсем другие вопросы. Но и в третьей книге он не делает такого вывода, с помощью которого мог бы в первой главе доказать, что никакое страдательное состояние не соответствует точке. Ибо ему можно было бы возразить, что это состояние может быть либо нераздельным, либо акцидентальным. И точно так же если верно то, о чем будет идти речь в соответствующем месте, а именно что физический континуум не есть нечто бесконечно делимое, то можно считать, что точка имеет минимальную тяжесть. В третьей главе он дает неудовлетворительное определение элемента — неудовлетворительное, во-первых, потому, что оно, по-видимому, должно было быть дано скорее в смысле тенденции к объединению, чем к разъединению, а во-вторых, потому, что об элементе говорится как о чем-то существующем *актуально или потенциально*. Ведь определение должно быть ясным, а не сомнительным и двусмысленным. В четвертой главе он берется оспаривать положение Левкиппа и Демокрита о бесчисленности элементов, а фактически оспаривает их неделимость. А его возражение в пятой главе против того, что возникновение происходит путем уплотнения и разрежения, можно было бы повернуть против него самого, ибо таким образом можно было бы сказать, что все существует по отношению к чему-то. В шестой главе он собирается определить число элементов после того, как он разрешит вопрос, *вечны ли они или нет*. Но он не выполнил этого ни в этой книге, ни во всем своем сочинении. В седьмой и восьмой главах он полемизирует против древних мыслителей, приписывающих элементам фигуры, как будто бы те понимали названия фигур буквально, а не выражались скорее фигурально и символически.

Правда, это обстоятельство Аристотель даже сам признает в конце, однако с ним не считается. В шестой главе четвертой книги он несправедливо упрекает Де-

мокрита в том, будто последний недостаточно убедительно решил вопрос о движении железных предметов; ведь сам Аристотель ответил на этот вопрос не более солидно, Демокрит же в немногих словах ответил на все основные пункты.

8. И относительно книг «О возникновении и гибели»...

Что касается книг «О возникновении и гибели», то в первой главе первой книги Аристотель неосновательно упрекает в противоречии Эмпедокла, утверждавшего, что элементы не возникают один из другого, и считавшего вместе с тем, что сложное распадается на элементы, из чего, по мнению Аристотеля, вытекает возможность возникновения земли из воды. Но почему же? Во второй главе он так же неосновательно упрекает Демокрита, Левкиппа и других, утверждавших, что возникновение происходит путем скоплений: он выдвигает против них довод, что непрерывное не составляется из неделимого. Но дело в том, что те говорили о физической неделимости, он же спорит против математической. А какой никчемной выдумкой представляется во второй главе второй книги его пресловутое четырехчленное деление первичных качеств! Как нелепы и неубедительны их определения! Но об этом будет сказано подробнее в другом месте. Как смешны в третьей главе соображения, с помощью которых он доказывает, что четыре элемента существуют благодаря четырем возможным комбинациям качеств! Но и об этом будет более подробный разговор в другом месте. Посмотри, пожалуйста, каким образом он в четвертой главе убеждает, что земля точно так же возникает из огня или, наоборот, огонь из земли, как воздух рождается из воды или вода из воздуха! Уж не воображаешь ли ты, что это может быть подтверждено опытом? Однако же и к этому мы вернемся тогда, когда речь пойдет об элементах. Нам представляется, что в пятой главе он неубедительно оспаривает единство первоначала. Ведь те, кто считает, например, таковым только воздух, утверждают, что из разреженного воздуха возникает огонь, из ушлотненного — вода, а уж из

воды при ее дальнейшем уплотнении получается земля. И поскольку мы получаем таким образом все четыре общепознанных элемента, то представляется безразличным, принимать ли [в качестве первоначала] один или два, три или все четыре элемента. Ведь при этом всегда присутствуют те самые элементы, из которых все обычно выводят всё. Что же касается настойчивого утверждения Аристотеля, будто воздух — это уже нечто актуальное и все, [что из него получается], будет поэтому изменением, а не возникновением, то это вовсе не снимает [указанной возможности]: подобно тому как сам он выводит все из уничтожения четырех элементов, играющих роль первоначал, так все может возникать из одного лишь [воздуха] при его уничтожении, а не только при его изменении. В шестой главе Аристотель упрекает Эмпедокла в том, что тот мало сказал о движении в общем и ничего не сказал о движении Вражды и Дружбы в частности. Ну, а разве сам он, сказав кое-что о форме в общем, сказал что-либо в частности о субстанциальной форме лошади, древесного плода, камня или других вещей? В седьмой главе он обвиняет того же Эмпедокла в том, что с его точки зрения нельзя объяснить, как возникли плоть или кость. Но попробуй, пожалуйста, объяснить это, исходя из первоначал Аристотеля! Он сам учит, что из смешения двух элементов рождается третий. Пусть это верно, но какое именно требуется соотношение этих двух элементов? Или как получается, что из данной меры возникает одно, а не другое? Обрати внимание, как замысловато он в восьмой главе доказывает, что все тела, находящиеся около центра [Земли], состоят из четырех элементов. И зачем он в девятой главе упрекает Платона в том, что тот не выдвинул в качестве принципа возникновения кроме материи и идеи также и производящую причину, раз сам он кроме материи и формы выдвигает в качестве такого принципа скорее отрицание, чем производящую причину? Я уж умалчиваю здесь о том, что форма и цель образуют у него единую причину. Совершенно неудовлетворительным кажется мне в одиннадцатой главе решение вопроса о том, *возвращается ли все сходным образом* [к

своему исходному пункту]? Ведь он отвечает, что вечное возвращается численно, как, например, то же самое Солнце. Как будто бы речь здесь идет о возвращении в смысле местного движения! Ведь если бы это было так, то какая была бы необходимость различать вечное и преходящее? Разве, говоря я, один и тот же человек не возвращается часто в свой дом численно тождественным? И разве численно тождественная лошадь не уходит и не возвращается сколько ей угодно?

9. И относительно книг «О небесных явлениях»...

Что же касается книг «О небесных явлениях», то прежде всего я откровенно признаю, что они, как мне представляется, написаны совершенно не по тому методу, что все предыдущие. Ведь в большинстве случаев они и легче усваиваются, и по содержанию более интересны и приятны, ибо в них есть вещи, которые стоит знать, так что приходится даже удивляться тому, каким образом и они входят в число школьных. Однако они всё еще изучаются очень немногими (я ведь знаю, что многие [философы] о небесных явлениях ничего не рассказывают). Но как бы то ни было, пусть аристотелики обратят внимание на первую главу первой книги и скажут, каким образом может считаться доказательством все то, что говорится в этом сочинении о небесных явлениях, когда Аристотель сам заявляет, что он не слишком на все эти сведения полагается, потому что, по его собственному выражению, он *кое в чем сомневается, а кое-чего касается лишь до некоторой степени*. Обрати внимание также на то, что он говорит в начале своего рассуждения о кометах. Я не касаюсь того, что небо здесь, как и в других местах, называется первым элементом. Но скажи, пожалуйста, откуда взялось его утверждение во второй или, по другому счету, в третьей главе, что если бы те, кто считает небо огненным, а воздух доходящим до самой Земли, взвесили все с точки зрения математики, то они отказались бы от ребяческого представления, будто звезды такие маленькие, какими они нам кажутся. Вдумайся и найди тут связь, если можешь. Хотя как

можешь ты предполагать, что указанные мыслители утверждали то, что, как очевидно, было мнением одного только Эпикура? Кроме того, что стоит заключение Аристотеля, будто небесная сфера не может быть огненной, так как в этом случае все прочие элементы были бы давно уничтожены? Особенно если принять во внимание, что то же следствие вытекает из допущения обширнейшей сферы огненного элемента! К тому же Аристотель говорит, что не один только воздух распространяется до самого неба, так как в этом случае не сохранилась бы необходимая пропорция. Безусловно, это очень большой разрыв, если, согласно общему мнению комментаторов, толща огня будет равна приблизительно ста пятидесяти тысячам миль, воздуха — лишь шестидесяти, воды — одной или двум милям, земли — почти восьми тысячам миль. Придумай тут, если можешь, гармонические пропорции! И исследуй, похоже ли это на тетрахорд Меркурия, или высшую систему, в которой можно наблюдать октаву, квинту, кварту, причем все это — в мажорном тоне. В первой главе второй книги он неубедительно, как нам представляется, доказывает, что Земля к северу повышается (что, конечно, неверно, так как Земля всюду одинаково поката), причем доказательством служит предположение древних, что Солнце при своем вращении проходит не под Землей, а, находясь на западе, отклоняется к северу Земли. В шестой главе Аристотель неправильно различает ветры, как будто бы они связаны с ближайшими к нам точками, а не с теми, которые ближе к горизонту. Но он приводит также смешное (распространенное в народе) основание, почему северо-восточный ветер не приносит ясной погоды: потому, мол, что он поворачивает внутрь себя самого. *Отсюда, говорит он, поговорка: втягивать в себя, как северо-восточный ветер втягивает облако.* Я не останавливаюсь на том, что в третьей книге он лишь в последней и к тому же очень краткой главе говорит о металлах и ископаемых, и, право же, говорит, очень бледно, если только не считать, что эту важнейшую часть естествознания можно изложить достаточно удовлетворительно в такой маленькой главе. Я не останавли-

ваюсь также на высказанном там мнении, будто металлы возникают из испарений. *По этой причине*, говорит Аристотель, *все они раскалятся и содержат в себе землю (ибо испарение их сухое)*. Одно лишь золото не раскалется. Почему же, однако, не раскалется и медь? Конечно, по той же самой причине. Я опускаю и то, что в шестой главе четвертой книги он определяет [понятие] увлажнения через воду, между тем как он скорее должен был бы определять его через воздух, если только воздух — самое влажное тело.

10. И относительно книг «О душе»...

Однако в книгах «О душе» Аристотель снова становится самим собой, т. е. переходит опять на свой замысловатый и запутанный стиль. Я уж не буду говорить о том, что в первой главе первой книги он обещает обсудить целый ряд вопросов, которые он либо совсем не затрагивает, либо трактует в высшей степени скупо и неудовлетворительно. Но что это за деление во второй главе: *Некоторые вещи постигаются при помощи интеллекта, другие — благодаря знанию, третьи — при помощи мнения и, наконец, четвертые — при посредстве чувства?* Ведь если он берет интеллект как способность, то почему он добавляет сюда знание, которое есть лишь вспомогательное состояние интеллекта? А уж если надо было добавить знание, то почему он не включил сюда также мудрость, искусство и т. п.? Если же он берет интеллект как состояние, то почему он с тем же основанием не упоминает о мудрости, благоразумии и искусстве, которые тоже суть состояния? Неуместна и его критика в третьей главе, направленная против тех, кто утверждает, что душа движется сама по себе. Его возражения касаются, безусловно, местного движения, между тем как критикуемые им мыслители преимущественно имели в виду движение интеллекта и воли. Утверждая в четвертой главе, что душа не есть гармония, ибо она не пропорция и не сочетание, образующееся в результате смешения, он этого положения не доказывает. В пятой главе он намечает целый ряд трудностей по вопросу о единстве

души, однако явно их не разрешает. На каком, далее, основании делит он в первой главе второй книги род субстанции (если только это род) на материю, форму и на сложное? Разве это одноименные и подчиненные одному роду виды? Я уже не говорю о том, как блестяще он приходит к заключению, что душа есть акт тела. Я хотел бы лишь обратить внимание на то, как превосходно он объясняет внутреннюю природу души в своем знаменитом определении: *Душа есть первичный акт физического, органического тела и т. д.* Хотя этим определением он, несомненно, показывает, к чему относится [душа], попробуй, однако, вникнуть в это определение и познать из него, что она такое. Может быть, ты поймешь это, когда дойдешь до его доказательства, что душа есть то, чем было тело, — доказательства, которое он осуществляет при помощи замечательного сравнения с глазом и секирой. Обрати особое внимание на это сравнение. И не подчеркнул ли сам Аристотель несостоятельность такого рода определения, сказав в заключение: *Кроме того, не совсем ясно, есть ли душа акт тела, как кормчий — акт своего судна. Так мы образно определяем и описываем душу.* Конечно, эти слова в достаточной мере изобличают, насколько поверхностно определение, которое аристотелики так превозносят. Далее, чтобы у тебя не осталось никаких сомнений насчет того, что понимает Аристотель под словами *образно говорить, описывать, определять*, обрати только внимание на конец четвертой главы. *Здесь, говорит он, образно сказано о том, что такое питание, впоследствии же это надо будет показать точнее.* Затем во второй главе при помощи громоздкой конструкции он пытается показать, на чем основано предложенное им определение. Но обрати внимание, что [на самом деле] он показывает это путем всего лишь еще одного определения: *Душа есть то, благодаря чему мы прежде всего живем, чувствуем и т. д.*; это определение и не точнее первого (ибо Аристотель не объясняет, как следует понимать это *благодаря чему мы прежде всего живем*), и может с тем же правом в свою очередь доказываться с помощью другого определения. В шестой главе он дает

неудовлетворительное деление общего чувственного начала, делая его видами только величину, очертания, число, движение и покой. Не говоря уж о том, что число относится скорее к внутренней функции, а покой (по крайней мере как многие полагают) есть не что иное, как лишенность, разве видов [общего чувственного начала] не значительно больше, например: *шероховатое, гладкое* и т. п.? В седьмой главе стоит обратить внимание на весьма примечательные и ясные определения *видимого, цвета, прозрачного, света и т. д.* А что это за сравнение в восьмой главе? *Как без света нельзя видеть цветов, так без звука не отличишь высокого от низкого.* В четвертой главе третьей книги он говорит, что следует выяснить причину, почему наш ум не мыслит постоянно; однако он эту причину не объясняет. И что это, хотел бы я знать, за различие действительного и страдательного интеллекта в четвертой и пятой главах? И разве не великолепно оговорка, которую он делает в девятой главе: *Природа не делает ничего лишнего и не допускает отсутствия чего-то необходимого, кроме как у существ вечных и несовершенных.* Я не останавливаюсь, наконец, на том, как хитро он скрывает (и притом нередко) свое незнание причин. Как только появляется надежда, что он приведет какую-нибудь причину, он тут же говорит: *А по какой причине — это уже другой разговор* — и немедленно увилькивает и переходит к другому вопросу, как, например, в седьмой и восьмой главах второй книги и в других местах.

11. И относительно книг «Метафизики»...

Что касается книг «Метафизики», то я добавлю, что «Метафизика» по справедливости должна называться иначе, а именно «Теологией», ибо она, несомненно, должна трактовать о божественных вещах, которые в то же время представляют собой вещи сверхъестественные. В самом деле, после того как в «Физике» обсуждался вопрос о материальной и чувственной субстанции, можно ждать и требовать после нее науки, которая занималась бы вопросом нематериальной и

недоступной чувствам субстанции, которую следовало бы назвать сверхъестественной с точки зрения порядка ее открытия, ее трактовки и места, которое она занимает. Именно такая наука и есть эта «Теология», или «Метафизика». Поэтому точно так же, как все книги «Физики» были посвящены объяснению материальной субстанции, все существующие четырнадцать книг «Метафизики» должны были, конечно, быть посвящены трактовке субстанции нематериальной. Но так ли это на деле? И вот, в то время как эти книги содержат сто сорок одну главу, только в последних пяти главах двенадцатой книги есть кое-что по этому вопросу. Так стоит ли перечислять недостатки произведения, в котором отсутствует почти все, что необходимо было для исследования божественных или метафизических вопросов? Читай эти пять глав, и если ты ничего другого не знаешь о божественных вещах, то взвесь, пожалуйста, сам, сколь великим теологом ты станешь! То, что во всей остальной части сочинения не содержится ничего метафизического, и все, что в ней есть, ничего общего с «Метафизикой» не имеет,— это будет доказано ниже. Однако мы все же кое-что отметим и относительно этой части. Хотя Аристотель в первой книге порицает, высмеивает и отвергает почти все положения древних мыслителей относительно числа и взаимоотношений первоначал и причин, все же под конец, в главах шестой и седьмой, он опирается именно на авторитет этих мыслителей как на сильнейший аргумент, когда устанавливает свои четыре причины. Во второй книге он старается доказать, что число причин не может бесконечно возрастать, однако совершает при этом логическую ошибку *petitio principii*, принимая за бесспорное то, что само стоит под вопросом. Выдвинув в третьей книге восемнадцать вопросов, он приступает к исследованию их в двух аспектах. Однако при этом он забывает шестой, седьмой, десятый, одиннадцатый, двенадцатый, семнадцатый вопросы, остальные же смешивает, ибо четвертый и пятый, пятнадцатый и шестнадцатый вопросы он рассматривает в обратном порядке. И хотя он обещает, что на остальные вопросы будет дан ответ в последующих кни-

гах, он, правда, отвечает на первый, второй, четырнадцатый, восемнадцатый вопросы, но о прочих либо не упоминает ни слова, либо говорит о некоторых настолько неясно, что понять ничего нельзя. В четвертой книге он делает много возражений скептикам, которые он повторяет и в одиннадцатой книге, но как мало эти возражения бьют в цель, можно понять из того, что он пишет в пользу скептиков в следующей книге. В пятой книге он предлагает деление *сущего* на категории, но из категорий, намеченных в логике, им пропущены здесь *положение* и *состояние*, а затем в дальнейшем рассуждении пропущены *действие*, *место* и *время*. Далее, стоит тебе только бегло просмотреть оглавление, чтобы убедиться, как все перепутано. Посмотри внимательно текст, и ты увидишь, как все в нем изменено по сравнению с тем, что было в логике. Но постарайся выискнуть также и в содержание всех остальных книг, ибо у меня не хватает терпения упоминать о каждой из них в отдельности. Однако, может быть, ты все-таки хочешь, чтобы я сделал кое-какие замечания по поводу последних пяти глав двенадцатой книги? Так вот они вкратце, ибо эта книга содержит всего десять глав: в шестой главе, например, он совершенно неубедительно доказывает, что времяечно и при этом непрерывно, ибо оно есть либо движение, либо некий модус движения, как будто бы время не может существовать без движения, как будет показано в другом месте. Я не останавливаюсь здесь на том, что в той же главе он допускает, но не доказывает, что упоминающиеся там субстанции лишены материи. А разве в седьмой главе он не доказывает неподвижность первого двигателя вместо аргументов с помощью одних лишь риторических приемов наподобие следующих: так, мол, чувственное движет чувством, вожделеющее — вожделением и т. п.? Точно так же в восьмой главе он доказывает число *богов*, исходя из числа небесных сфер, и, сделав обзор различных мнений, предоставляет наконец астрономам, которые более в этом сведущи, определить это число как 26, 33, 47 или 55. Стало быть, это и есть столь непреклонная метафизика, столь точная теология? А в де-

вятой главе разве это убедительный довод, что если бы божественный ум актуально не мыслил, то существовало бы умопостигаемое более замечательное, чем сам ум? Ясно ведь, что сделанный вывод совсем не вытекает из принятой посылки.

12. И относительно книг «Никомаховой этики»

Перейдем, наконец, к книгам «Никомаховой этики», о которых я охотно сказал бы то же самое, что я уже ранее говорил по поводу сочинения «О небесных явлениях». Однако если бы кто-нибудь все же захотел вкратце узнать, насколько неудовлетворительно и сомнительно учение о морали, которое в них содержится, то незачем было бы требовать другого доказательства, кроме свидетельства самого автора. Вот что он говорит в третьей главе первой книги: *Мы будем довольны, если, затрагивая в своих рассуждениях такие вещи и выводы из них, мы укажем истину хоть приблизительно, в самых общих чертах, а когда будем рассуждать и делать выводы о том, что случается часто, придем к подобным же заключениям.* И далее, в девятой главе второй книги он на конкретном примере в следующих словах обнаруживает сомнительность [своей этики]: *Нам нелегко определить, каким образом, против кого, из-за чего и насколько следует гневаться. Ведь мы то хвалим тех, кто недостаточно гневается, и называем их кроткими, то, напротив, называем сильными людьми тех, кто раздражается и сердится. Но порицание вызывает не тот, кто немного отклоняется от должного поведения в ту или иную сторону, а лишь тот, кто сильно отклоняется, ибо у него это более всего заметно. Трудно логически определить, в какой мере и насколько кто-либо заслуживает порицания.* Я напоминаю об этом не для того, чтобы критиковать Аристотеля (ибо я считаю эти высказывания совершенно правильными), а для того, чтобы обратить внимание на то, насколько обоснованно поклонники этики Аристотеля приписывают ей безусловную достоверность. Я не останавливаюсь здесь на том, что благоразумие рассматривается у него как

одна из нравственных добродетелей, когда в первых книгах идет речь об этих добродетелях, а после, в первых главах и особенно в последней главе шестой книги, он благоразумнее отделяет от нравственных добродетелей. Не буду говорить также и о несостоятельности доказательства положения (в первой главе седьмой книги), гласящего, что *одна из тех вещей, которых следует избегать, — это невоздержанность, а другая — свирепость*. Как будто бы, с одной стороны, невоздержанность не есть один из пороков, а с другой стороны, словно нет еще многого другого, чего следует избегать, например *страдания*, о котором он в двенадцатой главе третьей книги сказал, что оно *губит и извращает природу того, кто ему подвержен*. Я не останавливаюсь также на другом делении, которое имеется в двенадцатой главе той же седьмой книги и согласно которому *одно благо — это деятельность, а другое — [хорошее] настроение*. Но почему же? Разве объект того и другого не следует назвать благом? Я обойду молчанием также его высказывание во второй главе восьмой книги о том, что привлекательным бывает *либо хорошее, либо приятное, либо полезное*. Можно предположить, будто он считает, что приятное и полезное не следует включать в хорошее, и потому делает их особыми членами деления. Я не останавливаюсь и на многом другом, ибо это упражнение и так уже чрезмерно разрослось.

Упражнение VI

О том, что в сочинениях Аристотеля содержится чрезвычайно много лишнего

1. «Категории» Аристотеля изобилуют тавтологиями и отклонениями от предмета

Прежде всего, вся книга «Категорий» представляется совершенно излишней и не имеющей ничего общего с диалектикой. Ибо поскольку диалектика имеет две части — нахождение и суждение (как учит Цицерон в своей «Топике», основываясь на Аристотеле), то, по-видимому, тот, кто для доказательства второй

части вопроса и сумел найти аргументацию, и построил ее на основании зрелого суждения, вполне достиг цели диалектики. И раз, говорю я, дело обстоит так, то сама книга «Категорий» не имеет отношения ни к нахождению, ни к суждению. Ведь если бы был предложен, например, такой вопрос: *приносил ли Аристотель жертвоприношения в честь своей наложницы?*, то каким образом можно было бы извлечь какой-нибудь аргумент из субстанции, количества, качества и т. д. или изложить его на основании этих [категорий]? И не берись утверждать, что категории — это классы всех вещей или терминов, из которых составляются предложения и силлогизмы, при условии правильного распределения этих терминов на высшие и низшие. Ведь, с одной стороны, не все можно распределить по категориям — а если какие-то вещи ими и охватываются, то тем более смешиваются, как уже было указано выше, — с другой же стороны, знать расположение и порядок вещей — дело не диалектика, а натурфилософа или представителя другой какой-либо области знания. Подумай только, так ли уж ясна та классификация, которую дают категория времени или даже категории положения и состояния, и так ли велико разнообразие вещей, которыми эта классификация у Аристотеля представлена? Но чтобы не задерживаться на этом долго, я спрашиваю: разве не излишне было переносить в диалектику определение таких имен, как «двусмысленное», «однозначное», «нарицательное»? Ведь это, несомненно, грамматические [понятия], которые должны быть в введении грамматики. Если же ты скажешь, что эти [понятия] должны были быть определены, так как диалектик не должен ими пренебрегать, то почему не должны были быть определены такие [понятия], как «конкретное», «абстрактное», «абсолютное», «аналогичное» и другие, которые даже в настоящее время определяются диалектиками? Почему же не определяются сотни других [понятий], которые обязан знать диалектик, чтобы уметь правильно выражаться? Я не останавливаюсь на том, насколько смешно это предварительное деление категорий: *Считается, что некоторые вещи говорятся о субъекте, хотя они в*

нем не содержатся, другие же вещи содержатся в субъекте, но не говорятя о нем, третьи — и то, и другое, а иные и не содержатся в субъекте и не говорятя о нем. Странное дело! Как могут нравиться такие нелепости? Получается, что говорить что-то о субъекте — значит делать это что-то предикатом, существенным в отношении к низшему субъекту; содержаться в субъекте — значит содержаться в другом [субъекте] в качестве акциденции; а ведь из-за этих и других подобных измышлений, о которых и вспомнить стыдно, о субъекте не говорится то, что действительно ему присуще! Разве не уместно при этом спросить, к какому из этих пунктов аристотелики отнесли бы положение, данное в главе о субстанции, согласно которому *индивидуум содержится в виде?* Ведь индивидуум в отношении к виду — это не высшее понятие и не акциденция. Но оставим это и займемся вот чем: когда Аристотель, трактуя вопрос о количестве, говорит, что оно бывает непрерывное и дискретное, а затем устанавливает другой принцип деления и говорит, что один вид количества состоит из частей, имеющих положение, другой же — из частей, его не имеющих, то разве он не повторяет при этом совершенно одно и то же? Полюбуйся, далее, как великолепно он определяет качество: *Это то, в соответствии с чем о чем-либо говорится, каково оно.* Как будто в самом деле «каково оно» может говориться не только о том, что имеет качество и, таким образом, понятие «каково» не предполагает понятия качества? Определения, годные только для того, чтобы создавать порочный круг! А уж как много говорит он пустого, когда трактует вопрос о противоположностях! *Быть лишенным не означает лишения; находиться в каком-нибудь состоянии не означает состояние; лишенность и обладание — вещи противоположные, как лишение и обладание; лишение и обладание не соотносятся и т. д.* Раз ему так нравится лишение, то надо ли удивляться тому, что он сделал его первопричиной всех природных вещей? Я не останавливаюсь на том, что с состоянием дело обстоит так, что оно выступает то как вид качества, то как вид противоположного, то как высший род категории, то как

род постпредикамента; но я не говорю также и о том, насколько кстати он среди других модусов упоминает под конец о модусах, или видах, *движения*. Я надеюсь, что даже аристотелики признают, что об этого рода видах лучше было бы говорить в «Физике».

2. То же самое относится к книгам «Об истолковании»

А что скажут аристотелики относительно книг, озаглавленных «Об истолковании»? Уместно ли давать в первой книге определение того, что такое имя, глагол, речь? Как? Разве они не признают, что такого рода определения — дело грамматики? Если же они возражат, как уже было сказано раньше, что диалектику необходимо знать значение вышеуказанных терминов, то тогда следовало бы перенести в диалектику также склонения и спряжения и все прочие акциденции слов, так как и это необходимо знать диалектику. Конечно, мальчик, окончивший начальную школу, прекрасно знает, что такое имя и глагол и что такое имя существительное и самостоятельный глагол. Так зачем же мучить его этими новыми определениями, поняв которые он вообще перестанет что-либо понимать? В самом деле, согласно диалектическому определению имени, ни прилагательные, ни имена в косвенных падежах — это не имена, а согласно определению глагола никакое слово не будет глаголом, за исключением слова *есть*. Если нужно таким образом доказывать эти нелепости, то не лучше ли было бы, чем смущать новичка этими пространными определениями, напоминать ему, что для диалектиков *глагол* лишь то, что в грамматике считается *самостоятельным глаголом настоящего времени третьего лица изъявительного наклонения*, короче говоря, слово *есть*. И ведь не что иное, как имя существительное в именительном падеже, имеется в виду в следующем длинном хитросплетении слов: *Имя — это слово, имеющее общепринятое значение, не выражающее времени, в прямом падеже, законченное, каждая отдельная часть которого не имеет никакого прямого значения и которое при*

добавлении к нему слова «есть» или «не есть» образует речь, обозначающую истину или ложь. То же самое следует сказать об определении глагола. Однако же не стоит в добавление к этому напоминать и о той путанице модальных предложений, рассуждение о которых занимает столько страниц второй книги. Даю голову на отсечение, что эти нелепости вызовут тошноту у всякого разумного человека. Я говорю «у разумного человека», ибо есть жалкие умишки, которые воображают себя настолько поумневшими от этого как бы посвящения в таинства модальностей, что считают профанами всех тех, кто этим модальностям не поклоняется. Ведь говорят же хвастуны, что *осел не почувствует никакого вкуса в модальностях*.

3. К «Первой и второй аналитикам»...

Теперь перейдем к «Аналитикам». Не нужно было говорить снова в первой книге «Первой аналитики» о предложении, раз об этом говорилось уже раньше в книгах «Об истолковании». Кроме того, я хотел бы знать, кто когда-либо пользовался таким количеством бесконечно повторяющихся перестановок? Нечего сказать, великолепный метод — после стольких рассуждений о силлогизме ставится вопрос: существует ли силлогизм?! Это так же своевременно, как своевременно было бы после окончания битвы или в тот момент, когда войска сходятся для сражения, задаваться вопросом, следует ли вступать в бой. А когда Аристотель желает объяснить первый модус первой фигуры, нельзя ли тут сказать, что он хочет крохотной звездочкой осветить Солнце? Я не останавливаюсь на том, насколько бесполезно, насколько нелепо все, что у него нагромождено о модальностях. Пусть читает и переваривает это тот, кто обладает более здоровым желудком. Я взываю к совести самых рьяных приверженцев Аристотеля, — пусть они скажут, пытаются ли они читать, изучать или применять на практике эти рассуждения. Не могу здесь не остановиться на том, что говорит по этому поводу автор того исследования, о котором я упомянул выше¹⁴⁵, причем после того, как он,

между прочим, написал об Аристотеле следующее: *С какой последовательностью излагает он частности! И как много полезного в излагаемых им теориях, как разумно он пользуется словом! Нет в нем ничего пустого или бесполезного, все солидно и обстоятельно. Никогда он не позволяет читателю зевать или заниматься посторонними вещами. О нем поистине можно сказать то, что с полным основанием приписывается афинянину Лисию Младшему¹⁴⁶, а именно: вся постройка рухнет, если ты извлечешь из нее хоть одно словечко, словно как если бы ты вытащил камень из здания.* И после этого, когда дело дошло до книг «Первой аналитики», вот что, между прочим, он говорит: *Нельзя было придумать ничего более полезного для всякого рода искусств и наук, чем формулы силлогизма; с другой стороны, нет ничего более трудного [для понимания], чем его определения и связи, которые он устанавливает между необходимостью, возможностью, невозможностью и случайностью. Все это, правда, очень остроумно — кто станет это отрицать? — но совершенно бесполезно.*

Конечно, сама истина исторгла наконец эти слова из той самой свирели, которая раньше как бы в сладостном упоении пела дифирамбы. Я не остаиваюсь на том, насколько бесполезно повторение определений в конце книги о силлогизмах. А во второй книге насколько излишне и смехотворно учение об особенностях силлогизма, как и учение о перестановках, а также большинство из того, что сказано о заключении и о прочих подобных вещах! Как полно тавтологий его рассуждение о софистических умозаключениях, ошибках, логической ошибке *petitio principii* и т. д., тем более что все сочинение посвящено этим вопросам! И разве сам Аристотель не возвращается в порочном кругу, когда в первой книге «Второй аналитики» он сначала доказывает, что принципы доказательства должны существовать сами по себе, так как им присуща необходимость, а затем доказывает, что им должна быть присуща необходимость, ибо они существуют сами по себе? Я уже не говорю о том, как смешно повторяются у него пресловутые предпредикаментные прави-

ла; умалчиваю также об излишнем многословии при рассмотрении фигур и других вещей; молчу и о ничемных повторениях по поводу *δύοτι* (почему) и *δύο* (что касается) и по другим бесчисленным поводам. Право же, не стоит и говорить о том, какой мешаниной слов и какими двусмысленностями затемняется во второй книге все, что там говорится об определении. Если определение есть речь, выясняющая природу вещи, то природу самого определения нельзя было окутать более густой тьмой, чем это сделано здесь. Точно так же обстоит дело с учением о делении, которое здесь излагается, не говоря уж об этих надоедливых повторениях по поводу причин, следствий и т. п.

4. К «Топике» и «Опровержениям софистических доказательств»...

Что в состоянии запомнить весь тот нелепейший вздор, которым полны книги «Топики»? Я бы хотел только обратить внимание на пустейшую теорию, которая излагается преимущественно в четвертой, пятой и шестой книгах в форме отрицательных положений. Например, после того как в первой книге было дано следующее определение: *Род есть то, что служит предикатом ко многим различного вида вещам в том, что составляет их «что»*, он затем всю четвертую книгу посвящает тому, чтобы из этого определения вывести следующие необходимые следствия (хоть и без всякого порядка): *Если предикат не относится к какому-либо виду, то это не род. Если нет предиката какого-либо вида, то это не род. Если говорится о единственном виде, то это не род. Если не дается существительного, то это не род. Если определение рода не может относиться к виду, то это не род. Если высказывается нечто второстепенное и случайное, то это не род. То, к чему подходит определение акциденции, не есть род*, и т. д. вплоть до § 83. Скажи, ради всемогущего бога, можно ли выдумать более ненужное нагромождение короллариев?¹⁴⁷ Как будто бы недостаточно однажды понять это определение, чтобы тут же все это постигнуть, не тратя много времени на столь

пелешую ахинею. Или, может быть, мы стали бы восхвалять того грамматика, который, дав следующее определение имени: *Имя есть часть речи, склоняемая по падежам и означающая тело или вещь*, тут же обрушит на ум ученика следующую мешанину: *То, что не есть часть, не есть имя; то, что не есть часть речи, не есть имя; то что не склоняется, не есть имя; то, что не склоняется по падежам, не есть имя; то, что ничего не означает, не есть имя; то, что не означает тела или вещи, не есть имя. И далее: То, что не склоняется по первому, второму, третьему, четвертому или пятому склонению, не есть имя. Добавь к этому еще следующий ряд выводов: То, что не склоняется во множественном или единственном числе, не есть имя; то, что не представляет собой ни существительного, ни прилагательного, не есть имя; то, что не представляет собой ни собственного, ни нарицательного имени, не есть имя; то, что ни мужского, ни женского рода и т. д., не есть имя; то, что не есть нечто простое или составное, не есть имя; то, что не есть нечто первичное или производное, не есть имя; то, что не стоит ни в положительной, ни в сравнительной, ни в превосходной степени, не есть имя. И снова: Местоимение не есть имя, глагол не есть имя и т. д.*, что легко нагромоздить всякому досужему человеку. Думаю, что никто не стал бы одобрять такие нелепости. Так почему же мы должны так восхищаться рассуждениями Аристотеля, которые несколько не лучше? Что касается книги «Об опровержении», то я бы только хотел, чтобы почитатели Аристотеля подумали над тем, не относится ли вопрос об ошибках, свойственных речи, скорее к грамматике или к риторике? Равным образом не следует ли такие вещи, как солецизмы и пустословие, которые он относит к области софистики, разбирать и критиковать в другом месте, а не в диалектике? Однако о диалектике довольно.

5. К «Лекциям по физике»...

Давайте теперь бегло просмотрим «Лекции по физике». Бесцельным представляется рассуждение о пер-

вначале в первой книге, раз не указано, о первоначалах каких вещей идет речь. Если он в первой главе сказал, что прежде всего *следует определить то, что касается первоначал науки о природе*, то разве не одно дело — принципы науки, а другое дело — первоначала вещей, которые эта наука рассматривает? Чтобы не показаться слишком придиричливыми, признаем, что он имел в виду именно последние первоначала. Но в этом случае он должен был дать хотя бы краткое перечисление тех вещей, о первоначалах которых он намерен говорить, и при этом объяснить, что он понимает под природой, дабы из этого можно было понять, о каких первоначалах будет идти речь. Я не останавливаюсь на разных тавтологиях вроде той тавтологии в третьей главе, где он доказывает, что сущее не есть нечто единое ни с точки зрения непрерывности, ни по определению. Не останавливаюсь я также и на том, насколько он бесполезно и неуместно трудится в той же главе над вопросом о том, что истинно и что составляет или не составляет акциденцию истинного. В первой главе второй книги, в том знаменитом определении, согласно которому *природа есть первоначало и причина движения и покоя для того, чему она присуща непосредственно и сама по себе, а не в качестве акциденции*, прежде всего, представляется излишним это словечко *причина*, ибо всякая причина есть начало; во-вторых, излишним представляется и слово *покой*, потому что способность к чему-либо означает и способность к тому, что ему противоположно: ведь способность говорить есть то же самое, что и способность молчать; в-третьих, излишни слова *для того, чему она присуща*, ибо искусство — это также первоначало движения для мастера, которому оно присуще; в-четвертых, излишне слово *непосредственно*; в-пятых — слова *сама по себе*, ибо и искусство непосредственно и само по себе есть причина искусственного движения, как такового; в-шестых, излишни слова *а не в качестве акциденции*: зачем это, раз уже раньше было сказано *сама по себе*? А удачно ли он объясняет во второй главе разницу между физическим и математическим методом? Не следовало ли

скорее говорить об этом во введении к этой науке, чем так некстати излагать это здесь? И далее, разве не лишним кажется вставленное сюда общее рассуждение о причинах? Ведь это же явно задача какой-то высшей или более общей дисциплины. В самом деле, как в физике существуют некоторые причины, так и у остальных наук, искусств или способностей существуют свои, им присущие, причины, и потому с меньшим основанием, чем в физике, можно было бы рассуждать о причинах вообще в медицине и в архитектуре. Впрочем, я оставляю в стороне то, что Аристотель в третьей главе дважды повторяет определение и перечисление четырех видов причин, а в пятой главе повторяет доказательство того, что причин четыре. В начале седьмой главы он повторяет, что должно интересоваться физика в вопросе о причинах, а в конце опять повторяет то же самое. Не говорю я здесь и о том, что Аристотель, как это будет доказано в своем месте, неправильно установил четыре рода причин. Обхожу, наконец, молча и то, насколько нелепые различия он, начиная с четвертой главы и особенно в шестой главе, делает между судьбой и случаем, хотя то, что связано с судьбой, воспринимается как случайное, и наоборот, согласно Протарху¹⁴⁸, которого он сам цитирует. У латинских же авторов это, несомненно, лишь схоластическое измышление, как ясно всякому внимательному читателю. Далее, почему в третьей книге и в четырех последних книгах этого сочинения так много говорится о движении вообще? Разве это не узурпация задачи высшей, более универсальной дисциплины? Ведь и остальные искусства, науки, как и остальные способности, имеют также, конечно, свои движения, которые надо исследовать, что не может скрыть в третьей главе восьмой книги и сам Аристотель. Кроме того, скажи, пожалуйста, что это иное, как не пустая болтовня, когда, давши во второй главе третьей книги знаменитое определение движения, он опять определяет его следующим образом: *Движение есть акт подвижного, поскольку оно подвижно. И еще: Движение есть акт возможного, поскольку оно возможно.* Разве эти вот определения да-

ют нам возможность постигнуть природу движения? Я уж не говорю о том, что в определении: *Движение есть акт существующего в потенции, поскольку оно существует в потенции*, слова *поскольку оно существует в потенции* совершенно излишни. Ведь что бы ты здесь ни придумал, можно будет доказать, что это подразумевается в той части [определения], где сказано: *существующего в потенции*. Я умалчиваю и о том, что общее рассуждение о *бесконечном*, которое Аристотель затеял в четвертой главе в связи с воззрениями древних физиков, не относится к физике, так как, по его собственному свидетельству, древние физики под бесконечным понимали божественное, нетленное начало и все ему подобное. Точно так же в четвертой книге он совершенно некстати рассуждает о *месте* вообще. Правда, Аристотель доказывает, что вопрос о месте следует рассматривать в физике, так как физическое тело занимает место, однако по той же причине следовало бы рассуждать о месте вообще и в архитектуре, так как и дом занимает место. Далее, разве его вопрос в первой главе: *существует ли место?* — менее бессмыслен, чем вопрос *существует ли природа?* который он сам во второй книге называет смешным? Зачем во второй и в четвертой главе он так пространно повторяет, что место — это не материя и не форма, когда он уже в первой главе доказал, что оно не принадлежит ни к одной из четырех родов причин? В десятой и следующих главах Аристотель рассматривает вопрос о *времени*. Но разве и это не узурпация задачи более универсальной науки? Ведь именно по этой причине он в диалектике придумал для времени особую категорию. А кроме того, разве он, по крайней мере с точки зрения его собственных принципов, не забегает здесь вперед, рассматривая то, что следовало бы рассматривать позже в книгах «О небе», т. е. в трактате о движениях небесных светил? Я не останавливаюсь здесь на тавтологиях в десятой, одиннадцатой, двенадцатой главах по поводу связи между величиной, движением и временем, а также по поводу [категорий] «теперь», «прежде», «после» и «мерило движения». Не касаюсь я здесь

также детского грамматического объяснения слов *теперь, некогда, уже, недавно, внезапно*. Почти вся пятая книга — это повторение третьей, после первых трех глав которой следует огромная парентеза вплоть до пятой книги. Я оставляю без внимания также нелепое деление движения или изменения в первой главе. *Ведь движение, говорит он, может происходить либо от подлежащего к подлежащему, либо от не-подлежащего к не-подлежащему, либо от подлежащего к не-подлежащему, либо от не-подлежащего к подлежащему*. Заметь только, пожалуйста, какая здесь великодушная физика: *цвет переходит в белизну и, напротив, белизна в цвет!* Хороши же изменения — род переходит в вид и вид в род! А в третьей главе Аристотель либо узурпирует задачу грамматика, либо уж во всяком случае определение значений слов *одновременно, отдельно, касаться, между* и т. д. он должен был дать не здесь, а скорее там, где он рассуждает о месте. Я уж не останавливаюсь на том, что в последней части книги противоположность объясняется настолько же пространно, насколько и без всякой нужды. В первой главе шестой книги Аристотель также без всякой нужды повторяет некоторые определения, данные в предыдущей книге. Во второй главе и в следующих главах он, скучнейшим образом повторяясь, старается доказать, что движение делимо по величине, а время — по движению. Точно так же обстоит дело с его положением о том, что в данный момент ничто не движется, высказанным в третьей главе, хотя оно без конца повторялось до этого в одиннадцатой, тринадцатой, четырнадцатой главах четвертой книги. Каких только нелепостей не повторяет он в седьмой главе о величине, времени, о движущемся и об их бесконечности! Я уж опускаю то, что говорится в первой главе седьмой книги, — *в делимом делимое и делимое в делимом*; как будто здесь есть большая разница! Не останавливаюсь я также и на тавтологиях, которые содержатся в шестой и седьмой главах восьмой книги. В десятой главе он выдвигает вопрос о неделимости [первого] двигателя. Обрати, однако, внимание на то, как много он вставляет лишних поло-

жений о конечном и бесконечном, а также на то, как совершенно не по существу трактуется им вопрос о том, каким образом движется то, что не движется само по себе, и т. д.

6. К книгам «О небе и о мире»...

Что касается книг «О небе», то, по-видимому, незачем было указывать в первой главе, что именно составляет предмет физики вообще (ведь это скорее надо было объяснить в начале «Лекций по физике»), а также повторять определение непрерывного и его видов. Я не рассматриваю этих пресловутых двух положений из второй главы: *Простому телу присуще простое движение и движение простого тела представляет собой нечто простое*. Как будто они чем-то отличаются друг от друга! Тут же дважды или трижды повторяется доказательство того, что круговое движение по своей природе соответствует какому-то телу. В пятой и шестой главах он повторяет то, что было сказано в третьей книге «Физики» о физически бесконечном, доказывая, что бесконечных тел не существует. Более того, он говорит это также в последней части шестой главы, где он как будто уже покончил с этим вопросом и, по-видимому, собирается говорить о мире: видишь, как он забывчив! *Прежде всего*, замечает он, *я буду говорить о бесконечности вообще*, а затем продолжает обсуждать этот вопрос и в остальной части этой главы и на протяжении всей седьмой главы. Неужто была необходимость так часто возвращаться к вопросу, уже столько раз обсужденному? В восьмой главе он занимается только тем, что развивает и повторяет неудовлетворительный и в то же время нелепый (как будет показано в другом месте) довод, доказывающий, по его мнению, что не существует иного мира, потому что Земля этого другого мира тяготела бы к центру нашего мира, и наоборот. В девятой главе он повторяет тот довод, с помощью которого выше, рассуждая о бесконечности, он доказывал, что нет ничего вне неба, ибо нечто подобное не есть и не может быть ни простым, ни

смешанным. В двенадцатой главе он очень пространно рассматривает вопрос, может ли нечто возникающее быть нетленным или нечто невозникающее — тленным. В первой главе второй книги он повторяет то, что говорил в предыдущей книге о бессмертии неба и о заимствованном у древних доводе относительно обиталища бога. А посмотри, как нелепо и неуместно (вопреки всем уверениям в обратном) вставляет он в третьей главе рассуждение о числе элементов и о существовании зарождения, и т. п. В четвертой главе он занимается только тем, чем занимался во второй и следующих главах предыдущей книги, т. е. доказывает, что небо — сферическая фигура. Доказывая в одиннадцатой главе, что звезды имеют сферическую форму, он опять повторяет то, что уже сказал в восьмой главе. В тринадцатой главе он очень часто повторяет одни и те же мнения философов о причине неподвижности Земли. А в четырнадцатой главе третий довод, который он приводит в пользу неподвижности Земли, как кажется, ничем не отличается от первого. Что касается возникновения и разрушения, то либо следует сказать, что он неуместно рассуждает об этом в первой главе третьей книги, либо, что этому вопросу не следовало посвящать особых книг. Точно так же он рассуждает здесь и о том, что непрерывное не состоит из неделимых частиц, а это уже было изложено им раньше в «Физике»^{148а}. Я уж не говорю об этом набившем оскомину аргументе, что *точка не может иметь тяжести*. Во второй главе он повторяет то, что уже столько раз было сказано им о естественном и насильственном, или неестественном, движении и о тяжелом и легком. В четвертой главе он повторяет то, что уже было сказано в четвертой главе первой книги «Физики» против бесконечности элементов, или первоначал; ибо если здесь, опровергая Анаксагора, Демокрита и других, он говорит об элементах, то в других местах он говорит о первоначалах. Пятая глава опять-таки представляет собой повторение того, что говорится в первой главе «Физики» против единства первоначала. Во всей четвертой книге нет ничего другого, кроме повторения учения о тяжелом и легком.

В первой главе он просто определил, что такое тяжелое и что такое легкое; в четвертой главе он опять это определяет, причем многими способами. Обрати внимание, какие там, в четвертой и пятой главах, пространные и скучнейшие повторения относительно того, что находится наверху, что — на самом верху и что тяготеет к предельному, а также того, что земля обладает лишь тяжестью, огонь — только легкостью, а вода и воздух — тем и другим вместе; что земля, вода и воздух обладают тяжестью в своей сфере и т. п. В главах четвертой и пятой... одним словом, во всей этой книге говорится только о тяжелом и легком.

7. К книгам «О возникновении и гибели»...

Когда Аристотель в первой главе первой книги «О возникновении и гибели» приступает к рассмотрению вопроса о возникновении и разрушении, разве обсуждает он что-либо иное, кроме того, что он уже рассмотрел (как мы указывали выше) в первой главе третьей книги «О небе»? Я уж не говорю о том, что он повторяет сказанное им в первой книге «Физики» и в третьей книге «О небе» относительно мнений философов о первоначалах. Умалчиваю и о том, что во второй главе он пространно повторяет то, что он доказывал в шестой книге «Физики» и в третьей книге «О небе», а именно что непрерывное не состоит из неделимых частей. Я не останавливаюсь также на повторном обсуждении уже рассмотренного вопроса о разнице между возникновением и изменением, так же как и на том, что все сказанное в этой главе об изменении, а в следующих главах — о приращении было бы уместнее обсуждать в «Физике» при рассмотрении вопроса о движении, ибо все это — виды движения. Я умалчиваю и о том, что в пятой главе он принимается за объяснение различия между приращением, с одной стороны, и возникновением и изменением — с другой, а это уже было рассмотрено в предыдущей главе. Я не обращаю внимания и на то обстоятельство, что в этой части он так трактует приращение, словно оно свойственно только живым существам. Не пра-

вильнее ли было бы говорить здесь лишь о приращении в общем, а более специально рассматривать этот вопрос потом, при обсуждении проблемы о душе или о живых существах? В шестой главе он говорит, что необходимо исследовать вопрос о том, существуют ли элементы и вечны ли они. Как будто эти вопросы не обсуждались уже в третьей книге «О небе»! Точно так же он затевает в этой книге дискуссию о касании, потому что без касания не может быть никакого физического действия, и пускается в изыскания относительно действия и страдательного состояния, потому что без них не может быть никакого смешения. Как будто о необходимости касания [для действия] не было уже сказано во второй главе седьмой книги «Физики», а рассуждение об активном и пассивном состоянии не было бы более уместно там, где говорится о производящей причине! Я не останавливаюсь также на пустых повторениях по поводу касания, например, такого рода: *Следовательно, существует касающееся и то многое, чего касающееся касается; очевидно, касающееся касается того, чего оно касается; очевидно, необходимо, чтобы то, что испытывает касание, касалось, и т. д.* И после того как в седьмой главе он как будто бы закончил обсуждение вопроса о действии и страдательном состоянии, он все же снова обсуждает этот вопрос в восьмой главе. Мало того, и в девятой главе Аристотель, как если бы он раньше ничего не сказал о рождении, говорит: *Скажем о том, каким образом существам присуща способность порождать, а также действовать и подвергаться воздействию, и т. д.* В первой главе второй книги, повторив вывод, многократно уже сделанный ранее, он заводит речь об элементах, повторяя при этом уже не раз сказанное и снова подвергая критическому рассмотрению уже рассмотренные мнения относительно их числа. В восьмой главе он опять говорит о смешении. В девятой главе он говорит в общем о рождении и гибели, о которых тоже все было сказано достаточно определенно в предыдущей книге.

Но зачем Аристотель в первой главе первой книги «О небесных явлениях» вдруг начинает заниматься вопросом о видах, частях и свойствах Земли, если небесным явлением называется то, что возникает в вышине? Я не буду останавливаться на том, что он очень часто говорит здесь о многих вещах, не имеющих никакого отношения к метеорологии. Например, он рассуждает здесь о подземных огнях, о происхождении озер, рек и т. п. И сколько бы ни говорили, что все это возникает из паров или испарений, все же это, во-первых, не столь достоверно, а во-вторых, происходит все это не в вышине, а потому и не относится к метеорологии. И так как наш огонь тоже возникает из гнилостных испарений, как и подземный, то почему же и о нем не говорится здесь в общих чертах? Более того, если здесь следует рассматривать все, что возникает из паров или испарений, то почему же здесь не говорится о росе, о ветрах и о тысячах других вещей подобного рода? Но оставим это. Как, однако, многословны в двенадцатой главе его рассуждения о том, что град, возникающий поблизости от Земли, крупнее того, который возникает выше. Кроме того, зачем там, где он говорит, что град более всего образуется весной, осенью и летом, он добавляет: *и в период созревания плодов*, как будто бы созревание плодов происходит не в одно из этих времен года. В тринадцатой главе он нестати и преждевременно затрагивает вопрос о ветрах, ибо там он этот вопрос не рассматривает. Во второй книге есть бесчисленное количество тавтологий, в частности по поводу ветров. Например, в шестой главе он неоднократно повторяет, что северный, северо-северо-западный и северо-западный ветры приносят ясную погоду. Что касается четвертой книги, то она, если это выразить одним словом, вовсе не метеорологическая и совершенно не соответствует ни заглавию этих книг, ни их теме. Да тут и не приходится изощряться в доказательствах, потому что это, как кажется, общее мнение — что четвертая книга, так же как и третья, посвящена возникновению и ги-

бели. Тем не менее обрати внимание на целый ряд тавтологий в этой книге. Например, в первой главе он повторяет сказанное выше о качествах элементов, а также о рождении и разрушении; в восьмой главе он много раз топчется вокруг своего положения о том, что способно и что не способно уплотняться, и повсюду напоминает, что холод уплотняет те тела, которые теплота разжижает, и наоборот; так же повторяется он и по другим вопросам. И посмотри, не прибегает ли он к этим повторениям сознательно и охотно. Так, в только что указанной главе он говорит следующее: *Хотя о телах, способных уплотняться, и о телах, неспособных уплотняться, как и о телах, способных перейти в жидкое состояние, и о телах, неспособных это сделать, в общих чертах уже было сказано выше, однако возвратимся к этому и теперь.* Но не думай, что за этим следует более специальное исследование этих предметов. Проследи, пожалуйста, и ты не увидишь ничего другого, кроме некоторых общих описаний этого рода терминов, к которым добавлены описания терминов, рассмотренных уже раньше в следующем порядке: *Способное перейти в мягкое состояние и неспособное перейти; способное пропитаться жидкостью и неспособное; сгибаемое и несгибаемое; ломкое и неломкое; крошащееся и некрошащееся; поддающееся вдавлению и неподдающееся; способное сплющиваться и неспособное; способное сжиматься и неспособное; способное растягиваться и неспособное; ковкое и нековкое; способное раскалываться и неспособное; бьющееся и небьющееся; клейкое; хрупкое; скучивающееся и нескучивающееся; горючее и негорючее; испаряющееся и неиспаряющееся.* Далес, в ходе рассуждения он снова говорит о горючем и добавляет сюда *способное воспламеняться и способное обугливаться.* Я привожу это для того, чтобы ты понял, что не стоит на это зря тратить время.

9. К книгам «О душе»...

Затем следуют книги «О душе». В первой главе первой книги этого сочинения Аристотель излагает чисто

логическое учение о методе, или системе, и о различных способах определения. К чему это? Разве каждый раз, как нужно давать какое-нибудь определение, ему следует предпосылать правила и общие законы определения? Во второй главе есть тавтологии при рассмотрении мнений философов относительно природы души, например при разборе мнений Демокрита и Анаксагора. А какая мешанина слов в пятой главе второй книги, там, где говорится об актуальном и потенциальном — и отдаленном и ближайшем! Право же, слова эти, когда они повторяются и во всей остальной части сочинения, просто вызывают величайшее отвращение. Но мы уже сказали выше, что это любимые слова Аристотеля, как ни трудно уловить у него их смысл и значение. А как он многословен в следующих главах по поводу того, что чувство воспринимает и объект, и его отсутствие, как зрение воспринимает видимое и невидимое! Право, здесь не место исследовать, каким образом можно с помощью зрения воспринимать или видеть невидимое. Но какая каша в третьей главе третьей книги при объяснении того, что такое воображение! В шестой главе Аристотель повторяет чисто логическое учение о функциях интеллекта. Во всяком случае, приверженцы Аристотеля переносят рассмотрение этого вопроса в логику. В седьмой главе он повторяет уже неоднократно высказанное положение, что ощущение есть другой вид движения и другое изменение по сравнению с теми, которые он описывает в ином месте (т. е. что это, собственно говоря, не изменение, не гибель и т. д.). Там же он повторяет уже тысячу раз повторенное положение о математической абстракции. В двенадцатой главе он повторяет то, что также говорил уже тысячу раз, — что *вкус* есть своего рода осязание. В тринадцатой главе он снова настаивает на необходимости осязания, а также на том положении, что чрезмерная способность чувствовать наносит вред органам чувств.

10. К книгам «Метафизики»...

Здесь следовало бы более подробно остановиться на книгах «Метафизики». Но мы уже выше указали,

что из четырнадцати книг, составляющих это сочинение, лишь последние пять глав двенадцатой книги — метафизические в собственном смысле слова. Отсюда следует, что вся остальная часть трактата лишняя и не имеет ничего общего с метафизикой. Разумеется, настоящее упражнение слишком разрослось бы, если бы мы стали подкреплять доказательствами все те положения, которые мы здесь выдвинули. Это удобнее будет сделать тогда, когда мы в своем месте покажем, что аристотелевская «Метафизика» — отнюдь не царяда наук. Вот почему нет смысла касаться здесь отдельных повторений и незачем напоминать о них, так как из наших будущих доказательств станет ясно, что первая книга «Метафизики» есть повторение первой и второй книг «Физики», третьей книги «О небе», второй книги «О рождении»; точно так же вторая книга «Метафизики» — это повторение второй книги «Физики»; третья, четвертая, пятая, шестая и седьмая книги «Метафизики» — повторение отдельных мест всего «Органона»; восьмая, девятая, а также десятая книги — это повторение того же «Органона» и многих книг «Физики»; одиннадцатая книга повторяет как третью и последующие книги «Физики», так и предыдущие книги «Метафизики», третью и четвертую; двенадцатая книга в первой своей части повторяет первую книгу «Физики» и многие предыдущие книги «Метафизики», в последующей же своей части она повторяет многие места трактата «О небе», а также многие книги «Физики», а именно восьмую, тринадцатую, четырнадцатую и предыдущие. Мало того, сколько раз можно встретить там рассуждения об идеях, о числах, о математических сущностях! Сколько раз звучат там мнения древних философов относительно первоначал естественных вещей! Сколько раз тебе там повторяют, в каких различных смыслах употребляются слова «сущее», «единое», «субстанция» и пр.! Сколько раз там обсуждается вопрос о причинах! И наконец, сколько раз — о материи, форме, определении и о тысяче других вещей, перечисление которых здесь не могло бы не вызвать скуку!

Остается сказать кое-что о книгах «Никомаховой этики». Закончив третью главу первой книги рассуждением о слушателе гражданских наук, Аристотель, забыв затем об этом, в четвертой главе снова рассуждает на ту же тему. В шестой главе он совершенно неуместно или во всяком случае несерьезно переходит к ниспровержению [учения об] идее, под которое он неоднократно пытался подкопаться и в «Метафизике». В седьмой главе он повторяет в свое оправдание те же доводы, которые приводил в третьей главе той же книги и которые он повторяет также во второй главе второй книги. А в одиннадцатой главе третьей книги он повторяет о наслаждении то, что было сказано в седьмой главе предыдущей книги, подобно тому как он уже в первой главе повторил данное раньше определение насилия. В шестой главе четвертой книги он повторяет положение, гласящее, что золотая середина между своенравием и уступчивостью не имеет названия. А сколько повторений в двух первых главах пятой книги насчет общей и частной справедливости! Что касается девятой главы, то в ней повторяется то, что уже тысячу раз было сказано о разнице между [понятиями] *поступать несправедливо и быть несправедливым*. В шестой книге почти все, что говорится о благоприобретенных свойствах интеллекта — мудрости, понимании, знании и искусстве, не относится к теме. Ведь если считать, что эти рассуждения по праву должны быть вставлены в этот трактат, то по такому же праву они могут быть внесены в любой другой. Разве в этом сочинении речь идет не о нравственных добродетелях? Так почему же Аристотель заявляет, что в дальнейшем следует говорить о добродетелях ума? Во всяком случае аристотелики охотнее разбирают эти вопросы в логике, чем в этике. Уже в двенадцатой главе той же книги, после того как столько раз было повторено положение о разнице между [понятиями] «поступать справедливо» и «быть справедливым», Аристотель говорит: *Надо смотреть глубже и исходить из того, что когда мы про некоторых говорим,*

что они поступают справедливо, то мы тем самым еще не говорим, что они справедливы. Как он многословен, да к тому же еще и повторяется, говоря о воздержанности и о невоздержанности в первых десяти главах седьмой книги! Как много лишних слов во всей восьмой, а также и в девятой книге по поводу дружбы, а также разнообразия условий и положения, в котором должны находиться друзья! Очень многое повторяется также в десятой книге о наслаждении. Однако довольно об этом.

Упражнение VII

О том, что у Аристотеля встречается бесчисленное множество ошибок

1. Аристотелевские «Категории» полны ошибок, нечестия и лжи

Прежде всего, начнем с книг «Органона». Разве не очевидно, что там, где Аристотель специально разбирает каждую категорию, он неправильно утверждает, будто акциденция служит предкатом к субстанции в соответствии с именем, а не в соответствии со смыслом? Как будто бы снег точно так же, как он называется белым, не мог бы быть назван «рассеивающим лучи»? Или как будто бы нельзя было как-то иначе обозначить сущность белизны? Но обычно подставляют именно это обозначение. Точно так же разве не ошибочно он утверждает, что нет ничего противоположного количеству? Ведь он же сам доказывает, и уж во всяком случае не отрицает, что «верх» и «низ» противоположны. Более того, и «большое» и «малое» считаются обыкновенно и на самом деле представляют собой противоположности. И пусть Аристотель считает, что эта противоположность существует лишь в отношении, тем не менее основы противоположных отношений должны быть противоположностями либо уже потому, что отношения соответствуют их основам, либо потому, что противоположность может быть выведена только из противоположного. И хотя это не под-

ходит под аристотелевское определение противоположностей, достаточно, если это соответствует общепринятому словоупотреблению. Но разве не ошибочно учт он, что сама величина не приемлет определений «больше» и «меньше»? Ведь если о качестве, например о теплоте, говорится, что оно больше или меньше, то с тем большим основанием можно говорить о величине, что она больше или меньше. Если же ты скажешь, что хотя небольшая величина называется *меньшей*, однако она не *менее* величина, чем больша́я, то ведь это так же обоснованно, как то, что слабое тепло называется хоть и *меньшим*, но не *менее* теплом, чем сильное. Ибо, подобно тому как величина, как бы мала она ни была, сохраняет всегда в себе всю сущность величины, точно так же и тепло, как бы слабо оно ни было, сохраняет всегда в себе сущность тепла. Добавлю к этому еще одно: разве не ошибочно (согласно общему мнению) он указывает, что место есть вид величины, отличный от поверхности, а также что речь есть вид прерывной величины, отличный от числа? Но подумай, как он явно абсурдно делает прерывную величину видом числа, между тем как число, если как следует взглянуть, есть не что иное, как сама прерывная величина. Я не останавливаюсь на том, что Аристотель, рассматривая отношения, ошибочно сопоставляет *познаваемое* и *знание*, в то время как одно обозначает потенцию, а второе — акт: Скорее следовало бы говорить о *познанном* и о *знании*.

2. А также книги «Об истолковании»...

В первой книге «Об истолковании» я не понимаю, почему Аристотель считает противоположными между собой те предложения, которые обычно называют *частно-противоположными*. Поскольку допускается, что два смежных по смыслу предложения могут быть одновременно истинными, как, например, вот эти два предложения: *некий человек справедлив; некий человек несправедлив*, то где же тут противопоставление, или противоположность? Ведь они сказаны не об одном и том же субъекте, а первое относится, например,

к Иосифу, второе — к фараону¹⁴⁹. Но скажите на милость, на каком основании объявляются противоположными и противоречащими друг другу предложения, из которых одно подчинено другому, как, например, предложения такого рода: *всякий человек есть живое существо; некий человек есть живое существо?* Я уж не говорю здесь ничего о том известном то ли заблуждении, то ли нечестии, в силу которого Аристотель к концу той же книги, по-видимому, не признает за богом знания того, что должно случиться в будущем. Ведь он не говорит, что содержащее предсказание будущего предложение, еще неистинное для людей, для бога уже истинно. Напротив, он заявляет решительно: *оно еще не определено и не безусловно истинно*. Он, правда, говорит, что сочетание: *завтра будет война или не будет войны* безусловно истинно, но в отдельности предложение: *завтра будет война* так же, как и предложение: *завтра не будет войны*, не есть определено истинное. Аристотель, конечно, боится, что если одно из этих предложений будет признано отчетливо известным хотя бы богу и поэтому истинным для бога (а допустивши, таким образом, что оно истинно, пришлось бы признать его также абсолютно и самим по себе истинным), — он, повторяю, боится, как бы отсюда не вытекала та самая необходимость, от которой он старается уйти при помощи всех этих надоедливых повторений, чтобы сохранить людям свободу обдумывания, совета и тому подобных действий. Таким образом, Аристотель, отчаявшись в возможности примирить божественное предвидение со свободой воли, сделал людей богохульниками, чтобы сделать их свободными, — заблуждение, в котором божественный Августин справедливо упрекает также Марка Туллия. Конечно же, с одной стороны, простое предварительное понятие о какой-либо вещи, которая должна произойти, вовсе не сообщает этой вещи никакой силы необходимости, однако, с другой стороны, приведенное учение Аристотеля уподобляет бога прорицателю Тиресию¹⁵⁰. Этот последний, дав твердое обещание не лгать, предварял свои пророчества фразой почти такой же, как у Аристотеля: *то, что я скажу*,

будет или не будет. Однако, как я уже указал, и невозможно и не нужно вдаваться здесь в подробности, так как даже некоторые аристотелики отвергают это учение Аристотеля, как противоречащее учению истинной веры.

3. Книги «Первой и второй аналитик»...

Далее, разве не ошибочно он утверждает в первой книге «Первой аналитики», что аргумент есть средний член между крайними? Ведь и единичное, и трансцендентное, и объекты разных категорий, которые никак не могут быть такого рода средними членами, все же суть аргументы. Разве не ошибочно его учение, будто гипотетический силлогизм не может быть подвергнут анализу или разложению? Конечно же, такой силлогизм как-нибудь образовался, а все, что образовалось из многих элементов, безусловно, может быть проверено посредством разложения на те же самые элементы. Далее, почему Аристотель говорит, что сомнительный или частично ложный силлогизм меньше чем какой-либо другой подлежит разложению на составные элементы? Разве не ясно, что такой силлогизм тем более должен быть разобран и исследован для того, чтобы можно было вскрыть в нем ошибку? В противном случае, если это мнение Аристотеля верно, к чему же тогда «Топика» и «Опровержения софистических доказательств»? Что касается второй книги, то кто же не видит, что индукция и пример неправильно сделаны там видами аргументации? Они — суть доводы, но не аргументации. Ведь именно поэтому индукция основывается на целом и частях, а пример — преимущественно на подобном. Если же и пример и индукция строятся так, что становятся аргументациями, то ты, несомненно, видишь, что они всегда оказываются скрытыми или выраженными формами силлогизма или энтимемы (почему те, кто хочет посредством их что-либо доказать, обычно при необходимости аргументирования сводят их к силлогизму), и, таким образом, они не становятся особыми видами аргументации. Что касается первой книги «Второй аналитики», то там нагромождено очень много ошибок, — например,

будто доказательство по своей природе — силлогизм, будто оно состоит из всеобщих, первичных, непосредственно очевидных и содержащих вечные истины предложений и т. п.; все это будет более подробно рассмотрено в следующей книге. Во второй книге Аристотель кроме всего прочего приводит доказательства, о коих он с бесстыдством, которое я даже не знаю как назвать, осмеливается говорить, что они состоят из предложений, касающихся всего того, что [существует] само по себе, и т. п. Такое доказательство — перевернутая форма приведенного выше умозаключения: *всякое растение, теряющее свои листья, широколисто; виноградная лоза теряет свои листья; следовательно, виноградная лоза широколиста*. Как будто бы в самом деле широколисто всякое растение, теряющее свои листья, и только оно.

4. Книги «Тоики» и «Опровержений»

Среди множества вещей, которые следовало бы отметить в «Тоике» черными камешками¹⁵¹, я хотел бы обратить внимание лишь на два замечательных правила, которые преподносятся нам во второй книге. Первое правило гласит, что в споре мы должны выражаться двусмысленно. Итак, значит, истину следует окутать тьмой, чтобы она как-нибудь вдруг не засияла ярко. Второе правило гласит, что мы должны болтать все, что взбредет на ум, лишь бы не уступить противнику. *Поэтому, говорит Аристотель, отвечающий не должен раздражаться, даже и соглашаясь с утверждениями, бесполезными для выдвинутого тезиса, и с тем, что кажется ему не имеющим значения; он соглашается, ибо в большинстве случаев спрашивающий приходит в большее замешательство, когда [соглашаются] со всеми такого рода положениями, и т. д.*

Скажи на милость, разве так поступает любитель истины, или это скорее действия насмешника и бесстыдного софиста? Я не останавливаюсь здесь на том, что в восьмой книге Аристотель утверждает, будто доказательство следует рассматривать раньше, чем подлежащий обсуждению вопрос. Как будто бы не следует

сначала уяснить себе вопрос, а потом уж искать средство для убеждения противника? Не останавливаюсь я и на том, что он учил при общении с толпой пользоваться не силлогизмами, а индукцией, а с диалектиками — не индукцией, а силлогизмами. Как будто бы, с одной стороны, плебей не чувствует силы силлогизма, а диалектик, с другой стороны, не может быть прижат к стенке соответствующей индукцией или перечислением частей? Я не останавливаюсь, далее, на том, что он называет неправильным то рассуждение, которое в своем заключении что-то прибавляет или убавляет. Как будто бы энтимема есть порочный вид доказательства? Ведь этим доказательством пользуются гораздо чаще, чем полной формой силлогизма.

Что касается «Опровержений», я хотел бы отметить только одно: Аристотель в конце этой книги считает своей большой заслугой то обстоятельство, что он изобрел искусство умозаключения или составления силлогизмов, которым не обладали более древние мыслители. Во-первых, сравнивая древних мыслителей, предложивших много силлогизмов, с человеком, который, предлагая самые разнообразные виды обуви, не учит, однако, искусству изготовления обуви, Аристотель тем самым, очевидно, доказывает, что древние мыслители владели искусством составления силлогизмов, раз они могли представить их в таком большом количестве. Да и сам Аристотель, по-видимому, недвусмысленно (хотя и необдуманно) подтверждает это, говоря о древних следующее: *Говорящими со знанием дела считались те, которые преподносили не искусство, а результаты искусства, и т. д.* Этими словами Аристотель ведь указывает, что хотя древние и не передали нам этого искусства, однако они владели им и при его помощи изложили и сообщили нам свои мысли; так что Аристотель, очевидно, не должен был хвастать, будто он здесь первый изобретатель. Я уж не говорю о том, насколько неправдоподобным представляется нам, чтобы столько выдающихся философов, живших до Аристотеля, не владели совершенно искусством умозаключения и чтобы учителя не передавали этого искусства своим ученикам. Несомненно, более

справедливо называть творцом диалектики знаменитого элеата Зенона, чем Аристотеля. Ведь именно Зенон, как свидетельствует Платон в «Пармениде»¹⁵², научил Сократа искусству рассуждения и умозаключения (а чем же может быть это искусство, как не искусством составлять силлогизмы? Ведь *συλλογίζεῖν* значит «умозаключать»).

5. Книги «Лекций по физике»...

Однако в «Лекциях по физике» есть еще много ложных обвинений против древних мыслителей. Разве не так? Разве не напрасно Аристотель в первой книге обвиняет Парменида и Мелисса?¹⁵³ Во второй главе он нападает на них за то, что они будто бы признают единое неподвижное начало, а потом он порицает их уже по поводу *сущего*, а не *начала* за то, что они будто бы утверждали, что все есть единое неподвижное сущее. Но они говорили это в теологическом смысле, имея, очевидно, в виду единого *бога* или единую первопричину, как это можно заключить хотя бы из их фрагментов, которые дошли до нас. Мало того, сам Аристотель не мог не признать этого в пятой главе первой книги «Метафизики», указывая, что под своим *Единым* Парменид понимал *бога*. Во всяком случае Симплиций, которого аристотелики немало ценят, откровенно признает, что Парменид, безусловно, выступает здесь как поборник веры. Поэтому и сам Аристотель в начале второй и в конце третьей главы первой книги «Физики» противопоставляет этих двух философов физикам (это противопоставление содержится также в первой книге «О небе»), показывая тем самым, что они говорили не в физическом, а в теологическом смысле. И вот я спрашиваю: почему Аристотель истолковывает в физическом смысле [учение] философов, которые не были физиками и говорили не как физики, и извращает их, придавая их высказываниям другой смысл только для того, чтобы было кого чернить? Затем он незаслуженно нападает на Анаксагора, прежде всего порицая его гомеомерию (*ἁμοιομερία*) между тем как он сам, по-видимому, включает ее в

свою систему в двенадцатой главе четвертой книги «О небесных явлениях». Да и судя по другим местам, Анаксагор, по-видимому, говорил, что все заключается во всем не актуально, а в потенции, т. е. утверждал то, что, несомненно, должен признать и перипатетик, так как по мнению перипатетиков материя везде существует и в потенции содержит все формы. И почему бы перипатетику и не говорить этого? Ведь сам Аристотель в третьей главе первой книги «О небесных явлениях» говорит следующее: *Итак, мы утверждаем, что огонь, воздух, вода, земля взаимно переходят одно в другое и любое из этих веществ в потенции содержится в любом ином.* К тому же Аристотель явно неправильно умалчивает о другом принципе Анаксагора — о столь прославляемом им Уме, который он же сам позже признает (может быть, по забывчивости) в четвертой главе и яснее — в восьмой главе второй книги, не говоря уж о том, что будет сказано позже по поводу «Метафизики». В третьей главе третьей книги Аристотель опять незаслуженно возводит напраслину на Анаксагора, нападая на его положение о том, что бесконечное само себя укрепляет и потому неподвижно. Ведь Анаксагор говорил это об Уме, или боге, которого сам Аристотель объявляет в восьмой и двенадцатой книгах «Метафизики» неподвижным и бесконечным. Кроме того, в первой главе восьмой книги Аристотель в высшей степени нечестиво выдвигает против Анаксагора абсурдное возражение, что если бы движение и, следовательно, мир не существовали извечно, а имели некогда свое начало, то в этом случае Ум очень долго должен был бы находиться в полном бездействии. Именно так нечестивцы обычно возражают верующим, — что бог до сотворения мира пребывал бы в бездействии, если бы мир не был извечен. Но в этой книге можно заметить и бесчисленные другие ложные обвинения. Ведь в первой главе четвертой книги он незаслуженно упрекает всех остальных философов в том, что до него никто не изложил ни своих взглядов, ни своих сомнений по вопросу о месте. Но ведь он сам потом пытается опровергнуть взгляды Платона, Зенона и других по вопросу о месте, — в ча-

стности Зенона, чьи сомнения, изложенные в первой главе, Аристотель пытается наконец разрешить в конце третьей главы. Точно так же в восьмой главе он несправедливо нападает на тех, кто утверждает, что есть отдельно существующая пустота внутри этого мира, между тем как эти философы на самом деле помещали ее вне этого мира, как это можно видеть хотя бы из шестой главы предыдущей книги.

6. Продолжение

Затем, оставив в стороне все эти несправедливые обвинения [Аристотеля], вернемся к другим ошибкам «Лекций». Разве не ошибка его учение в пятой главе первой книги о том, что противоположности будто бы не возникают из других противоположностей? Как будто бы сам он не допускает, что белое и черное как противоположности возникают из первичных качеств, которые также противоположны! Точно так же разве не ошибочно его утверждение, что все возникает из противоположностей? Как будто бы дом, например, не возникает, раз он возникает из гипса, дерева и камня, которые вовсе не есть противоположности? И опять-таки, разве не ошибочно он учит, что первоначала должны быть противоположными? Как будто бы между ними не должна существовать скорее какая-то симпатия для того, чтобы они легче могли объединиться? Ведь если сам Аристотель делает форму и лишенность противоположностями, то, не говоря уж о том, что абсурдно делать лишенность началом, разве это положение не опровергается и не опрокидывается определениями противоположностей и лишенностей, данными в «Органоне»? Равным образом ошибочным представляется его утверждение в шестой главе, которое он высказывает также в «Логике» и повторяет во второй главе пятой книги, а также в других местах, будто нет ничего противоположного субстанции. Но ведь субстанция огня, несомненно, противоположна субстанции воды. Ты, правда, скажешь, что эта противоположность заключается только в качествах. Но поскольку из этих качеств каждое свойственно только своей суб-

станции, той, из которой оно возникает и от которой оно получает свое бытие, то разве в этих качествах не проявляются противоположности самих субстанций? Допустим, что и в том и в другом веществе имеется субстанция одной и той же природы. Но чем же тогда объяснить, что из данной субстанции развиваются именно эти качества, а не те, которые им противоположны? Еще одна ошибка — утверждение Аристотеля в той же главе, будто противоположности не могут подвергаться взаимному воздействию. Разве не борется холод с теплом, а влажное с сухим? Разве эти качества не ослабляют и не уничтожают взаимно друг друга? Ошибочно и печестиво положение, высказанное Аристотелем в девятой главе, будто *из ничего ничего не возникает*. В самом деле, он не ограничивает это положение силами природы, а провозглашает его в абсолютном смысле. Далее, ошибка и печестие то, что материю он объявляет непорождаемой, т. е. тем самым он утверждает, что она не была сотворена. Кроме того, в седьмой главе второй книги он высказывает ошибочное мнение, будто форма, цель и производящая причина совпадают, разумеется с точки зрения одного и того же их результата. В самом деле, каким образом отец может быть идентичен существенной форме сына? Ошибочен также защищаемый Аристотелем в восьмой главе взгляд, будто искусство не размышляет. Это означало бы, что мастера делают все необдуманно. Ведь если мастер-строитель не задумывается над тем, следует ли сначала закладывать фундамент или строить крышу, то разве он поэтому не думает и над тем, делать ли это сейчас или в другое время? Из этого материала или из другого? Таким образом или иначе? и т. д. Обрати внимание, насколько верно и последовательно Аристотель делает в первой главе третьей книги форму и лишенность видами субстанции, подобно тому как белое и черное — это виды качества, и опять-таки, насколько удачно его утверждение, что тяжелое и легкое скорее виды перемещения, чем качества. В шестой и седьмой главах он указывает, что не может быть числа, больше которого нельзя было бы придумать, но что величина

такая возможна, например Вселенная. Помилуйте, а почему нельзя себе представить бóльшую массу, чем эта Вселенная? Разве же не признают теперь все, что бог мог бы (конечно, если бы он только захотел) сотворить мир больший, чем тот, который он сотворил? Более того, бог даже мог бы сотворить и бесконечный мир, как утверждают многие. В седьмой главе Аристотель устанавливает, что бесконечное следует определить как то, *за пределами чего всегда можно допустить что-то еще*. Но каким образом может бесконечное зависеть от чего-то, что находится вне его? В восьмой главе Аристотель принимает как постулат вечную смену возникновений,— словно мир вечен! В четвертой книге ошибочным представляется [мнение], будто *место* есть поверхность, и то, что не существует *пустоты*, и то, что *время* есть мерило движения. Однако все это будет более подробно показано в своем месте. Кроме того, ты убедишься, что в пятой главе все королларии выведены неправильно; я уж не говорю о том, что сомнения Зенона не находят там удовлетворительного разрешения и что из этой главы можно сделать вывод, будто не существует больше никакого места за пределами мира, взятого в целом (во всяком случае за пределами самого крайнего неба), что представляет собой явную нелепость. В четырнадцатой главе он спрашивает, *будет ли существовать время, если не будет души, которая бы его отсчитывала*, и отвечает на этот вопрос отрицательно. Значит, если все спят и ни одна душа не считает, то и время прекращает свой бег! Прекрасное средство продлить жизнь и предотвратить старость! В четвертой главе пятой книги Аристотель устанавливает тройное единство: по роду, по виду и по числу. А между тем ясно, что единство существует лишь двойное: по роду и по виду, как будет доказано в своем месте. Но допустим, что Аристотель прав. Для единства по числу, т. е. для единства полного в собственном смысле, он требует совершенства и правильности. Как будто бы урод не единый человек или он не численно единый урод или как будто неравносторонний треугольник не есть численно единая фигура,

хотя в первом случае мы имеем дело с несовершенным человеком, а во втором — с неправильной фигурой. А для чего Аристотель в четвертой главе шестой книги так пространно доказывает, что все одинаково делимо и неделимо, в пятой — что ни в том, что движется, ни в движении, ни во времени нет ничего первичного, в шестой — что вещи не непрерывные тоже участвуют в этой бесконечности и отсутствии границ, равным образом как и остановка и покой, о которых он говорит в восьмой главе? Для чего это, я спрашиваю? Кто это поймет? Палка бесконечна в том смысле, что в ней нет ничего первого и ничего последнего и поэтому она лишена концов? И в подобном же роде — о беге и времени, в течение которого человек живет, и обо всем прочем. В десятой главе Аристотель утверждает, что неделимое не движется. Но разве душе не свойственны какие-то свои движения, когда она что-либо видит или что-либо себе представляет? Это допускает даже сам Аристотель в третьей главе восьмой книги. А ведь душа неделима. Если же ты скажешь, что речь здесь идет о неделимой величине, то разве не бессмысленно все это положение, принимая во внимание, что, согласно Аристотелю, неделимой величины нет и не может быть? В восьмой книге помимо бесчисленных ошибок, которые можно встретить в пятой, шестой, седьмой и восьмой главах, особое внимание обращает на себя его *нечестивая* попытка в первой главе утвердить идею вечности движения и, таким образом, в противоречии с догматами истинной веры представить мир несотворенным и вечным.

Давай посмотрим, с помощью каких доводов он пытается в этом убедить. Вот его первый довод: *Движение есть акт движимого, следовательно, возможность движения предшествовала движению*. Теперь я спрашиваю: разве он не побивает сам себя логикой своих собственных построений? Ведь если что-либо предшествовало движению, то движение не вечно. Рассмотрим второй довод: *Движущее [начало] и возможность движения либо были созданы, либо вечны; ни того ни другого нельзя утверждать*.

Однако почему же либо одно из этого, либо даже то и другое не могло быть вечным, не находясь при этом в движении? *Потому что это нелепо*, говорит Аристотель. Превосходная настойчивость и поистине философская! Однако, говорит Аристотель далее, *если тело, способное к движению, предшествовало двигателю, то это тело находилось в покое, и, следовательно, необходимо, чтобы прежде существовало другое движение, отрицанием которого был тот покой*. Как будто бы человек, родившийся слепым, должен был быть зрячим во чреве матери для того, чтобы его слепота могла считаться отрицанием [зрения]. Третий довод: *Потенция должна быть близка к акту*. Как будто бы камни, которые от сотворения мира были скрыты под землей, прежде чем их выкопали, не обладали той же потенцией по отношению к дому, который строится сегодня, какую они имеют за несколько дней до начала строительства? Четвертый довод: *Время вечно, следовательно, вечно и движение*.

В пользу этого последнего довода он приводит следующие соображения: 1) *это утверждают все физики, кроме Платона*. Как будто бы этот вопрос обсуждается на форуме, где подсчитываются голоса! Я не говорю уж о том, что мнение Платона стоит тысячи других, и даже мнения самого Антигенита¹⁵⁴; 2) *время не существует без «теперь», а всякое «теперь» есть начало того времени, которое за ним следует, и конец прошедшего*. Как будто бы не может существовать *теперь*, которое есть и начало и конец! Например, в том случае, если движение неба имело начало, или также в том случае, если мы согласимся, что движение не измеряется временем,— а это мы уже выше договорились доказать в своем месте.

7. Книги «О небе»...

Теперь нам следует коснуться вкратце содержания книг «О небе». Во второй главе первой книги Аристотель говорит, что всякое простое движение бывает прямым или круговым, поскольку существуют две [простые] величины. Однако разве движение по спи-

рали не есть также простое движение, как считают Архимед и другие ученые? Именно поэтому святой Дионисий¹⁵⁵ писал, что из движущихся предметов одни движутся по кругу, другие — по прямой линии, а иные — по спирали. Но по-видимому, ошибочно и то определение Аристотеля, согласно которому такое движение круговое, *которое совершается вокруг центра [мира], а прямое — такое, которое идет от центра или к центру*. Как будто бы не движется по кругу рука, описывающая с помощью циркуля окружность, или шар, движущийся вокруг своей неподвижной оси? И так как ты, может быть, считаешь, что Аристотель имел в виду только естественные движения, то разве эпициклические движения планет не являются естественными? Однако же они не совершаются вокруг Земли, т. е. вокруг аристотелевского центра. Я уж не говорю о том, что может быть прямое движение в поперечном [по отношению к центру] направлении. Ошибка заключается и в том, что он в третьей и четвертой главах, а также и в других местах утверждает и пытается доказать, будто круговое движение не имеет противоположного. Почему же так? Если одно из двух вращательных движений направлено к востоку, а другое к западу, то разве не говорят в этом случае, что они происходят в противоположных друг другу направлениях и представляют собой противоположные движения? Еще одна ошибка и нечестие — предпринятая им в десятой главе попытка обосновать положение, будто мир непорождаем и неуничтожаем, причем, по его собственному признанию, он с этим мнением выступает один против всех древних мыслителей, *ибо все эти мыслители, говорит он, считают, что мир был создан*. Кроме того, во второй главе второй книги он повторяет свое ошибочное утверждение, будто движение небесных тел никогда не начиналось. На эту ошибку он сам, по-видимому, невольно, указывает в третьей главе, говоря: *Ничто, кроме природы, не вечно*. В седьмой главе Аристотель утверждает, что теплота и свет рождаются от трения воздуха при движении сфер. Но кто может это понять? В восьмой главе он, повторяя то, что он уже говорил в «Аналитиках»,

связывает мерцание неподвижных звезд и круговращение восходящего и заходящего Солнца с их удаленностью или расстоянием. Но что это не так, будет доказано в своем месте. В девятой главе он порицает пифагорейцев за их небесную гармонию, хотя всем известно, что пифагорейцы вовсе не хотели, чтобы эту гармонию понимали как звуковую. В десятой главе он утверждает, что движение сфер тем быстрее, чем дальше они отстоят от первого двигателя. Но у Солнца, Венеры и Меркурия одинаковое круговращение, а именно годовое. И печего тебе ссылаться на движение в эпициклах. Ибо, чем отдаленнее какая-нибудь из высших планет от первого двигателя, тем медленнее она совершает свое эпициклическое движение. В двенадцатой главе он говорит о Солнце и Луне, словно они ниже всех из блуждающих звезд, а между тем известно, что Солнце не находится непосредственно над Луной. В четырнадцатой главе он указывает, что части Земли только случайно движутся к центру Земли, сами же по себе они движутся к центру Вселенной. Однако из того, что будет сказано в другом месте, станет ясно, что это положение в высшей степени ошибочно. Я уж не говорю о том, что, когда понадобится, мы постараемся доказать в противоположность сказанному здесь у Аристотеля, что *Земля движется* и находится вне центра Вселенной. В первой главе третьей книги он повторяет свое нечестивое положение, о котором мы уже упоминали: *Одно тело может возникать из другого, как, например, огонь из воздуха, но абсолютно невозможно, чтобы какое-нибудь тело возникало из не существовавшей раньше величины.* Я уж не останавливаюсь на следующем положении Аристотеля: *То, что движется под воздействием силы, образует бесконечное движение.* Ведь перипатетики, по-видимому, согласны с этим общепринятым утверждением: ничто насильственное не бывает долговечным. Нам представляется, что в первой главе четвертой книги необоснованно порицаются древние исследователи за то, что они воспринимали тяжелое и легкое как соотносительные понятия. Но это подробнее будет показано тогда, когда речь пойдет об элементах.

В третьей главе Аристотель, по-видимому также без основания, порицает их за положение, что *подобное устремляется к подобному*. Особенно он не прав, говоря следующее: *Этого вообще не бывает. Ведь если кто-либо переместил бы Землю туда, где теперь находится Луна, то все части Земли двигались бы не к Луне, а к тому месту, которое каждая часть занимает теперь*. Как будто место обладает какой-то притягательной и привлекающей силой, большей, чем сама Земля. Однако об этом подробнее в другом месте.

8. Книги «О рождении»...

Что касается того, что Аристотель в первой главе первой книги «О рождении» указывает, будто *белое, черное, твердое, мягкое* представляют собой отличительные признаки элементов, то, заклинаю тебя именем самого Аристотеля, скажи: одобряешь ты это или нет? Затем в третьей главе он говорит, что рождение совершается исключительно в субстанции, если рождается огонь, но не тогда, если рождается земля. Но почему же тогда нет? И в чем разница? Я уж не говорю о том, что если материя сама по себе есть абсолютно не-сущее, то на этом основании мы должны говорить, что созидание происходит из абсолютно не-сущего. Почему он в пятой главе говорит, что твердое рождается из нетвердого, если рождение свойственно не акциденции, а субстанции? И если ты скажешь, что рождение понимается относительно чего-либо другого, то почему он во избежание путаницы не говорит скорее об изменении, чем о рождении? Почему же? Разве не ошибочно он указывает в той же главе, что изменяющая сила находится в измененном точно так же, как увеличивающая сила находится в увеличенном? Конечно, последняя всегда находится в том же предмете, первая же обычно находится в другом, и это совершенно очевидно. В седьмой главе ошибочным представляется утверждение, будто подобное не может испытывать воздействия подобного, например человек — человека, лошадь — лошади. И не говори мне, что Аристотель понимает под этим только то, что противопо-

ложные качества обуславливают несходство, из которого вытекает страдание, потому что он допускает такую же противоположность между телами, например в пятидесятом тексте. Кроме того, разве не абсолютно невероятно, что лекарства не испытывают никакого изменяющего воздействия со стороны организма, во всяком случае тогда, когда их сила из потенции переходит в акт? Конечно, обычно допускается, что, изменяя [организм], они изменяются сами. Во второй главе второй книги ошибочным кажется утверждение, будто тяжелое и легкое не суть активные качества, в третьей — будто воздуху соответствует наибольшая влажность, а земле наибольшая сухость, в четвертой — будто элементы взаимно переходят один в другой. В восьмой главе ошибочно и то, что существуют четыре элемента, и то, что все будто бы состоит из этих четырех элементов. Однако обо всем этом будет сказано подробнее, когда речь пойдет об элементах. Я уж не останавливаюсь на том, что в пятой главе Аристотель без всякого основания причисляет белизну и черноту к свойствам элементов, а также на том, что в шестой главе он несправедливо обвиняет Эмпедокла^{155а} за то, что он считал элементы сравнимыми между собой (например, в количественном отношении), однако же не допускал возможности их взаимного перехода друг в друга. Но в действительности Аристотель и сам не считает, что небо и низшие [элементы] могут взаимно переходить друг в друга, хотя это и сравнимо (например, в количественном отношении). В девятой главе он незаслуженно упрекает Платона за его [положение о] влиянии идей. Так же ошибочно Аристотель утверждает, будто материя больше чем какая-нибудь другая причина служит основанием того, почему что-либо может или не может существовать. В десятой главе Аристотель настаивает на том, что движение небесных тел — причина рождения и уничтожения, так как это движение постоянно приближает или отдаляет рождающее начало. В предыдущей главе Аристотель критиковал Платона за то, что, допустивши вечность и неизменность идей, он, таким образом, должен был бы сделать вывод, что всегда должны совершаться одни и те же рожде-

ния. Так вот, поскольку Солнце, обуславливающее рождение, само по себе вечно и движением небес ежегодно приближается и удаляется все таким же, то почему оно не вызывает всегда одних и тех же рождений? И конечно, что бы Аристотель ни ответил на это, любой ответ пригодится и Платону, будет ли то [ссылка на] неоднородность материи или на вмешательство низших факторов, и т. п. Обрати внимание, что в этом месте он приписывает движению небесных светил предопределяющее влияние на будущее и жизнь каждого человека, что, однако, истинная церковь осуждает, запрещая составление гороскопов.

9. Книги «О небесных явлениях»...

Что касается книг «О небесных явлениях», то в третьей главе первой книги ошибочно как утверждение, что пары не уплотняются в облака поблизости от Земли, так и то, что они уплотняются наверху, там, где прекращается преломление (или, вернее, отражение) солнечных лучей, обусловленное Землей. Ибо исходящее от Земли отражение солнечных лучей доходит до самой Луны (и даже гораздо выше, как это будет указано, когда речь пойдет о вторичном свете Луны). В четвертой главе, очевидно, неверно предположение, что падающие звезды и даже молнии падают вниз вследствие тяжести. Ведь и движение падающих звезд обусловлено расположением материи, и стремительно выталкиваемая молния вырывается там, где есть выход. Точно так же неверно и то, что молнии зажигаются вследствие стягивания неба, которое со всех сторон тянет за собой и расположенный вокруг огонь, и воздух, непосредственно окружающий этот огонь. Ошибочность этого утверждения станет яснее из того, что будет сказано в другом месте. А сколько ложных выводов Аристотель делает в шестой и седьмой главах из ложного мнения, будто кометы возникают из земных испарений и носятся недалеко от Земли, — это тоже будет показано в другом месте. Как заблуждается он в восьмой главе, полагая, что Млечный путь есть испарение Земли и как бы некий вид кометы! Но теперь уже почти все

аристотелики, как было указано выше, отвергают это мнение. И даже сам Аверроэс, прижатый к стене, с одной стороны, истиной, а с другой — авторитетом Аристотеля, которого он считает неспособным ошибаться, просит, между прочим, объяснить ему смысл этого места. А разве не ошибка утверждение Аристотеля в двенадцатой главе, будто град и снег не рождаются в высоких местах? Или, может быть, вершины Кавказа, Атласа, Пиренесв, Альп недостаточно высоки? Разве не достаточно вспомнить только основы географии и астрономии, чтобы уличить его в ошибочности и того, что он утверждает в тринадцатой главе, — будто Кавказ освещается Солнцем очень поздно и рано — всегда, кроме одной трети ночи? Какое невежество по части географии Аристотель обнаруживает, утверждая, будто Истр, или Дунай, берет свои истоки в Пиренеях! Скажи сам, стоит ли это опровергать? В первой главе второй книги он проявляет незнание географии и в утверждении, будто Земля к северу повышается, — ошибка, на которую мы уже указали выше. А что касается его утверждения во второй главе, что люди, считавшие, будто реки вытекают из моря, ошибались, то ошибочность этого утверждения видна хотя бы из Священного писания. Я уж не говорю о том, насколько правдоподобно может быть заявление Аристотеля о том, будто знаменитые источники (например, Воклюз¹⁵⁶) рождаются из одного лишь воздуха, который содержится внутри [ущелья]. Опыт доказывает ошибочность утверждения Аристотеля в пятой главе, будто лишь две зоны Земли обитаемы. В шестой главе он тоже ошибается, указывая, что с севера дует больше ветров, чем с юга, и что поэтому северо-северо-западный и северо-северо-восточный ветры не имеют противоположных им ветров. В пятой и мимоходом во второй главе третьей книги Аристотель решительно утверждает и даже воображает, что доказывает, будто радуга не может быть больше полукруга. Однако же граф Пико дела Мирандола видел большую радугу, да и мы сами видели радугу, которая была больше полукруга, за три дня до октябрьских календ 1619 года в Эксе. Солнце вот-вот должно было зайти и опускалось за небосклон.

И вот, когда нижняя часть радуги почти занимала восточные тропики, ее верхняя дуга достигала почти нашего зенита. Кроме того, по свидетельству Альберта, не только ошибочно, но даже смешно утверждение Аристотеля, будто лунная радуга может появляться только через большие промежутки времени, а именно раз в пятьдесят лет и к тому же еще лишь в определенный день месяца — в день полнолуния. В девятой главе четвертой книги Аристотель, очевидно, ошибочно утверждает, будто бронза не окрашивается. Она так хорошо окрашивается кадмием, что даже имитирует золото.

10. Книги «О душе»...

Книги «О душе» также содержат очень много ошибок. Ведь в третьей главе первой книги Аристотель выдвигает ошибочную предпосылку, будто душе не свойственно никакое движение. И из этого он выводит столь же ложное, сколь и в высшей степени нечестивое следствие, будто *воскресение мертвых невозможно*. Неправильно также и то, что небо движется по кругу с запада, особенно если оно наделено душой, как Аристотель указывает в сорок девятом тексте. А в конце второй главы второй книги разве Аристотель прав, одобряя мнение тех, кто считает, что душа — *это ни тело, ни что-либо бестелесное?* И так как здесь говорится о душе вообще, то разве не следует отсюда, что человеческая душа без тела есть ничто? Более того, разве не кажется ошибкой (во всяком случае, в соответствии с принципами самого Аристотеля) и то его мнение, будто душа есть тройкая причина по отношению к своему телу: производящая, формальная и конечная? Ибо пусть она будет формальной и конечной причиной (если только это можно назвать причинами), но каким образом она может быть производящей, если она вводится в законченное тело с готовыми органами? В пятой главе нам представляется ошибочным мнение Аристотеля, будто *чувствовать* значит только страдать. Во всяком случае *видеть* обозначает скорее действие, и этот глагол представляет собой

самый точный ответ на вопрос «что ты делаешь?», а не на вопрос «что ты испытываешь?». Но что я говорю? Ведь Аристотель сам в другом месте, а именно в третьей главе третьей книги этого трактата, называет зрение актом. Далее, в пятой главе этой же книги Аристотель указывает, что между чувством и воспринимаемым [объектом] имеется сходство. Пусть он мне это объяснит или объясни ты, и ты будешь для меня самым великим Аполлоном. В шестой главе Аристотель защищает тот взгляд, что чувство не ошибается только в отношении собственно чувственного. Но что это неверно, мы покажем, когда речь будет идти о пирронистах. Явная ошибка в седьмой главе — утверждение, будто наличие светлого в прозрачной среде есть свет, ибо наличие есть чистое отношение, свет же — это абсолютное качество. Точно так же скорее предположительно, чем в какой-то степени доказано, положение Аристотеля, будто должна изменяться среда, а уж как следствие этого — средоточие чувства; в связи с этим несправедливы его нападки на Демокрита, и прежде всего в следующем пункте: *Если образуется пустота [утверждает он], нельзя будет не только увидеть что-нибудь яснее, но вообще ничего не будет видно.* В одиннадцатой главе ошибочным кажется утверждение Аристотеля, будто среда осязания — воздух или вода. Разве только брошенный в горящее пламя возрождается с помощью воздуха или воды? Неправильным также представляется утверждение Аристотеля в третьей главе третьей книги, будто воображение не свойственно пчеле или муравью.

Каким образом Аристотель в пятой главе отделяет деятельный разум от страдательного, считая первый бессмертным, а последний смертным? Ведь обыкновенно принято считать, что оба этих разума в действительности одна и та же способность, и страдательный разум есть именно тот разум, который в собственном смысле слова понимает, между тем как [функция] деятельного разума сводится только к созданию умопостигаемых идей. В седьмой главе Аристотель объясняет, каким образом разум тождествен с постигаемым им

предметом. О, как легко говорится и одобряется многое, что при внимательном рассмотрении оказывается совершеннейшей химерой!

11. Книги «Метафизики»...

Я нарочно опускаю бесчисленные ошибки, которые встречаются в «Метафизике». Коснусь только тех несправедливых обвинений, которыми Аристотель всюду преследует древних мыслителей, и особенно в четвертой главе первой книги, где он говорит, что Эмпедокл, Демокрит и другие мыслители знали лишь чувственно воспринимаемые предметы, но совершенно не знали умопостигаемых предметов. Ведь если даже умолчать об остальных мыслителях, о которых авторы, заслуживающие всяческого доверия, свидетельствуют прямо противоположное, то совершенно непонятно, как смеет Аристотель утверждать это относительно Анаксагора, которого сам он перед тем, в третьей главе первой книги, расхваливает как наиболее разумного по сравнению с другими древними мыслителями за следующее его утверждение: *Ум находится в природе и есть причина мира и всего мирового порядка.* И что же? В следующей главе Аристотель, как бы насмехаясь, говорит: *Анаксагор пользуется Умом, как машиной, для создания мира, и когда он сомневается относительно причины, которой обусловлено что-либо необходимое, он тут же привлекает Ум, во всех же остальных случаях он скорее выдвигает в качестве причины происходящего все, что угодно, но только не Ум.* С тем же основанием Аристотель мог бы смеяться над своими собственными последователями, которые там, где им ясна причина какой-нибудь естественной вещи, причину эту принимают и выдвигают, там же, где они такой причины не знают, прибегают к первопричине, или к богу, ссылаясь на договор, заключенный в самом начале между богом и природой, хотя они не знают ни нотариуса, удостоверившего этот договор, ни реестра, где последний указан. Я опускаю то обстоятельство, что Аристотель то и дело несправедливо нападает на платоновские идеи, хотя эти идеи не что иное,

как универсалии аристотеликов, или самые общие понятия, как это можно будет доказать в другом месте. Заметь только, что Аристотель высмеивает не одного лишь Анаксагора, но в этой же первой книге осыпает сарказмами и почти всех остальных мыслителей. *Гиппона*^{156a}, говорит он в третьей главе, *никто не удостоит упоминания среди философов вследствие ограниченности его ума*. В четвертой главе Аристотель говорит, что *Эмпедокл лепечет*, в пятой — что *следует опустить двоих, которые несколько грубоваты*, — Ксенофана и Мелисса, а немного далее указывает, что *пифагорейцы действовали слишком упрощенно, ибо они давали свои определения поверхностно и считали сущностью предмета первое, к чему их определение подходило*. В шестой главе, сделав более ранних философов *непричастными к диалектике*, Аристотель говорит: *Первая философия была похожа на человека, который заикается*. Смотри также вторую главу четвертой книги, третью главу восьмой книги и многие другие места. Я не упоминаю здесь о том, что главные нечестия этого трактата собраны в тех пяти последних главах двенадцатой книги, о которых мы уже выше сказали, что это единственные действительно метафизические главы. Так, например, в шестой главе Аристотель делает небесное движению вечным, в седьмой главе он утверждает, что первый двигатель действует в силу неизменной и вечной необходимости, в восьмой он учит, что нет никаких бестелесных субстанций, за исключением тех, которые двигают какую-нибудь небесную сферу. В девятой главе он пишет, что божественный ум не все постигает, из чего, разумеется, следует, что он не обо всем печется. Эти и другие ошибки, говорю я, я опускаю либо потому, что мы уже говорили о них выше, либо потому, что они будут разъяснены подробнее, когда мы будем говорить о боге.

12. Книги «Никомаховой этики»

Нам остается еще взять кое-что на выбор из «Никомаховой этики». Итак, обрати внимание на то, насколько правильно Аристотель в третьей главе первой

книги говорит о значении добродетели: *Добродетель не самая совершенная цель гражданской жизни, ибо может, очевидно, случиться, что добродетельный человек или спит, или бездействует всю свою жизнь, а кроме того, еще терпит всякие невзгоды и крайне несчастлив. Такого человека никто не назовет счастливым, кроме разве того, кто захотел бы защищать парадокс.* А в седьмой главе Аристотель утверждает, что удовольствие можно искать ради чего-то другого [кроме него самого]. Насколько правильнее и яснее говорит об этом Платон: *Нелепо спрашивать, ради чего кто-либо хочет испытывать наслаждение*, указывая этим, что к удовольствию, или наслаждению, стремятся ради него самого. Однако об этом мы будем говорить подробнее в другом месте. Разве справедливо, что Аристотель в девятой главе требует для счастья телесного благополучия и удачи, утверждая этим, что безобразная наружность, бесплодие, неблагородное происхождение препятствуют счастью? Далее, в десятой главе он все это повторяет таким образом, что делает [понятие] счастья весьма двусмысленным. Ту же двусмысленность можно увидеть и в одиннадцатой главе, где он, по-видимому, высмеивает загробную жизнь, в которую мы веруем. Таким же ошибочным представляется то, что Аристотель утверждает в седьмой главе второй книги,— будто умеренность близка к истине, и то, что в четвертой главе третьей книги он осуждает людей, выбирающих приятное как благо и избегающих страдания как зла. Ошибка состоит и в том, что в шестой главе Аристотель представляет смерть как самое страшное. *Ибо, говорит он, она — конец всему, и для мертвого нет, по-видимому, ни блага, ни зла.* Я уж не останавливаюсь на том, что в той же главе Аристотель уверяет, будто мужество в сущности состоит в славной смерти, такой, какая бывает на войне. В девятой главе, рассуждая о мужественном человеке, он говорит: *Чем добродетельнее и счастливее был человек, тем больше ему будет расставаться с жизнью.* Уж будто бы это так? Во второй главе четвертой книги Аристотель одобряет все суеверные церемонии своей религии в отношении богов и всевозможные жертвоприношения. В последней главе пятой

книги Аристотель не прав, указывая, будто никто не может причинять несправедливости самому себе. Во второй главе шестой книги он выражает мнение, будто не бывает выбора без нравственной привычки. Как будто люди не начинают выбирать тогда, когда у них нет еще привычки выбирать. В третьей главе Аристотель ошибочно делает разум такой же привычкой применять принципы, каковы искусство, наука, мудрость, благоразумие. При этом он должен был бы и эти последние сделать естественными свойствами, а между тем он считает их благоприобретенными. В последней главе десятой книги Аристотель говорит, что *ему самому следует написать о государственном устройстве, так как прежние мыслители не коснулись этого вопроса, так же как и вопроса о законодательстве*. Великолепное заключение этики, не хуже, чем было в диалектике! Как будто бы в самом деле Платон не написал раньше своих книг «О государстве» и «Законы», которые имеются у нас еще и по сей день!

Упражнение VIII

О том, что у Аристотеля имеются бесчисленные противоречия

1. При чтении «Категорий» и «Об истолковании» часто обнаруживаются противоречия

Первым противоречием в книге «Категорий» нам представляется, что Аристотель дал здесь десять категорий, а в других местах он устанавливает то три, то шесть, то восемь и т. д., как мы это обстоятельнее покажем в следующей книге. То он говорит, что первая субстанция есть в большей мере субстанция, чем вторая, а то — несколько далее — он объявляет, что субстанции свойственно не допускать «больше» и «меньше». Он делает здесь время видом непрерывной величины, а в четвертой книге «Физики» делает его видом прерывной величины. Ведь в «Физике» он делает время числом, а число у него там — прерывная величина. С одной стороны, Аристотель делает отношение выс-

шим родом, а с другой стороны, рассуждая затем о противоположностях, делает отношение видом противоположности. Каким же образом может что-либо быть высшим родом, если оно имеет над собой какое-то более высокое родовое понятие? С одной стороны, Аристотель делает обладание и расположение одним и тем же видом качества, а затем, однако, утверждает, что расположение есть род обладания. Он указывает, что свойство качества — это быть тем, благодаря чему вещи называются сходными или несходными; однако же в четвертой и в одиннадцатой книгах «Метафизики» он объявляет сходство и несходство первичными отличительными признаками сущего: ведь именно поэтому о двух человеках говорится, что они сходной природы, или сходны между собой по природе, хотя природа не есть качество. Касаясь здесь вскользь движения, Аристотель устанавливает шесть его видов: возникновение, уничтожение, увеличение, уменьшение, изменение, перемещение; а в «Физике», например, во второй главе ее пятой книги, он устанавливает лишь три: увеличение, изменение, перемещение; иногда же он устанавливает четыре вида движения, как, например, в первой главе третьей книги, где он прибавляет к указанным трем видам еще возникновение. В первой книге трактата «Об истолковании» Аристотель считает противоречивыми два предложения, из которых одно всеобщее-утвердительное, а другое частно-отрицательное или наоборот, как, например: *всякий человек справедлив; некий человек не справедлив*; или: *ни один человек не справедлив; некий человек справедлив*; однако во второй книге Аристотель объявляет противоречащими друг другу два частных предложения, из которых одно — утвердительное, а другое — отрицательное, например: *Каллий справедливый человек; Каллий не справедливый человек*. Точно так же Аристотель в предыдущей книге указывает, что ни одно из противоречащих друг другу единичных предложений, относящихся к тому, что должно произойти в будущем, не бывает определенно истинным или определенно ложным, как бывают предложения, относящиеся к настоящему; однако же в шестой главе третьей книги трак-

тата «О душе» он в следующих словах объявляет предложения, относящиеся к будущему, такими же определенно истинными или ложными, как и предложения о том, что есть, или о том, что было: *Ложно или истинно*, говорит он, *не только то, что Клеон бел, но также и то, что он был или будет таким.*

2. То же самое в «Аналитиках», «Топике», «Опровержениях»...

Подобным же образом Аристотель в первой книге «Первой аналитики» старается доказать определение фигур, а во второй книге «Второй аналитики» он указывает, что определение не может быть доказано. В первой книге «Второй аналитики» он заявляет, что в доказательстве следует идти от того, что нам более известно, и, однако же, он сам определяет доказательство как то, что исходит из причин, между тем как причины нам менее известны, чем следствия. С одной стороны, Аристотель различает предложение и определение, а с другой стороны, он утверждает, что принцип есть предложение, а определение есть принцип. Точно так же Аристотель заполняет много глав, чтобы показать, что доказательство существует, и никто не станет оспаривать, что именно оно составляет предмет исследования этих книг, а с другой стороны, он считает, будто ни одна наука не доказывает, что ее предмет существует. С одной стороны, он утверждает, что доказательство состоит из всеобщих [предложений], а с другой, он сравнивает всеобщее доказательство с единичным, т. е. с таким, которое исходит из единичных [предложений]. То он утверждает, что наука бывает лишь о необходимых вещах, то во многих местах после этого твердит, что существует наука о случайных вещах. Во второй книге Аристотель, полемизируя с Платоном, утверждает, что деление—это постулат, а не что-то требующее доказательства, но несколько ниже, споря против Спевсиппа¹⁵⁶⁶ он устанавливает, что деление — это не постулат. В первой книге «Топики» он утверждает, что нельзя найти никакого всеобщего метода изложения общих мест и, однако, сам же их ме-

тодически излагает или по крайней мере старается изложить посредством членения и подразделения на четыре основных группы [члена]— род, определение, собственный признак и приводящий признак. В шестой книге Аристотель указывает, что может случиться так, что определения нет, хотя сущность предмета обозначена; однако в предыдущих главах он утверждал, что сущность обозначается с помощью определения. В «Опровержениях» Аристотель причисляет двусмысленность выражения к недостаткам речи, и, однако же, в первой книге «Топики» он, как мы уже указывали, учит, что следует говорить двусмысленно.

3. В «Лекциях по физике»...

Далее, в первой книге «Физики» Аристотель оспаривает неподвижное начало Парменида и Мелисса, и, однако, затем в восьмой книге он доказывает, что существует одно неподвижное начало движения (или первый двигатель). Во второй главе той же первой книги Аристотель сначала говорит, что не следует спорить с теми философами, которые отрицают множество начал и к которым относятся Парменид и Мелисс, а вслед за этим он очень пространно с этими философами полемизирует. В пятой главе Аристотель учит, что противоположности не возникают друг из друга; однако немного ниже он указывает, что все, что рождается, рождается из противоположного, а все, что уничтожается, переходит в свое противоположное. В шестой главе Аристотель показывает, что число начал не может ограничиться двумя, так как у субстанции нет ничего противоположного, и, однако, выше он допускает, что в каждом роде имеется одна противоположность (разве только ты станешь отрицать, что существует род субстанции). В восьмой и девятой главах первой книги Аристотель в очень многих местах допускает существование лишенности, а в первой главе второй книги он заявляет, что он позже рассмотрит вопрос о том, существует ли лишенность или нет и есть ли что-либо противоположное субстанции (надо полагать, что он забыл то, что гово-

рил раньше), и потом, рассматривая этот вопрос в пятой книге «Физики» и во второй книге трактата «О возникновении», он утверждает, что для субстанции нет ничего противоположного. А ведь это высказывание можно считать только отрицанием лишешности! Во всяком случае после этого Аристотель нигде не берет ее как начало. В седьмой главе той же второй книги он говорит, что неподвижный двигатель не содержит в себе самом движущего начала, и тем не менее он называет его двигателем. По крайней мере производящая причина, которая есть в то же время двигатель, определяется Аристотелем как то, от чего движение берет свое начало. В той же главе Аристотель говорит, что этот первый двигатель движет физически, а в другом месте он утверждает, что этот двигатель — не физический. Так кто же в самом деле поймет этот двигатель, который движет физически и все же не есть физический двигатель? И зачем тогда так много говорится об этом двигателе в «Физике»? С одной стороны, Аристотель спорит против Эмпедокла, утверждающего, что произведения природы возникают случайно, а с другой стороны, он сам признает, что уроды представляют собой ошибки и промахи природы. Более того, в седьмой главе седьмой книги «Метафизики» он утверждает, что все рождающееся без семени рождается случайно. С этим связано и то, что он говорит в двенадцатой главе третьей книги трактата «О душе»: *Все природные тела существуют ради чего-нибудь или представляют собой случайные сочетания того, что существует ради чего-либо.* В девятой главе Аристотель спорит против абсолютной необходимости, и, однако, в восьмой главе он готов был совершенно исключить всякую случайность в природе. В первой главе третьей книги Аристотель устанавливает столько родов сущего, сколько имеется родов движения, из чего следует, что есть лишь три категории; однако в другом месте, как мы видели, он установил их десять. В четвертой главе Аристотель сначала заявляет, что он будет говорить лишь о физическом бесконечном, а затем рассуждает о потенциальном бесконечном или о таком,

которое получается благодаря увеличению или уменьшению. Но это уже не физическая, а математическая бесконечность, относящаяся к чистому мышлению. Во всяком случае в этой же главе Аристотель указывает, что всякая чувственно воспринимаемая вещь обладает конечной делимостью, вследствие чего то, что в потенции бесконечно, не относится к чувственно воспринимаемым или физическим вещам. В первой главе четвертой книги Аристотель утверждает, что математические предметы не занимают места; однако же затем в третьей главе пятой книги и в бесчисленных других местах, о которых не стоит упоминать здесь, он учит, что соприкасаются такие предметы, края которых, т. е. точки, линии, поверхности (а это вещи математические, ибо чем же иным они могут быть?), смежны; но ведь смежны предметы, которые находятся в одном месте. В третьей главе той же пятой книги Аристотель доказывает, что ничто не может существовать в себе самом; однако же среди значений выражения «существовать *в*» он указал то, в котором [оно] употребляется, когда говорят, что «целое содержится в своих частях», а согласишься, что это означает лишь то, что целое содержится в самом себе. В четвертой и шестой главах он выражает мнение, что приращение и уменьшение — виды перемещения, а раньше он их сделал такими же самостоятельными видами движения, как перемещение. В двенадцатой главе Аристотель утверждает, что время не бывает быстрым и медленным, и в то же время он считает его числом или однородной мерой движения, которое бывает и быстрым и медленным. В той же главе Аристотель утверждает, что вечное не может измеряться временем, но время тем не менее, как он считает сам, тоже вечно, так что оно может быть однородной мерой. В тринадцатой главе Аристотель указывает, что время не производит разрушения; однако в двенадцатой главе он говорил, что время само по себе — причина уничтожения. В четырнадцатой главе он утверждает, что время есть число всякого движения — изменения, перемещения и т. д., но преимущественно оно есть число небесных перемещений, из чего следует, что существует

столько времен, сколько видов движущегося. Между тем в десятой главе он доказывал, что движение [небесной] сферы не есть время, ибо иначе было бы столько времен, сколько движущихся тел. В первой главе пятой книги Аристотель делает все страдательные состояния неподвижными, а потом он тем не менее одним им приписывает движение. В той же главе Аристотель рассуждает о случайном движении и в то же время указывает, что этот вопрос должен быть изъят из физики. В качестве довода он приводит то обстоятельство, что случайное есть нечто слишком частое; как будто не следует при этом указать, что оно реже, чем сущее само по себе. В той же главе Аристотель сначала устанавливает четыре рода изменений: из *подлежащего в подлежащее*, из *не-подлежащего в не-подлежащее* и т. д., и тем не менее он тут же заявляет, что одно из этих изменений, а именно изменение из не-подлежащего в не-подлежащее, есть изменение в наименьшей мере. Точно так же он в этой главе утверждает, что возникновение и уничтожение не есть движение; однако в третьей книге он сделал их одним из четырех видов движения и подтвердил это известным перечислением видов движения при определении движения. В третьей главе Аристотель говорит, что «вместе» бывают предметы, которые находятся непосредственно в одном и том же ближайшем месте, а в четвертой книге он ближайшее место отождествил с собственно местом, о котором он, естественно, не может сказать, что оно вмещает два разных тела. В пятой главе Аристотель устанавливает пять видов противоположности движения, а вслед за тем он заявляет, что два из этих видов совершенно не заключают в себе ничего противоположного. В этой же главе Аристотель признает противоположность между возникновением и уничтожением, а раньше он отрицал, что возникновение есть движение, и именно на том основании, что возникновение не имеет ничего противоположного.

В десятой главе шестой книги Аристотель полностью отвергает бесконечность, и, однако, в предыдущих книгах он много раз доказывал, что она суще-

ствуует. В первой главе седьмой книги Аристотель пытается доказать, что *все, что движется, приводится в движение чем-либо другим*, и тем не менее он во второй главе принимает, что кое-что движется *само по себе*. И более того, поскольку Аристотель указывает в качестве видов движения, вызванного внешним двигателем, притягивание, толкание, перемещение и вращение, а движение вперед живых существ не принадлежит ни к одному из этих видов, то разве отсюда не следует, что оно есть движение само по себе, а не вызванное внешним двигателем? Еще яснее Аристотель высказывается по этому вопросу во второй главе восьмой книги, где он, между прочим, заявляет следующее: *Мы говорим, что одушевленное существо движется само по себе. Вот почему, если оно иногда и пребывает в полной неподвижности, оно во всяком случае начнет двигаться само собой, а не под влиянием внешнего двигателя*. И в четвертой главе он опять говорит: *Одушевленное существо двигается само собой, и т. д.* Таким же образом Аристотель в седьмой главе первой книги трактата «О небе» доказывает, что небо не бесконечно: *ибо, говорит он, если бы оно само себя двигало, оно было бы одушевленным существом*; тем самым он намекает на то, что всякое одушевленное существо приводится в движение не чем иным как самим собой. Но у Аристотеля можно найти и множество других высказываний в этом роде. В пятой главе восьмой книги он устанавливает, что хотя частица потенциально делима, актуально она неделима; однако в третьей и шестой книгах он утверждает, что делимость непрерывного не имеет предела. В той же главе Аристотель пять раз предупреждает, что невозможно бесконечное поступательное движение, и тем не менее в шестой книге, как мы видели выше, он очень пространно обосновывает эту свою бесконечность. В восьмой главе Аристотель делает бога, или первый двигатель, движущимся. *Ведь существуют три вещи, говорит Аристотель: движущиеся, как, например, человек или бог, и т. д.*; однако же раньше он утверждал, что первый двигатель неподвижен.

Вот опять-таки противоречие: во второй главе первой книги трактата «О небе» Аристотель утверждает, что всякое естественное тело способно двигаться, и, однако, в третьей главе этой же книги и еще более четко в четырнадцатой главе второй книги он утверждает, что Земля покоится неподвижно в центре Вселенной. Из приводившейся несколько выше цитаты видно, что Аристотель в седьмой главе решительно придерживается мнения, что небо — неодушевленное существо; однако во второй главе второй книги этого же трактата и в третьей главе первой книги трактата «О душе», а также в других местах он ясно говорит, что небо — одушевленное существо. Во второй главе второй книги Аристотель допускает, что *богу присуще вечное движение*, а в восьмой книге «Физики» он утверждал, что первый двигатель (т. е. бог) абсолютно неподвижен. В восьмой главе он говорит, что небо — не органическое тело. Однако, как мы видели, он наделил его душой, а душа, как он сам же определил, есть акт органического тела. Я уж не говорю о том, что в двенадцатой главе сказано: *Действие звезд таково же, как действие растений и животных*. В той же главе Аристотель предполагает, что мы не видим сверкания планет (и потому сверкания Юпитера и Сатурна) из-за их близости, а восходящее и заходящее Солнце видим вследствие его отдаленности; и тем не менее он считает, что Солнце ближе к нам, чем все остальные светила. В двенадцатой главе Аристотель говорит, что благо совершенно счастливого человека состоит в бездействии, и, однако, в девятой главе десятой книги «Этики» он заявляет, что все преимущество добродетели, которая есть высшее из благ и благодаря которой человек бывает счастлив, заключается в действии. В первой главе третьей книги Аристотель выставляет положение, что нерожденные и совершенно неподвижные существа должны рассматриваться не с естественной точки зрения, а как-то иначе, сам же очень много говорит о такого рода существе в восьмой книге «Физики». Во второй главе Ари-

стотель утверждает, что то, что не обладает ни тяжестью, ни легкостью, приводится в движение силой (т. е., как он сам раньше объяснял, насильственно, или вопреки природе), а в другом месте он утверждает, что небо — не тяжелое и не легкое, — движется естественно. Точно так же он говорит, что все, что приводится в движение силой, движется бесконечно, между тем как в шестой книге «Физики» он установил, что в природе нет ничего бесконечного. В третьей главе Аристотель указывает, что огонь не присущ дереву ни в потенции, ни актуально, а между тем в первой книге «Физики» он без конца твердил об этой потенции. Разве только ты скажешь, что существует такая частица первичной материи, которая не обладает потенцией принимать какую угодно форму. В шестой главе Аристотель говорит и доказывает, что элементы не вечны, и однако, он устанавливает вечность Мира, который не может существовать без возобновления его частей — элементов. Но что он скажет о самом огне, если этот огонь занял наверху такие обширнейшие пространства? Что бы могло или кто бы мог, спрашиваю я, этот огонь рассеять? В седьмой главе Аристотель учит, что чувственные [вещи] имеют чувственное начало, вечные — вечное, а тленные — тленное, между тем в первой книге «Физики» он объявляет материю непорождаемой и неуничтожаемой, хотя он ее делает началом возникающих и уничтожаемых вещей. Во второй главе четвертой книги Аристотель, споря с другими философами, опровергает также и тех, которые утверждают, что одни тела тяжелее или легче других в зависимости от их больших или меньших размеров, а в четвертой главе он говорит: *Одни тела будут легкими, а другие тяжелыми, так как судьбой одному дано больше, а другому меньше.* В пятой главе Аристотель считает невозможным, чтобы воздух двигался вниз благодаря силе, а считает, что он уносится этой силой в область огня; а между тем раньше он сам неоднократно говорил, что вода и воздух по своей природе — это нечто среднее между просто тяжелым и просто легким.

Далее, в первой главе первой части трактата «О возникновении» Аристотель спорит против тех мыслителей, которые производили все из одного начала, и, однако, немного ниже он признает единую для всех вещей материю, т. е. материю, из которой все производится. В третьей главе первой книги Аристотель признает только два рода причин, а во второй книге «Физики» он признает и описывает четыре рода причин. В этой же третьей главе трактата «О возникновении» Аристотель повторяет и говорит (как мы уже видели выше), что рассмотрение вопроса о неподвижном существе есть дело первой и второй философии; однако сам он занимается этим вопросом в физике и в низшей философии. В рассматриваемом трактате Аристотель говорит, что Парменид и Мелисс признавали два начала, а именно огонь и землю; однако в физике он представляет дело так, что эти два философа признавали лишь единое существо. Он допускает, что в большей степени субстанция — это то, отличительный признак чего преимущественно означает такое существо; однако же в «Органоне» он отрицал возможность для субстанции принимать «больше» и «меньше». В седьмой главе Аристотель выражает мнение, что несходное не может испытывать воздействие от несходного, например один предмет от другого предмета, относящегося к другому роду, — скажем светлое от теплого, — а затем он допускает, что не только холодное испытывает воздействие от теплого, но и человек, хотя человек и теплое настолько несходны, что различаются даже по роду. В десятой главе Аристотель утверждает, что смешение не происходит путем деления на мельчайшие части, а несколько ниже он считает, что оно должно производиться из пригодных к смешению элементов, которые легко могут быть отграничены и делимы. Во второй главе второй книги Аристотель объявляет тепло, холод, сырость и сухость первичными качествами, из которых возникают остальные, и однако, в седьмой главе восьмой книги «Физики» он делает самыми первыми из всех

качеств плотность и разреженность, и даже настолько, что из них, [по его мнению], возникают тепло и холод. В третьей главе Аристотель объявляет элементы простыми телами, и, однако, в той же главе он говорит: *Огонь, воздух и вообще каждый из названных выше элементов — не простые тела, а смешанные.* В четвертой главе Аристотель полагает, что для возникновения требуется противоположность в строгом смысле этого слова, и, однако, в первой книге «Физики» он этой противоположностью объявил лишенность. В седьмой главе Аристотель указывает, что при смешении элементов остается лишь материя с поврежденными качествами, и, однако, в конце первой книги, говоря о смешиваемом, т. е. элементах, он заявляет: *С одной стороны, нет необходимости, чтобы то, что смешивается, было разрушено, а с другой стороны, невозможно, чтобы оно оставалось просто тем же самым, и т. д.* В одиннадцатой главе Аристотель допускает, что некоторые рождения бывают необходимыми, а другие случайными, так же как из вещей одни необходимы, например небесные [тела], а другие случайны, например земные. Из этого как будто бы непременно следует, что в области неба происходят постоянные возникновения, а иначе к чему тогда пример или каков будет вывод из всего этого? И однако же, Аристотель неоднократно говорил в предыдущих главах, и особенно в начале девятой главы, что возникновения происходят только в земной области, т. е. в том месте, которое находится около центра.

6. В книгах «О небесных явлениях»...

Кроме того, во второй или (по счету других) в третьей книге трактата «О небесных явлениях» Аристотель проводит следующее различие между материей и производящим началом: материя он делает субъектом, а производящее начало — причиной; однако во второй книге «Физики» он материю также сделал причиной. В третьей главе Аристотель объявляет Землю шаром, и, однако, в первой главе второй книги он говорит, что она выдается к северу из-за какого-

то выступа или вздуття. В этой главе он также утверждает, будто пространство от Земли до самой Луны занято воздухом и огнем, а между тем он неоднократно настаивает на том, что тело, расположенное в этом пространстве, не есть ни воздух, ни огонь. В десятой главе Аристотель говорит, что роса и иней не появляются, когда дует ветер; однако немного ниже он допускает, что роса появляется, когда дует южный, но не тогда, когда дует северный ветер; исключение в этом смысле, говорит он, Понт. В четвертой главе второй книги Аристотель определяет пар как влажный и холодный, а в третьей главе первой книги он определяет его как влажный и теплый. В пятой главе он, по-видимому, приписывает Земле форму барабана; однако во второй книге трактата «О небе» он отвергает такую же точку зрения древних философов. Я уж не говорю о том, что он, как мы видели выше, сделал Землю совершенно шарообразной. В конце шестой главы Аристотель смешивает северный ветер с западным; а раньше он сам говорил, что последний дует с западной части экватора, а первый — с Северного полюса. В четвертой главе четвертой книги Аристотель указывает, что сухость подобает земле, а влажность больше всего свойственна воде; однако во второй книге трактата «О возникновении» он приписывает воздуху как самое для него характерное свойство чрезвычайно высокую влажность. Там же и в восьмой главе Аристотель говорит, что материя тел состоит только из земли и воды; однако же в восьмой главе второй книги трактата «О возникновении» он утверждал, что тела состоят из смешения всех четырех элементов, не говоря уж о том, что ниже, в седьмой главе, он во всяком случае прибавил к упомянутым двум элементам и воздух.

7. В книгах «О душе»...

Вдобавок ко всему этому в первой главе первой книги трактата «О душе» Аристотель сначала говорит, что наше знание души исключительно достовер-

но, а затем настойчиво отмечает трудность и неясность этого знания. Как будто бы достоверность какой-нибудь естественной науки не вытекает из ее очевидности? В этой же главе Аристотель говорит, что разница между физическим и диалектическим определением заключается в том, что первое исходит из материи, а второе — из формы; в предыдущих же трактатах он утверждал, что форма есть *выражение сущности* физической вещи и, следовательно, невозможно в физике определить вещь лучше, чем через ее форму. Точно так же он заявляет, что акциденции чрезвычайно помогают познанию *сущности*; однако в «Органоне» он утверждал, что определение того, *что такое* данная вещь, составляет начало всякого доказательства и что именно оно показывает, каково страдательное состояние предмета, которое и составляет его акциденцию. В третьей главе Аристотель не жалеет слов, чтобы убедить в том, что душе не свойственно никакое движение; однако ж в третьей главе восьмой книги «Физики» воображение и мнение он назвал движением. Но не душе ли присущи воображение и мнение? Вторую главу второй книги Аристотель начинает так: *Поскольку всякое изучение идет от неясного, но более доступного к понятному и более осмысленному, и т. д...* Выходит, что он сначала говорит: *от неясного* и тут же добавляет: *но более доступного*. Как это у него увязывается? В третьей главе Аристотель пытается изложить определение души, а в «Аналитиках» он указывал, что такое определение не может быть доказано. В четвертой главе Аристотель допускает, что огонь может увеличиваться до бесконечности, и тем не менее сейчас же после этого он заявляет: *Для естественных образований существует граница, и т. д.* Как? Разве огонь не образован естественно? В седьмой главе Аристотель сначала делает свет и тьму противоположностями, но затем здесь же, так же как и в других местах, помещает их среди лишенностей и таким образом смешивает границы, которые разделяют отличительные признаки каждого из них. В третьей главе третьей книги Аристотель утверждает, что чувство не обманывается в отношении своих соб-

ственных свойств (что он говорил также в шестой главе второй книги), и однако затем он соглашается, что чувственное восприятие может обманываться, как это видно из следующих его слов: *Чувственное восприятие истинно или допускает очень незначительные ошибки в отношении своих собственных свойств.* В десятой главе Аристотель утверждает, что всякий ум правилен, и, однако, в третьей главе он утверждал, что *ум может впадать в ошибку.* В конце тринадцатой главы Аристотель допускает, что способность речи есть чувство; однако в предыдущих своих работах он утверждал, что имеется лишь пять чувств. А ведь способность речи не входит в эти пять чувств?

8. В книгах «Метафизики»...

Далее, в первой главе четвертой книги «Метафизики» (ведь незачем касаться всех книг) Аристотель исключает математику из числа наук, занимающихся исследованием предмета метафизики; однако же в четвертой главе одиннадцатой книги он делает математику частью метафизики. Во второй главе он диалектику и софистику по обширности их предмета приравнивает к метафизике; однако в третьей главе той же одиннадцатой книги он ограничивает предмет исследования диалектики и софистики акциденциями сущего. В третьей главе Аристотель вскрывает ошибку тех, кто рассматривает в физике вопросы, относящиеся к более общей науке, а сам много раз рассматривает здесь такие вопросы, на что мы уже указывали в свое время. В первой главе пятой книги Аристотель перечисляет семь значений, в которых употребляется слово «начало», и уверяет, что в стольких же значениях употребляется слово «причина», так как всякая причина есть начало, но тут же во второй главе он указывает, что слово «причина» употребляется только в четырех значениях. В седьмой главе Аристотель перечисляет лишь восемь категорий, и, однако, в следующих главах он рассматривает их больше, чем двадцать, не говоря уж о том, что в разных местах он отмечает

разное число их. В той же самой главе Аристотель делает количество, качество и т. д. истинными сущностями самими по себе; однако же в первой главе двенадцатой книги он указывает, что эти сущности могут считаться таковыми лишь в той же мере, как «не-белое», «не-прямое». В десятой главе Аристотель как будто бы приписывает наибольшую степень противостояния противоположностям. Еще определеннее он это делает затем в четвертой главе десятой книги; но в той же главе той же десятой книги он потом приписывает наибольшую степень противостояния противоречивым суждениям. В одиннадцатой главе Аристотель устанавливает десять значений слова «прежде», а в логике он установил их как максимум пять. В тринадцатой главе он тяжелое и легкое делает видами количества, в других же местах, — видами качества, а иногда даже видами перемещения, как мы видели выше. В четырнадцатой главе Аристотель делает виды качества, которые субстанциальны, видами количества, к которым он относит также добро и зло; однако в логике он распределяет все это совершенно иначе. И здесь же он делает добро видом качества, а в другом месте рассматривает его как нечто трансцендентное; в том же роде он высказывается и о прочем.

Но давайте оставим все это и займемся несколько более подробно (как мы это уже делали в предыдущих упражнениях) последними главами двенадцатой книги. В шестой главе двенадцатой книги Аристотель указывает, что ошибаются теологи, которые, как Гесиод, все производят из ночи, и физики, которые, как Анаксагор, все производят из первоначального смешения вещей, — так, как если бы потенция предшествовала акту, — а несколько ниже, в той же главе, он хвалит древних за то, что они помещали действие перед потенцией, и, в частности, хвалит Анаксагора за то, что последний поместил [перед потенцией] разум. В седьмой главе Аристотель порицает пифагорейцев и Спевсиппа, которые отрицали, что высшее благо и красота присущи [самому] началу [вещей], например, семени: тогда [говорили они], всякая

вещь с самого начала была бы гораздо лучше и прекраснее; однако сам он в девятой главе седьмой книги, в четвертой главе восьмой книги и в других местах утверждал то же самое, что эти философы. В восьмой главе Аристотель связывает возможность узнать число богов со знанием числа небесных сфер, и потому точное определение этого числа он предоставляет астрономам, которые более в этом сведущи; однако сам он во второй главе первой книги объявил свою науку самой точной наукой, которой вполне достаточно чтобы устанавливать причины, и т. д. В десятой главе Аристотель критикует тех философов, которые все выводят из противоположностей; однако, как мы видели выше, он сам учит в «Физике», что все происходит из противоположностей.

9. В книгах «Этики»...

Наконец, в пятой главе первой книги «Этики» Аристотель отрицает, что для счастья достаточно добродетели, а затем в седьмой и тринадцатой главах и в других местах он, очевидно, доказывает противоположное. В десятой главе он утверждает, что все, что требуется человеку для счастья, заключено в самом счастливом человеке, однако внешние блага, которых он также требует для счастья, потому и называются внешними, что они не находятся в самом человеке. В третьей главе второй книги Аристотель устанавливает три различных вида блага, а несколько позже он смешивает приятное с двумя остальными. В седьмой главе он утверждает, что наиболее истинны рассуждения, разбирающие действия по частям, в «Аналитиках» же он установил, что истинные частные суждения выводятся из общих, *так как то, вследствие чего что-либо другое таково, само есть еще в большей степени таковое.* В той же главе Аристотель говорит, что избыток страха не имеет названия, а немного спустя называет этот избыток трусостью. В шестой главе третьей книги он внушает, что не следует бояться бедности, а раньше он говорил, что для счастья желательны материальные

блага, и даже считал, что они необходимы. В третьей главе четвертой книги Аристотель уверяет, что почести — это награда за добродетель, а потом он сыплет пышными сентенциями о презрении к почестям. В восьмой главе пятой книги он еще раз утверждает то, что говорил уже в первой главе третьей книги, а именно что *всякий дурной человек не знает, что следует делать, а от чего нужно воздерживаться*. Следовательно, он считает здесь преступлением то, что происходит от незнания, и однако, он сам не раз повторял, что виновен только знающий и свободный, так как он делает то, что заведомо нельзя делать, и наоборот. В третьей главе шестой книги Аристотель делает знание навыком души, а в первой главе пятой книги он противопоставляет науку навыку. В шестой главе Аристотель указывает, что знание, искусство и мудрость занимаются тем, что не необходимо, и, однако, раньше, в третьей главе и даже в логике, он очень часто говорил о необходимости того, чем занимается наука. В тринадцатой главе седьмой книги Аристотель полностью разделяет эпикурейскую точку зрения на наслаждение; однако в других местах, как, например, в двенадцатой главе третьей книги, он эту точку зрения резко критикует.

**10. Нами опущены многие [противоречия]
из ранее цитированных книг**

Из того, чем мы занимались до сих пор, ты получил как бы свод тех противоречий, которые мне удалось заметить при чтении и взаимном сопоставлении книг, которые в ходу у схоластиков. Я опускаю многие противоречия, которые можно было собрать сюда из предыдущих упражнений, где я на них указывал. Одни последователи Аристотеля винят его в том, что он приписывал материю небу, другие — в том, что он это отрицал; одни говорят, что он сравнивал материю неба с подлунной, другие — что он приписывал небу пную материальность. Или еще: в «Органоне Аристотель, с одной стороны, говорит, что древние мысли-

тели были несведущи в искусстве умозаключения, которое таким образом он первый изобрел, а с другой стороны, он утверждает, что древние мыслители оставили нам умозаключения, составленные по всем правилам искусства. В «Лекциях по физике» Аристотель старается доказать вечность движения, но в дальнейшем он сам себя побивает своей же логикой. Он учит, что во всяком роде имеется одна пара противоположностей, и он же устанавливает специальный род для субстанции, а с другой стороны, он неоднократно повторяет, что для субстанции не существует противоположности. И точно так же во всем остальном. Я не останавливаюсь на том, что и в книгах, которые я сознательно пропустил, чтобы не надоест таким нагромождением, я также заметил немало противоречий. Так, например, в последней главе шестой книги «Метафизики» Аристотель указывает, что рассмотрение вопроса об истине и лжи не входит в задачи этой науки, а в десятой главе девятой книги он, однако, утверждает противоположное. В тринадцатой главе седьмой книги Аристотель доказывает, что единичные субстанции — это субстанции по преимуществу и что определение существует или только для субстанции, или преимущественно для нее, и, однако, тут же, в пятнадцатой главе, он указывает, что не существует определения для звезд, так как они — единичные и воспринимаемые чувствами объекты. В этой же главе Аристотель утверждает, что всеобщее не есть субстанция, а затем, в первой главе восьмой книги он утверждает, что всеобщее и род в большей степени субстанции, чем единичное и вид.

11. О противоречиях в прочих книгах

Я сказал: «при взаимном сопоставлении книг, которые в ходу у схоластиков». Потому что если бы мы сравнивали эти книги с остальными, то — боже бессмертный! — сколько бы выявилось противоречий! Например, во второй книге «Физики» Аристотель стремится исключить случайность из области созданий природы; однако же в четвертой главе четвертой книги

трактата «О рождении животных» он признает, что уроды — это промахи природы. Во второй книге трактата «О небе» Аристотель говорит: *Природа всегда создает наилучшее из того, что может быть создано*, а в сорок четвертой проблеме десятого раздела «Проблем» он утверждает, что *природа все делает неправильно, и больше неправильно, чем правильно*. Во второй книге трактата «О душе» Аристотель отрицает, что плоть есть орудие осязания, но в книгах о животных он часто утверждает обратное, как, например, в первой главе второй книги «О частях [животных]». В тех же книгах «О душе» Аристотель, говоря о том, что лежит в основе зрения, утверждает, что мы впускаем зрительные лучи в себя, а в «Проблемах» он указывает, что мы посылаем их наружу; так же обстоит дело и с бесчисленными другими высказываниями Аристотеля. Но я, впрочем, ради более важных вещей не буду останавливаться здесь на противоречиях, которые то и дело встречаются в других книгах. Так, например, во второй главе книги «О чувстве и чувственном» Аристотель говорит, что запах есть дымное испарение, и, однако, затем в пятой главе он говорит: *Запах не есть ни пар, ни дымное испарение*. В той же книге в четвертой главе он приписывает чувству осязания исключительную достоверность, а во второй главе книги «О сновидениях», он, отняв эту наибольшую достоверность у чувства осязания, уступает ее зрению. В третьей главе книги «О сне и бодрствовании» и в других местах Аристотель главенствующую роль среди частей организма приписывает средней области [тела], в которой действительно находится сердце, а затем в пятой главе он эту роль отводит области возле мозга. Во второй книге трактата «Об истории животных» и в третьей книге трактата «О частях [животных]» Аристотель предполагает, что существуют некоторые животные, у которых нет сердца, ибо, говорит он, *сердце есть у всех животных, у которых есть кровь*. Ведь если бы он не предполагал, что существуют животные без сердца, то зачем он стал бы делать такое различие? И однако, в четвертой книге трактата «О рождении животных», так же как и в других местах, он говорит:

Никогда не рождалось ни одного животного, лишённого сердца. Кроме того, в этих же книгах Аристотель часто говорил, что сердце начинает жить первым, а умирает последним, и, однако, в книге «О молодости и старости» он указывает: Черепахи живут много времени после того, как у них удалили сердце. Но перечисление противоречий Аристотеля — дело бесконечное, и потому остановимся здесь.

КНИГА ВТОРАЯ

ПРОТИВ ДИАЛЕКТИКИ АРИСТОТЕЛЯ

Упражнение I

**О том, что в диалектике нет никакой
необходимости и от нее нет никакой пользы**

**1. Нет ни абсолютной, ни относительной необходимости
в искусственной диалектике**

Хотя обычно принято различать две диалектики — *естественную* и *искусственную*, мы здесь о естественной не говорим, так как она есть не что иное, как сам разум, или та врожденная сила и деятельность интеллекта, благодаря которой мы умозаключаем и рассуждаем. Ибо кто же мог бы рассуждать вне врожденной способности к рассуждению? Следовательно, весь этот спор относится только к искусственной диалектике или к тому пресловутому искусству, в котором если кто набил себе руку, то его называют диалектиком. Я вовсе не отрицаю, по крайней мере в принципе, что наблюдение в какой-то степени полезно и что полезно также напоминать несведущему человеку известное правило: *Общее следует рассматривать в общих чертах и прежде всего* ¹⁵⁷, а также и кое-что другое в этом роде. Однако мы видим, насколько велика изобретательность природы, раз каждый сам собой и без наблюдения выполняет все, что необходимо (и это не удивительно, ибо для

того, что совершается по природе, наблюдение имеет второстепенное значение), и видим еще, что искусство, которое открывает двери рассуждению, так этим кичится, что возвращает огромную жатву, столь же бесполезную, сколь трудную, и что нет никакого конца выдумыванию сбивающих с толку правил: все это и есть причина нашей попытки защитить преимущество природы против этих, так сказать, призраков искусства диалектики. Однако, если бы кто-нибудь удовлетворился этими очень немногочисленными правилами, которые могут быть изложены в очень немногих словах, мы бы не стали его запугивать. Ведь как бы бесполезны они ни казались кому-либо (хотя и повредить они не могут), они совершенно не требуют такой большой затраты времени, чтобы об этом времени стоило пожалеть. Следовательно, мы спорим не против правил, а скорее против того чванливого искусства, овладению которым, как мы видим, люди посвящают столько месяцев, а многие даже столько лет! И потому если при этом ниспровержении погибнет также и другое какое-нибудь, хотя бы и небольшое, искусство, то все упреки, если они появятся, должны быть уравновешены важностью приводимых доводов. Предварительно я хочу обратить внимание еще только вот на что. Так как необходимость чего-либо определяется двумя способами: первым, называемым необходимым вообще и во всех отношениях, или, как говорят, *по-существу, абсолютно* (что именно и называется необходимым в собственном смысле слова), и другим — [необходимым] не вообще и не во всех отношениях, но, как говорят, потому, что это *лучше и имеет относительное значение* (что более точно называть полезным), то я утверждаю заранее, что если бы мы взялись показать, что диалектика не необходима безусловно и абсолютно, то поле боя перед нами вскоре расчистилось бы совершенно. Однако по той причине, что даже среди аристотеликов есть некоторые, которые не стали бы настаивать на этой строгой необходимости, нужно главным образом заняться тем, что относится к другому виду необходимого, или показать, что диалектика даже не полезна,

ибо если только мы это докажем, то тем более неизбежно при этом рухнет и абсолютная ее необходимость.

2. Да она и бесполезна

Итак, начнем. Мне кажется, что нельзя было лучше и яснее объяснить применение диалектики, чем это изложено у Цицерона в двух местах. Так, в «Тускуланских беседах» он учит, что диалектика *есть то, что определяет предмет, разграничивает роды, присоединяет постоянные определения, подтверждает выводы, различает истинное от ложного, что она — способ и уменье рассуждать*¹⁵⁸. В «Бруте» же он говорит, что диалектика *учит разделять предмет на его составные части, скрытое объяснять с помощью определения, делать темное ясным при помощи толкования, двусмысленное сначала рассматривать, затем строго различать и, наконец, обладать критерием, при помощи которого можно судить о том, что истинно, а что ложно, и о том, что вытекает из каких-либо предпосылок, а что не есть следствие*¹⁵⁹. Одному только я поражаюсь: что в этих отрывках не упомянуто назначение диалектики (и притом, как кажется, самое в ней главное), а именно служить орудием для нахождения [истины]. Между тем все перечисленное, по-видимому, относится к методу суждения (который к тому же рекомендуется в «Топике»). Функции диалектики — независимо от того, все ли это ее функции или только основные — суть следующие. Прежде всего, определить, к чему относится известное положение: *делать темное ясным при помощи толкования*. Во-вторых, определить, к чему мы можем свести следующее положение: *рассмотреть двусмысленное и затем разграничить*. В-третьих, различать истинное от ложного (из-за чего диалектика нередко изображается как судья истинного и ложного). В-четвертых, показать, следует или не следует одно из другого и к чему относится искусство строить умозаключения и разбивать софизмы. В-пятых, находить аргументы, пригодные для всякой темы. О большинстве этих положений

мне придется подробно говорить в следующих «Упражнениях». Однако о некоторых из них я должен сказать именно здесь, ибо иначе не может быть решен рассматриваемый нами вопрос. Ведь аристотелики, когда они превозносят необходимость или во всяком случае величайшую полезность искусства диалектики, исходят в основном из того, что всякий мастер более подготовлен к тому, чтобы выполнить свой труд, когда у него есть готовые инструменты, чем когда их у него нет. В самом деле, утверждают они, раз инструментами, или, как говорит святой Августин, *механизмами*, знания служат определению, расчленению и т. п., то всякий человек настолько более подготовлен к восприятию любой науки, насколько лучше он усвоил искусство определения, расчленения и другие подобные умения, которые возникают из собственного усердия и приумножаются диалектикой.

3. Это вытекает из ее определения...

Поэтому скажем прежде всего кое-что об определении, посредством которого диалектика должна истолковать мне, добывающемуся познания какого-либо предмета, его сущность или объяснить, что он собой представляет. Прежде всего, скажи на милость, чем мне в этом поможет диалектика? Разве, например, она прояснит для меня, что такое Солнце, самое светлое из всех существующих тел? Ты думаешь, диалектика мне зажжет светильник, при котором я лучше его рассмотрю? Конечно, я благодарен природе, даровавшей мне органы чувств, которыми я воспринимаю его сияние, тепло, очертания, величину и другие свойства. Что же касается того, что диалектика подводит к самому существу субстанции Солнца, то благоразумному человеку не следует ни надеяться на это, ни желать этого. В самом деле, какую же может диалектика приставить лестницу, при помощи которой она повела бы к познанию сущности, я не скажу — Солнца, но хотя бы блохи? Может ли она исследовать, открывать и надлежащим образом объяснять сущности вещей, и не только лучше физики, но и лучше

других наук? Если бы это было действительно так, то не следовало ли бы налечь на одну только диалектику и пренебречь всеми остальными науками? Ты скажешь, что другим наукам свойственно выслеживать сущности вещей, а диалектика для них — как бы чуткая охотничья собака. Но что это за обоняние, которым так сильна диалектика, чтобы вынюхивать и вскрывать скрытую природу вещей? Самое большее, что она сможет дать, — она будет нашептывать, чтобы ты тщательно исследовал в вещи общие и частные признаки. Ну, а насколько это бесполезно — будет показано в своем месте. Между тем, если диалектика не помогает ни в чем другом, не есть ли это именно то, что она сулила? Природу она, следовательно, не открывает, но только поступает подобно тому, кто, обещав открыть клад, говорит: ищи, где он скрывается, и ты его найдешь! Что же иное означает необходимость искать родовые и отличительные [видовые] признаки вещи, для того, чтобы выяснить ее сущность? Если сущность вещи заключается в ее родовых и видовых признаках, то я ожидал, что ты мне их укажешь: ведь не смеешься же ты в самом деле надо мной? Но, говоришь, ты, неужели недостаточно, что диалектика заранее указывает на то или иное, что нужно исследовать, для того чтобы ты смог постигнуть сущность вещи? Неужели этого недостаточно? Да ведь ты превозносил диалектику за то, что она определяла мне вещь, а не за то, что она послала меня исследовать по частям ее определение!

Ты говоришь, что диалектика побуждает искать общее как для самой вещи, так и для других ей подобных, а затем все общее она заставляет как бы вскрыть ножом; что она помогает постигнуть то, что более всего характерно для самой вещи, и что, таким образом, я смогу уяснить себе и общие и частные признаки вещи. Все это в равной мере верно, но я несколько не двигаюсь вперед; а я, безусловно, намеревался это делать, приготовившись к тому, чтобы познать какую-либо вещь; ведь не существует такого человека, который, желая постигнуть что-либо, едва только ему станет ясно то, что ты называешь родо-

вым признаком вещи, не старался бы узнать, какова же ее главная особенность. Может быть, он не назовет что-либо родовым и отличительным признаком, если только не узнал уже раньше, что это надо так называть; а если он владеет вещью, какая разница, назовут ли ее так или иначе? Уж не думаешь ли ты случайно, что у индийцев нет никакого представления о вещах, потому что они не знают этой твоей диалектики и даже самого этого слова? Ты говоришь, что диалектика или, точнее, здравый смысл предписывают, рассматривая вещь, вскрыть все ее стороны и отношения для того, чтобы как можно ближе была видна самая ее сущность, и тогда если ты спросишь, что это за вещь, то сам здравый смысл подскажет кому угодно, даже человеку необразованному, слова, которые раскроют [сущность] вещи, — слова, соответствующие, разумеется, и родовым и отличительным признакам. Я спрашивал тысячу раз у детей и у необразованных людей: что вы называете обычно тем или иным именем, и никогда не случалось, чтобы я не получил описания, пригодного для познания и понимания вещи. Пусть кто угодно проверит это на опыте — ты убедишься, что это так. Но если случится, что кто-либо справился с этим неудовлетворительно, то, как ты увидишь, причина этого не в том, что он не знает диалектики, а в том, что он не очень внимательно рассмотрел вещь. Если же человек в самом деле рассмотрел вещь четко, то пусть я пропаду, если он не сделает ее для тебя совершенно понятной. Поэтому, если ты спросишь об управлении государством у государственного мужа, который долго вращался среди этих дел, если спросишь у торговца о вещах, относящихся к его деятельности, у земледельца о земледелии — одним словом, у скольких угодно мастеров своего дела, которые не знают ни диалектики, ни этих твоих общих и частных признаков, то — бессмертные боги! — какие великолепные определения очень многих вещей ты услышишь! Уж не думаешь ли ты, что для того, чтобы узнать то или иное, эти люди должны были предварительно узнать, что такое родовой и отличительный признак? О смешной глупец! Не считаешь ли ты в самом деле, что если

ты узнал, что родовой признак — это то, что может быть сказано о сущности многих вещей различного вида, а отличительный признак — это то, что можно сказать о качестве этих же вещей, значит, ты можешь знать лучше, какова природа огня или золота, чем химик, не знающий, что такое родовое и видовое, но потративший на это дело и всю свою жизнь, и деньги?

Но, скажешь ты, если кто-либо будет стараться узнать природу какой-либо вещи, то лучше ее определит опытный в диалектике человек, чем несведущий. Но тогда я спрошу, что это дает для получения знания о вещи, которая уже постигнута? Диалектика должна скорее прийти на помощь, когда вещь еще неизвестна; но когда она уже раскрыта, то что еще можно говорить о ней, как не празднословить? Ты скажешь, что она во всяком случае помогает учить этому же других. Но отнесись к этому внимательнее, и ты увидишь, что если кто-нибудь ясно объясняет вещь, то это у него не от диалектики, но от достоверного знания. Ведь насколько яснее понимает кто-нибудь какую-либо вещь, настолько яснее он ее объясняет. Найдется ли среди нас человек, который не предпочел бы, чтобы о мореплавании ему рассказал тот, кто очень часто видел какой-либо берег, чем тот, кто словно по диалектической линейке сочинил бы длинную серию родовых и отличительных признаков корабля, моря, плавания и т. п.? Поэтому взвесь, представляют ли собою орудия для получения знания о вещах усердные упражнения или надежные познания человека, сведущего в этих вещах? Ведь если бы ты действительно полагался на эту пресловутую диалектику, ты несколько не стал бы более сведущим. И если ты когда-нибудь увидишь, что вдруг стал способен лучше, чем раньше, объяснить что-либо, то знай, что это нужно отнести за счет навыка, тщательного наблюдения и полезных советов, и не приписывай этого диалектике или ее тощим и бесплодным наставлениям. Однако об определении и об его бесполезности мы подробнее поговорим ниже.

4. А также из се деления

Теперь остановимся также на расчлениении, или разделении, и рассмотрим, относится ли оно к вещи или только к слову. Во всяком случае очевидно, что расчленение слова на его собственные значения относится к грамматике или к тем наукам, которые занимаются подобного рода значениями. Возьмем для примера двусмысленное и многозначное слово *taurus* (*бык*). Разве дело диалектики объяснять, как многообразно его употребление, а не скорее дело грамматики или языковедения, которое проследит различные его значения в различных местах и у различных авторов? Я полагаю, что этот вопрос ясен и не нуждается в подтверждении многих авторитетов. Могут, однако, сказать, что диалектика лучше всего указывает на необходимость строгого расчленения двусмысленных слов. Но что за нужда в таком указании диалектики, если природа, вложив в кого-либо стремление к истине, наделяет его при рождении также и отвращением к двусмысленности, и стремлением избегать ее? Чтобы покончить с этим, могу лишь сказать, что нужды в нем никакой нет и что уж во всяком случае это совершенно не те золотые горы, которые нам сулили от лица диалектики. Но перейдем к самим тем вещам, которые диалектика обещает расчлениить. Скажи на милость, каким образом она будет производить членение на части или на соответствующие формы? Как же так? Разве она настолько во все всмотрелась, что ни одна частица всего сущего, вплоть до самих атомов, не укрылась от нее? Допустим, например, что следует расчлениить на его составные части человека. Не безумие ли требовать этого в первую очередь от диалектики, а не от анатомии? Или, допустим, войско должно быть разделено на когорты и отряды, так неужели ты будешь ждать этого от диалектика, а не от полководца? Что общего имеет с теми и другими диалектика? Поверь мне, это дело того, кто хорошо знает какую-либо вещь, — расчлениить ее так, как это подобает, но не дело диалектика, который ничего не имеет на своем счету, кроме нескольких бесплодных слов.

В самом деле, где же и каким образом научит меня диалектика, что небо должно быть разделено на такие-то зоны, семейства или созвездия, на окружности, градусы или минуты, и прочим подобным вещам? Где же и каким образом она научит тому, что государство должно быть расчленено на столько-то провинций, сословий, должностей и т. д.? Почему же, если она этому и не учит, и не может учить, о ней говорят, что ей свойственно должным образом все делить и расчленять? Но ты говоришь, что в функции диалектики входит не расчленять все, а только советовать нам, когда расчленение необходимо, делить целое на соответствующие, наиболее близкие и законченные части. Но разве кто-нибудь откажется делать это и без подобного рода поощрения? Ты, значит, думаешь, что, когда мастер-строитель намеревается чертить план дома, он нуждается в каком-то диалектике, чтобы тот заранее внушил ему, как надо надлежащим образом наметить все части? Ты считаешь, что часовой мастер, если он не владеет диалектикой, не сможет тебе в должном порядке показать части часов? Но, говоришь ты, диалектика показывает, каким образом должно проводиться расчленение; так, если целое представляет собой нечто действительное, то целое должно быть поставлено в родительном падеже единственного числа следующим образом: одна часть человека — тело, другая часть — душа; или: одна его часть — голова, другая — грудь, третья — живот, четвертая — рука, пятая — голень. Однако же, если целое представляет собой нечто потенциальное или всеобщее, оно ставится в родительном падеже множественного числа таким образом: из животных одни летают, другие плавают, третьи ползают, четвертые ходят; или: одни одарены разумом, другие нет. Но что ты говоришь? Разве этому учит диалектика? Совсем нет, этому учит общая и повседневная практика речи. А кто бы, даже не размышляя, стал расчленять иначе? Я полагал, что диалектика покажет мне связь всех частей. И вот оказывается, она ничего другого не дает, кроме того, чему могла научить кормилица, либо того, что, конечно, скорее всего надо требовать от грамматики.

Далее, так как расчленение и методическое распределение по разрядам чрезвычайно важны и в преподавании наук, и в подготовке к ораторской деятельности, то подумай, и ты согласившись, что и та и другая область зависят не от какого-нибудь предписания диалектики, но от достаточно хорошего понимания преподаваемого предмета или предмета произносимой речи; ибо данная тебе от природы способность рассуждать в тысячу раз сильнее всяких правил. И вот поэтому диалектики вынуждены были наконец прибегнуть к некоему методу, основанному на благоразумии, так как нет более надежного искусства, чем естественная рассудительность или благоразумие. Ведь в самом деле, сколько геометров без какого-либо диалектического искусства и излагают, и превосходно обучают разнообразию углов, фигур или искусству измерять высокое и низкое, наклонное и прочее в этом роде! Сколько ораторов, которым никогда не было никакого дела до диалектики, составляют, однако, великодушные речи о ведении войны, о заключении мира и тому подобных вещах, перечисляя по порядку все средства, все недостатки, все преимущества, все невыгоды и т. д.; так, если ты действительно усердно и настойчиво добиваешься узнать, каковы виды какого-либо рода или каковы части целого, то нужно обращаться не к диалектике, а взглянуть внимательно в суть дела; таким образом, ты поистине легко поведешь за собой и красноречие, и счет.

5. Диалектика ничего не дает для различения истинного и ложного

Затем следует обещание помочь различать истинное от ложного, — обещание, которое диалектики не должны были бы давать, ибо оно служит как бы приманкой для нашего стремления узнать истину. Безусловно, диалектику можно было бы назвать благословенной и бессмертной, если бы она привела нас к тому, чего никогда не могли достигнуть мудрейшие из смертных. Но об этом потом. А пока разберем, чем

именно диалектика помогает раскрыть истинную природу вещей. Я хочу, например, узнать, правильно или ложно, что созвучие, называемое *октавой*, при удвоении сохраняется. Благодаря какому средству диалектика мне поможет это узнать? Правильно или ложно, что монархическое правление превосходит все другие формы государственной власти? Каким образом может диалектика это доказать? Не отошлешь ли ты меня к музыкантам, политикам и другим знатокам скорее, чем к диалектикам, раз я ищу истину в таких вопросах? Почему нет? Разве другая какая-нибудь наука, кроме геометрии, докажет мне правильность того, что всякий треугольник имеет три угла, равных двум прямым, или неправильность того, что квадрат гипотенузы меньше суммы квадратов катетов? Имеет ли диалектика какое-нибудь правило, которое учит отличать в этих вопросах истинное от ложного? А что, если бы спросили, существует ли огненная сфера под выпуклой оболочкой Луны? Аристотелик утверждает, что она есть, я же не убежден. Но я не желаю пребывать в заблуждении, и если это утверждение аристотелика верно, то я охотно соглашусь с ним. Так пусть же диалектика откроет то свое орудие различения, при помощи которого можно выудить истину. Но что общего имеет диалектика с тем, есть ли там огонь или нет? Пусть она изречет свое пророчество, ибо я сомневаюсь, истинно это или ложно. Так помоги же мне, диалектика, толковательница тайн, если у тебя есть что-нибудь, благодаря чему становится ясно, что истинно и что ложно. К чему, однако, долгие разговоры? Ведь и так совершенно очевидно, что, если я стремлюсь узнать истину в каких-либо вопросах, надо прибегнуть к искусствам и наукам, которые этими вопросами занимаются специально, а не к диалектике. И в этом нет ничего удивительного, ибо каждая из этих наук обещает и имеет своей целью истину и, безусловно, так старается осветить свой предмет, чтобы стало совершенно ясно, что он собой представляет. Предчувствую, что ты ответишь; ты, конечно, скажешь, что в обязанность диалектики не входит различать, правильно или ложно

то или иное конкретное положение, но что она учит только какому-то общему методу, которым пользуются затем все науки для различения истинного и ложного. Очевидно, это и есть та причина, в силу которой диалектику называют весами, гирями и стрелкой весов истины; почему ее называют мерилом, судьей и нормой искусств, преддверием, вратами и ключом наук, пилы, наконец, Солнцем, факелом и очами разума. Какая мешанина, бессмертные боги! Но я спрашиваю тебя по чести, каков же, наконец, этот метод? Как вы — я выберу хоть один из столь многих эпитетов, — те весы, которыми можно было бы взвесить все истинное и ложное? Ведь это то, чего я давно уже добиваюсь, — есть ли у тебя что-нибудь, что ты поставил бы рядом с этими прекрасными словами? Если бы ты сказал, что опыт — это весы, на которых должна взвешиваться истинность чего-либо — горяч ли, например, огонь или нет, светлое ли Солнце или темное, — я не стал бы, разумеется, долго спорить. Это ведь *средство для суждения*, или, как говорят греки, *критерий*, который, очевидно, нужно выбрать из всего, что нам предложено. Но опыт относится к чувству, т. е. к естественной способности, а не к диалектике, ты же предлагаешь нам другое, а именно: ты говоришь, что есть тройкий способ познания или различения истины — *определение, расчленение, доказательство*. Да, это было бы хорошо сказано, если бы речь шла о тройном канате, а еще лучше — о трехглавом Цербере, но как можно вообразить трехчашечные весы? Однако допустим, что это так; о двух первых уже сказано, о последнем будет вскоре сказано, а пока я хочу сказать еще только вот что: я хочу знать, действительно ли Солнце — это раскаленный камень, или оно пористое и мягкое? Какую помощь мне окажет здесь вся диалектика со всеми ее правилами определения? Ведь еще известное анаксагоровское определение содержит в себе родовое и видовое отличие; то же заключается и в Эпикуровом определении¹⁶⁰. И то и другое выражены коротко и ясно. Так не считаешь ли ты, что, если бы я следовал тому или другому, я добился бы верного познания природы Солнца?

Я хочу знать, правда ли, что всякая душа принадлежит либо человеку, либо животному? Каким образом диалектика мне это раскроет своими правилами расчленения? И особенно раз стойки упорно отстаивают это распределение души? И если бы сказали, что Аристотель распределил душу иначе, это было бы тем более подозрительно. Но так как и те и другие следуют правилам разделения, истина, видимо, может быть добыта одним из этих двух способов деления души (тем более что платоники прибавляют еще Душу мира, и есть люди, которые считают, что и металлы и камни суть живые существа). Во всяком случае надо было бы подыскать какой-нибудь метод для того, чтобы судить, которое из всех этих делений более правильно и истинно, а диалектика, хоть она и много шумит, этого метода не дает.

Я хочу, наконец, узнать, правильно ли заключение Арриана ¹⁶¹, что то, что сказал Христос, тому нужно верить. Но Христос сказал, что он не знает дня суда, следовательно, нужно верить, что Христос этого не знал. Я спрашиваю: разве это диалектическое доказательство? И далее, неужели я добьюсь истины при помощи аргументации такого рода, которая скорее может привести к тягчайшей ереси? Право, вовсе не подлинны такие способы познания истины, когда на нее либо совершенно не обращают внимания, либо даже запутывают ее. Но поверь мне, каждая наука так же, как она имеет собственную истину, которую нужно познать, имеет и собственные правила ее познания. У геометрии есть ее квадрат, у арифметики — расчеты, у физики — чувство, у теологии — откровение, у прочих наук — другие средства, исходя из которых можно скорее, чем благодаря предписаниям диалектики, отличить истину от лжи. Все, что диалектика может различить, сводится к тому, существуют ли, по Аристотелю, всего четыре вида модальных предложений и всякое ли *B* есть то же, что *C*, исходя из того, что всякое *A* есть *C* и всякое *B* есть *A*; относится ли подстановка терминов скорее к трактату «Об истолковании», чем к «Опровержениям»; и бесчисленные прочие такие же пустяки, которые тщательно

оберегаются в рамках диалектики. Вот в этих вопросах и по поводу их диалектики могут гордиться и хвастаться, но за этими пределами спорить по поводу истинности вещей им не следует, да они этого и не могут, так же как сапожник не может судить о том, что находится выше сапога. Я не могу здесь устоять против желания заключить эту главу прекрасным местом из Цицерона. Ведь он неоднократно приписывал диалектике очень многое, особенно в своей ораторской и общественной деятельности, и все же в своем «Учении академиков», где он излагает свое собственное понимание и принципы, он говорит: *Вы утверждаете, что диалектика была изобретена как некий судья между истинным и ложным? Истинным и ложным в чем? И в какой области? Уж не решит ли диалектик, что именно истинно и ложно в геометрии? Или в литературе? Или в музыке? Но он в этом ничего не смыслит. Следовательно, в философии? Какова величина Солнца? Но какое он имеет к этому отношение? Или что есть высшее благо? Но чем он обладает, что позволило бы ему об этом судить? Так о чем же он будет судить? Какая связь и какое различие было бы верным? Какое высказывание можно считать двусмысленным? Что соответствует каждой вещи? И что противоречит ей? Если диалектика судит об этом и подобных этим вопросах, то она судит о себе самой. Однако обещано было больше; ведь судить только об этом, в то время как в философии есть много других важных вопросов, во всяком случае недостаточно*¹⁶².

Вот как говорит Цицерон.

6. Диалектика не может показать, что следует или не следует из чего бы то ни было

Что же касается следствий, то дело обстоит не лучше. Как будто бы диалектика имеет право так много себе приписывать и заявлять, что она может показать, вытекает ли или не вытекает одна вещь из какой-нибудь другой! Очевидно, диалектик может по бледному цвету Луны заключить, что будет дождь, на основании симптома ранения в грудь — что последует смерть, на

основании порванного договора — что последует война, что за добрыми делами последует рай и т. д. Но разве ты не видишь, что, как каждое искусство и наука выбирают собственные принципы, так же они стараются и узнать, что из них проистекает, не прибегая к помощи диалектики. Ты говоришь, что прочие науки заключают в себе материал для выводов; но формы их, или способы аргументации, они берут у диалектики. И действительно, если они хотят их у нее заимствовать, т. е. молоть вздор, то ничто им в этом не препятствует; однако ничто их и не заставляет этого делать. Так, например, если астроном узнал, что в ближайший месяц оба светила окажутся в одном и том же поясе, а Земля — между ними, он тут же предскажет будущее затмение. Так неужели же, чтобы узнать это, он должен позаимствовать вьючное животное (я хотел сказать — вспомогательное средство) у диалектики? Или он, словно дикую лошадь, должен оседлать это знаменитое Барбара? Но, скажешь ты, если он захочет сформулировать и успешно доказать какое-то свое положение, он должен говорить так: всякий раз, когда Земля находится между Солнцем и Луной, Луна претерпевает затмение; но в ближайший месяц Земля будет находиться между Солнцем и Луной; следовательно, в ближайший месяц будет затмение Луны. И вот доказывая *большую* посылку, он скажет: Луна тогда претерпевает затмение, когда расположенное между нею и Солнцем темное тело отнимает у нее свет Солнца; но Земля — это темное тело, которое, будучи расположено между [Луной и Солнцем], может отнять свет Солнца; следовательно, когда Земля в этом положении, Луна претерпевает затмение. Затем он будет доказывать *меньшую* посылку так: всякий раз, когда Солнце находится у головы, а Луна у хвоста Дракона, Земля расположена между ними; но в ближайший месяц Солнце будет находиться у головы, а Луна у хвоста Дракона; следовательно, в ближайшем месяце Земля будет расположена между Солнцем и Луной. И так он будет говорить еще долго, если захочет, и будет множеством доводов подкреплять свою мысль. Но если астроном скажет, что в ближайший месяц будет зат-

мение Луны по той причине, что положение светил совпадает, а Земля, расположенная между ними, помещает Луне заимствовать свет Солнца, которым она светит, — если, я повторяю, он так скажет, разве он не так же ясно изложит дело, как при помощи этой мешанины аргументов? Я наверняка могу призвать в свидетели достаточно много благородных людей, которые, когда я им при помощи глобуса показывал положение этих трех небесных тел во время лунного затмения и говорил, что в такой-то день будет подобное расположение, тотчас же понимали, что действительно в этот день будет затмение Луны. Они не могли при этом принимать во внимание законы диалектики или правила доказательства, так как они даже не знали, существует ли диалектика и какое она имеет значение. Стало быть, они пользовались только руководством природы, которая как в этой науке, так и в прочих достаточно способна и без диалектики разобраться, вытекает ли что-либо из каких-либо посылок и каких-либо принципов. И сколько бы тебе ни удавалось построить силлогизмов разных видов и разными способами на фактах и материале какой-нибудь науки, ты этим не заставишь нас поверить, что диалектика этой науке необходима. Ведь преподавать и воспринимать науки можно и без силлогизмов, и даже Аристотель никогда не пользовался силлогизмами в физике, метафизике или в какой-либо другой науке; а ты, пытаешься посредством силлогизмов объяснить, что говорят другие мастера, по-детски забавляешься и занимаешься бесполезным делом, как человек, который, много раз складывая и расправляя шелковый лоскут или кусок белой бумаги, пытается придавать им различную форму. Ведь как бы эти формы ни были забавны, какая, однако, от них польза? Или каким образом они улучшат этот шелк или бумагу?

Но о бесполезности искусства силлогистики будет сказано более подробно позже, в своем месте. Здесь я только предупреждаю тех, кто упорно придерживается известного аргумента Галена: следует или не следует что угодно из чего угодно? Если следует, то это значит, что вывод «лебедь белый, ворон черный, а следовательно-

но, Эразистрат глуп» правилен, а если не следует, то необходимо какое-то искусство, которое учило бы, что не следует и что следует из чего-либо другого,— и вот именно это [искусство] и есть диалектика. Повторяю, я напоминаю, что ответ на этот аргумент ясен из сказанного выше. Ибо что угодно не следует из чего угодно, а потому нет необходимости в каком-то особом искусстве (т. е. в диалектике), которое учило бы всем и всяческим заключениям; таким образом, необходимы скорее различные искусства, из которых каждое учило бы своим собственным построениям. Или же следует сделать вывод, что необходима какая-то прозорливость ума, приобретенная не благодаря искусству диалектики, но врожденная, которая показывала бы, каким образом одно другому противоречит или как оно из него следует. В противном случае, дети, люди необразованные и люди благородного звания, но не сведущие в диалектике ни в чем не видели бы совершенно никакой последовательности или не могли бы различать, следует ли действительно одно из другого или не следует; между тем они великолепно понимают самые разнообразные вещи. Однако, говоришь ты, диалектика процветает больше всего по той причине, что она единственная из всех искусств знает, как строить и как разбивать обманчивые и ложные построения; и это в такой мере, что диалектика — даже юношу — труднее поймать, чем старика, обезьяну или лисицу. Неужели ты и в самом деле так говоришь?

Возьмем для примера такое рассуждение: если из двух неравных величин большая постоянно и бесконечно уменьшается, а меньшая постоянно и бесконечно увеличивается, в какой-то момент наступит равенство; но из двух углов — одного прямого, а другого, смежного с ним [острого] — больший может бесконечно уменьшаться, меньший бесконечно увеличиваться; следовательно, если это будет так, то в какой-то момент между ними наступит равенство. Или, если угодно, возьмем такой аргумент: две прямые линии, не параллельные, если их бесконечно продолжить, в конце концов пересекутся с той стороны, где одна из них приближается к другой; следовательно, если случайно од-

на только будет прямой, а другая кривой, и если их бесконечно продолжать, они пересекутся, разумеется, с той стороны, где кривая изгибается по направлению к прямой. Так пусть диалектик, который точнейшим образом знает, как разоблачить всякий обман, допускаемый либо в способе изложения, либо по существу, выберет любое из этих логических построений и докажет их порочность, если сможет; ведь они, бесспорно, ложны. Если же диалектик этого не может, зачем же он так кичится, будто он вправе присвоить себе то, что принадлежит каждому из отдельных искусств? Так пусть уж диалектика помалкивает в серьезных делах; пусть она, чванясь, упражняется, например, в таких пустяках: всякая собака лает, но некто Сид — собака, следовательно, Сид лает. Или так: то, что ты не потерял, ты имеешь, но рогов ты не лишился, следовательно, рога у тебя есть. И еще: я — не ты, но я — человек, следовательно, ты — не человек. И т. д. Ведь все построения, которые диалектиками и составляются и разбиваются, из одного и того же теста. Я назвал все это пустяками, подражая Сенеке, который сравнивает все это с сосудами и камешками фокусников, у которых сам обман доставляет удовольствие, *хотя этот обман, говорит Сенека, и не вредит не понимающему его и не приносит пользы понимающему*¹⁶³. При этом жалобы Сенеки, относящиеся к его времени, до такой степени могут быть отнесены и к нашему, что я не вижу, почему бы мне здесь не привести и следующее место из него: *Мне стыдно, говорит он, что мы, старики, в таком серьезном деле забавляемся: мышшь — слог, но мышшь грызет сыр, следовательно, слог грызет сыр. Ты думаешь теперь, что я не могу объяснить, какая опасность угрожает мне из-за этой мысли? Какая неприятность? Без сомнения, следует опасаться, как бы я когда-нибудь не поймал слоги в мышеловку или как бы когда-нибудь, если я буду очень беспечным, эта книга не съела бы сыр. Разве не более остроумно следующее умозаключение: мышшь — слог, но слог сыра не грызет. О, детские глупости! И в это мы погружаем свой взор? На этом мы становимся боролатыми? И это то, что мы изучаем, мрачные и бледные?*

Вот как он говорит! Но, скажешь ты, все-таки люди, которые хотят открыть истину, должны быть обучены этому, чтобы они не были однажды обмануты подобным крючкотворством. Что же ты говоришь? Этому должны обучаться те, кто стремится к истине, а вовсе не те, кто предается детским забавам? Конечно, те благородные умы, кому истина в самом деле дорога, нисколько не будут поколеблены подобной пустой болтовней; и действительно, тот, кто сочиняет такого рода софизмы, делает это не ради истины,— это очевидно. Но вообрази кого-либо, кто приблизился бы к нему из любви к истине! Если бы этот человек увидел, что тот заботится только о том, чтобы завлечь в эти сети, как он мог бы не проклясть его и не убежать? Разве не стал бы он искать другого места, где он мог бы научиться серьезным вещам? Однако, говоришь ты, если бы я не был подготовлен, ты бы меня легко поймал. А что, если бы, предвидя твою хитрость, я совершенно ничего тебе не ответил? Неужели ты меня поймал бы даже молчащего? Конечно, ты обвинишь меня в том, что я не могу ответить по своей глупости. Но я улечу тебя в пустословии и одновременно в коварстве, так как ты не хочешь действовать чистосердечно, хотя мог бы, и своим молчанием я покажу, насколько я тебя ни во что не ставлю. Но допустим, я буду тебе отвечать, тогда, верно, ты одержишь победу? Очевидно, ты унесешь блестящую славу и богатую добычу, ибо меня, выступающего открыто и чистосердечно, вопреки установленным и принятым законам ты победишь, таким образом, при помощи злого коварства. И все же, в каком состязании ты одержал верх! Безусловно, в пустых словах и софизмах, которых должен был бы стыдиться всякий порядочный человек. Но каким образом тебе легко было бы одержать победу? Ведь во-первых, если бы я заставил тебя объяснить, что ты говоришь, до чего же ты в конце концов дошел бы? Я бы расспрашивал, что ты понимаешь под этими словами — *бык*, *мышь* и им подобными. Я бы принудил тебя, чтобы ты мне объяснил точно, что нужно понимать под каждой отдельной посылкой. Неужели бы мне тогда было трудно победить тебя и сделать тебя

смешным? Поверь мне, все подобного рода уловки — паутина; и в них не запутается никто, кроме разве немощных, как мошки, умов, над которыми торжествовать победу неприлично. Что же касается умов более сильных, то они или разрывают эту паутину без всякого труда, если приблизятся к ней, или вообще считают ниже своего достоинства к ней даже приближаться. Поэтому, если они иногда чувствуют, что запутались, те узлы, которые не могут распутать пальцами, они с пренебрежением рассекают пожом. Разве только часто бывает полезно воздать тем же, как было, например, когда диалектик Филоксен, беседуя с тираном Дионисием, сказал ему: «Я тебя побеждаю». «Да, но на словах,— подхватил тот,— а на деле я побеждаю тебя, ибо ты, оставив все свои дела, заботаешься обо мне и о моих делах»¹⁶⁴.

Но, спросишь ты, для чего я привожу это здесь?

Всем известен крестьянин, который своего сына, возвратившегося после занятий диалектикой и желающего испытать свое искусство, принял как должно и приказал ему приготовить шесть яиц всмятку: два себе, два матери и два ему. Тот приготовил только три. Когда отец спросил его, почему он не сварил шесть, тот ответил: «Разве не сварено шесть?» «Почему же тогда,— сказал отец,— я вижу только три?» «Разве не получится,— продолжал юноша,— что счет яиц будет таков: один, два, три; а один, два и три, объединенные вместе, составляют шесть?» Тогда отец сказал: «Великолепно, сын, я, значит, возьму два, матери твоей достанется одно, остальными тремя пользуйся ты».

7. Диалектика не только не умеет изобретать аргументы по любому вопросу, но это вообще не ее дело, а дело тех отдельных наук, к которым вопросы относятся

По вопросу об изобретении аргументов мы не будем здесь нагромождать много добавлений к тому, что уже сказано. Ибо и так совершенно ясно, что изобретать аргументы по всякому вопросу — это дело не диалектики, а тех отдельных наук, к которым эти вопросы относятся. Мне тотчас же ответят, что диалектика обу-

чает общим положениям, которые будут приняты во внимание теми, кто нуждается в аргументации для других наук. Но не считаешь ли ты в самом деле, что одна только диалектика так хорошо видит, что предвидит и указывает все аргументы и возможности других наук, и что остальные, ослепленные, сами не видят ничего, но одна лишь диалектика может столько, сколько все остальные науки, вместе взятые? Что под остальными колеблется почва и что существует опасность, не упадут ли они в знаменитую Эпикурову пустоту¹⁶⁵, если только диалектика их не примет обратно в свой разгороженный по полочкам ящик и как бы поместит их в надежное место? Так посмотрим примера ради, как она поддерживает грамматику. Спрашивается, хорошо ли и по-латыни ли это сказано: *interdico tibi domo meo* («я отказываю тебе от своего дома»). Какого знака должен ждать грамматик от диалектики, для того чтобы ответить на этот вопрос утвердительно? Ты скажешь, я думаю — и можно ли сказать другое? — что, если грамматик просмотрит все положения диалектики, он дойдет наконец до апелляции к авторитету, которая побудит его искать, сказал ли когда-нибудь так какой-нибудь классический автор, и, если он действительно такого отыщет, тогда он сошлется на его мнение, чтобы доказать то, что он стремился доказать. Но ведь сначала он старался найти доказательство сам, он ждал его от диалектики, которая обещала ему изобрести какой-нибудь аргумент; и вот, оказывается, диалектика не дает решения, но посылает его опять на поиски. И ты считаешь, что грамматик не сделал бы того же самого без совета диалектики? Да будь он даже самым большим невеждой, разве он не решил бы, что нужно обратиться к латинским авторам, если ему был бы предложен такой вопрос? Найдется ли кто-нибудь, кто, сомневаясь, сказано ли что-нибудь правильно по-латыни, на основе одного только здравого смысла не предвидел бы заранее, что нужно сделать именно это? Но пусть опять будет поставлен вопрос: «Находится ли центр окружности на одной из двух прямых линий, которые в самой окружности пересекаются под прямым углом?» Какую же помощь получит геометр от

диалектических общих мест, чтобы подтвердить, что дело обстоит так? Найдется ли кто-нибудь, кто стал бы просматривать их для того, чтобы построить такое или подобное доказательство? Ведь диалектика отошлет его обратно к определению окружности, прямой, прямого угла. Отошлет к роду, виду, к antecedенту и т. д. Бедный геометр соберет, если сможет, расстрепанный венчик и скорее погибнет, чем будет в состоянии наскрестить хоть пол-унции доказательства.

Допустим, что в физике поставлен вопрос, увеличивается ли количество вследствие разрежения, а ты обратился к положениям диалектики: разве, скажи на милость, ты чего-нибудь этим добьешься? Пусть в медицине надо решить, производят ли лекарства очистительное действие, раздражая [органы] или изгоняя [болезнетворное начало], — и тут обнаружится та же беспомощность. Однако есть ли нужда в дальнейших примерах? Если кто-либо этим займется, он ясно увидит, что доказательства, которыми пользуются науки, во всяком случае или не могут быть сведены к этим положениям диалектики (даже если болтать вздор хоть целый год), или если и могут быть сведены к ним, то никто все-таки, чтобы получить их, не обратится к диалектике. Но послушай-ка, поскольку диалектика особенно гордится своими положениями в судебных делах, пусть будет поставлен вопрос, убил ли Кай Менния и запутался ли Титий в долгах Семпронию. Если кто-либо станет утверждать это, нужен ли ему будет диалектик, чтобы потребовать свидетелей и долговые расписки, чтобы тщательно проследить и предшествующие, и связанные с этим последующие события, чтобы привести к присяге, и т. д.? Как будто в самом деле кто-нибудь может быть до того туп, чтобы не следовать в этом случае своей собственной диалектике? Этот несчастный, которому недостает свидетелей и который потерял расписку, ждал тебя, чтобы ты из богатых своих запасов снабдил его чем-нибудь, благодаря чему он мог бы доказать истину. Ты же тем не менее отпускаешь его таким же бессильным, каким он пришел к тебе. Конечно, я признаю, что сведущие люди установили наличие каких-то общих групп доказательств, ко-

торые можно просмотреть, когда что-либо нуждается в подтверждении. Однако же эти группы не включают все виды доказательств. К какому виду отнесешь ты, например, доказательство такой теоремы: простое число, умноженное на простое, себе подобное, образует квадрат? То же можно сказать и о тысяче других доказательств, если только не привлекать их, как бы наугад выкапывая из недр. Только немногие доказательства могут быть приспособлены к определенным случаям. (И подумать только, как хитроумно ты будешь доказывать, например, что диалектика приносит пользу своим *определением, расчленением, обозначением, родом, формой, антицедентами, противоречиями, большей посылкой* и т. п.) И ты не найдешь, наконец, ни одного человека, разумного и любящего серьезные вопросы, который, собираясь что-либо доказать, обратится к такого рода кладовым; очевидно, здравомыслие и острота ума, природа и содержательность постигаемого предмета, опытность и, наконец, упражнение должны давать достаточно доказательств и надежных и удобных. Впрочем, если ты увидишь, что кто-либо со знанием дела вновь просматривает эти положения диалектики, то — о бессмертные боги! — какую безжизненность и нелепость диалектики он обнаружит!

8. Вся диалектика — это путаница бесполезных вещей

Вот мы, по крайней мере в основном, коснулись сущности тех преимуществ, которые приписывают диалектике. Специально же показывать бесполезность той путаницы, из которой соткана вся диалектика, — *категорем, синкатегорем, гипотез, восхождений, нисхождений, увеличений, расторжений, ограничений, обозначений, положений, эквивалентностей, конверсий, экспоненциальных терминов, допущений* и т. п., чему и конца нет, — повторяю, показывать бесполезность всего этого либо совершенно излишне, либо это будет частично затронуто в дальнейшем, либо, наконец, нет ни одного разумного и здравомыслящего человека, который не высмеивал бы это искусство нелепостей, как,

например, Цицерон, часто смеявшийся над диалектикой стойков, которых он называл «вырывающими шипы» и «глодающими кости»; при этом он напоминает, что диалектика написана Хрисиппом так, *что, если кто-либо хочет разучиться говорить, он ничего другого читать не должен*¹⁶⁶. Значит, о славный Цицерон, ты считаешь, что искусный и опытный в этой диалектической писанине немеет, словно рыба? Бог мне свидетель, что он, напротив, говорлив и красноречив неукротимо!

Но безусловно, это только масса ненужных слов, ибо для разумного и серьезного высказывания ничего нет более нелепого. Вследствие этого везде можно видеть бесчисленных болтунов, вышедших из этих школ, подобных тому стоику, который, как сказано у Геллия, с трудом разобравшись в названиях силлогизмов и в сетях софистических ухищрений диалектики, стал кричать, что никто, кроме него, не может распутать *сомнительные теории* и прочие, такие же трудные, вещи, пока Герод Аттик, по словам самого Эпиктета¹⁶⁷, не доказал, что люди, которые находят удовольствие в доказательстве столь вздорных положений и в тщательной подготовке ребяческих введений, не могут считаться ни полезными людьми, ни людьми честного труда: тогда этот нахальнейший юнец (так его называет Геллий) замолчал. Но неправильно считать, что ум учащегося изощряется (так ведь обычно говорят) благодаря подобным вещам, поскольку они запутаны и трудны, и, поняв их, он более подготовлен к пониманию того, что легче и проще. Поскольку человеческий ум не может бездействовать, то верно, во всяком случае, что из этих занятий можно что-нибудь да получить; несомненно, однако, что подобно плодородной почве, которая из дурного семени родит только плохой плод, разум, рожденный для великого, напитавшись всей этой чепухой, будет готов только к раздорам, спорам и мелочным придиркам. Так согласись, что это не изощряет ум, а заставляет его тупеть; и в самом деле, это не двигает его вперед, а так истощает, что потом необходимо много труда, чтобы этот ослабленный ум пробудить для славных дел. По этой причине постоянно бывают люди, набитые лишь предположениями, как

говорит Марк Туллий о вождях диалектиков Антипатре и Архидеме¹⁶⁸; конечно же, когда мы становимся зрелыми людьми, мы должны приложить все старания для того, чтобы выпрямить искривленный хитростями ум. Можно только удивляться щедрости природы, которая помогает большинству людей забыть все эти пустяки, как только они решают пренебречь ими, а не помнить о них постоянно, так что в конце концов они представляют их себе как бы сквозь сон. И что меня больше всего удивляет, это то, что мы не только разучиваемся всему этому, но что употребление всего этого мы решительно оставляем за порогом самой школы (ибо кто же за ее пределами помнит или пользуется — в искусствах ли, в ведении ли судебных дел, в уходе ли за больными, обращаясь ли с речами к народу, или исполняя должность посла, или вообще в практических делах, — кто пользуется уловками подстановок, конверсий и т. п.? Но что я говорю? Кто из самых ловких спорщиков может помнить, особенно в пылу спора, о тайнах этого искусства, которые, пожалуй, заключаются в одном этом стихе: *Ежегодно колесница Феба обходит Землю и небо?*¹⁶⁹). Я поражаюсь, повторяю, почему не найдется ни одного человека, который предпочел бы признать, что глаза его были затуманены колдовством, и согласиться, наконец, что искусство, не имеющее никакого применения, бесполезно. И почему мы не порицаем благородных юношей за то, что они так проводят время и учат в школах то, что не принесет им никакой пользы, когда они оттуда выйдут: как будто бы юношеский возраст должен настолько мало цениться, что его можно на много месяцев посвятить ничтожным делам? Но бесспорно, дело обстоит так, что заблуждение, переданное из поколения в поколение, превращается в пример для подражания, и считается, что непонятное трудно постичь, а в силу этого оно ценится высоко и полагают, что это необходимо знать. Как будто бы одно и то же не может быть одновременно и ничтожным, и требующим большого труда, согласно этим известным словам: *Право же, после больших усилий он сказал большую чепуху*¹⁷⁰. В этом месте могут великолепно подойти и эти известные строки: *Постыд-*

но заниматься трудными пустяками и глупо трудиться над вздором ¹⁷¹.

9. Пустые и вздорные измышления диалектики не могут служить инструментом для научных достижений

Нам остается здесь еще рассмотреть выдвинутое выше положение об инструментах, необходимых мастеру, чтобы он был более подготовлен к свершению своего дела. Итак, я отвечаю кратко, что мастер действительно более подготовлен к работе, когда у него под рукой инструменты, чем когда их у него нет. Однако я отрицаю, что инструменты, которыми должен быть снабжен кто-либо для приобретения знаний,— это глупости диалектики и диалектиков. Так что же, скажешь ты, неужели нет никаких инструментов? Я допускаю, что некоторые есть, но их следует искать не в диалектике, и если сказать, что я думаю, то я считаю инструментом для знания, во-первых, природную одаренность ума. И напрасно стал бы стремиться к знанию тот, кому не хватает изобретательного ума, зрелого суждения и надежной памяти. Во-вторых, я считаю им добрую волю, которая, бесспорно, делает человека неутомимым в труде, побеждает трудности и которая, насколько позволяет человеческая природа, движется вперед, не отступая. Если же этого нет в должной мере, то напрасно бы обнаруживались все самые великолепные дарования ума. В-третьих, это достаточно здоровое тело, ибо если его будут терзать различные болезни и страдания, то все остальное принесет мало пользы. В-четвертых, обилие внешних благ, чтобы насколько возможно не нуждаться в пище, одежде и прочем, чтобы не нужно было на приобретение всего этого тратить время и труд, которые могли бы быть посвящены занятиям: ведь хотя некоторые, как Клеант ¹⁷², отличались в приобретении и того и другого, никто, однако, не стал бы отрицать, что, занимаясь только наукой, они прославились бы еще более; ведь известно, с каким трудом выбиваются те, у кого мало денег. В-пятых, надежный и образованный наставник. Хотя некоторые самоучки и прославились, тем не менее из-

вестно, насколько более коротким путем можно прийти туда, куда ты не знаешь пути, если тебя ведет проводник. В-шестых, необходимы собственные орудия каждой науки, не говоря уж о книгах, польза которых все видят, так как они — как бы немые наставники. Едва ли есть какая-нибудь наука, которая не нуждается бы во многом для своих опытов: геометрия нуждается в песке и палочке для черчения, астрономия — в своих инструментах, то же можно сказать и о других науках. Таким образом, я считаю инструментами для приобретения знаний вещи полезные и необходимые, а не эти вздорные выдумки и бред диалектиков. И наконец, остается еще обычно приводимое в качестве возражения положение Аристотеля о том, что *абсурдно одновременно требовать знания и овладения методом познания*¹⁷³. Если под методом познания понимать то, что кажется необходимым из всего перечисленного, то и я под этим подпишусь: действительно, нужно, если речь идет, например, о начальной школе, позаботиться предварительно о наставнике, о книге, о бумаге и пере, а прежде чем отослать кого-либо к геометрии, надо приготовить линейку и циркуль. Но если Аристотель под методом понимает диалектический хлам, то я, безусловно, буду возражать. И действительно, кто не увидит, что нет ничего абсурдного в том, чтобы изучать и исследовать математику, самую прекрасную и, бесспорно, самую трудную из всех наук, без того, чтобы изучить и исследовать предварительно диалектику? Скольких можно призвать в свидетели величайших математиков, музыкантов, астрономов, которые даже не нюхали диалектики!

Но почему я упоминаю математику? Разве не прославились еще до того, как это искусство было открыто, основоположники перипатетической и стоической философии, а также и других наук? В физике — Фалес, в медицине — Гиппократ; так и в каждой науке. А что сказать о теологии? Не будем ли мы считать, что Моисей, пророки, апостолы, знаменитые святые отцы, потому что они не знали диалектики или пренебрегали ею, были невежественны? Конечно, будем, особенно если вспомнить, что среди нынешних наших теологов

есть достаточно таких словоохотливых, которые из всех сил стараются при помощи разных новых слов и расчленений запутать текст святых отцов и благодаря своему изощренному способу доказательства сделать их трудными для понимания. Считаешь ли ты возможным, чтобы породистые собаки не презирали лай этих щенят? Послушай-ка, во имя всего святого, куда отсылает весь этот род Тертуллиан. *Бедный*, говорит он, *Аристотель, создавший для них диалектику, мастерицу созидания и разрушения, изменчивую в суждениях, склонную к насильственным толкованиям и не обладающую гибкостью в аргументации, прислужницу споров, неприятную даже для себя самой, и все отвергающую только ради того, чтобы ничего не рассмотреть основательно* ¹⁷⁴. И тут же обыкновенно приводят слова святого Августина, который, будучи большим знатоком диалектики (впрочем, он ее изучал и признавал лишь до тех пор, пока был еретиком), хоть иногда и рекомендовал как будто пользоваться диалектикой, все же, однако, писал о ее бесполезности в следующих словах: *Если кто-либо, желая дать указания, как надо ходить, стал бы напоминать, что не следует поднимать вторую ногу, прежде чем ты опустишь первую, он сказал бы правильно,— иначе и нельзя ходить; но людям легче ходить, делая так, чем заметить, как они ходят, или понять это, когда они об этом слышат. Тот же, кто не может ходить, менее всего интересуется тем, чего он не может делать практически. Так, способный человек гораздо быстрее видит, что вывод его не неизбежен, чем усваивает правила диалектики; человек же вялого ума этого не видит, но еще меньше он поймет в диалектике. Наслаждение, которое приносит само лицезрение истины, обычно гораздо больше, чем та польза, которую мы получаем из диспутов и бесед с диалектиками* ¹⁷⁵. И если мне позволено будет несколько остановиться на этом превосходном сравнении святого Августина, то замечу, что мне часто приходила в голову мысль, почему, если глаз видит, ухо слышит и каждая из других способностей человека исполняет свое назначение без предварительного обучения,— почему сам интеллект не мог бы рассуждать, искать, находить

истину и судить о том, каково его собственное назначение, без помощи диалектики? Но не будем отклоняться слишком далеко. Диалектику считают надежнейшей защитой против еретиков, хотя не так уж много теологов в настоящее время пользуется ею против турок и нельзя сказать, что они с ее помощью ежедневно обращают множество турок в истинную веру. Я бы, безусловно, считал самым великолепным способом побеждать еретиков и возвращать их в истинную веру мольбу о божьей благодати, чистую христианскую жизнь, отличное знание Священного писания, Вселенских соборов и учения святых отцов. С помощью всего этого и здравого смысла их, безусловно, можно наставить на путь истинный, в то время как ухищрения диалектики, вызывающие подозрение, что ими пользуются для дурного дела, могут скорее отвратить от нашей веры. Поистине достойно упоминания, что Евсевий и авторы состоящего из трех частей жизнеописания этого чистого сердцем и простодушного отца¹⁷⁶ упоминают о его победе над неким надутым и весьма остроумным диалектиком и об обращении его в истинную веру. Однако же довольно об этом, мы уж и так затянули обсуждение этого вопроса.

Упражнение II

О том, что в учениях об универсалиях, или категориях, есть разнообразные ошибки

1. «Введение» Порфирия отмечено теми же недостатками, что и сам текст Аристотеля

Поскольку в предыдущей книге мы отнесли именно к этому месту подробный разговор о «Введении» Порфирия к «Категориям»¹⁷⁷, то сразу же следует начать рассмотрение того, не содержатся ли в этом «Введении» те же пороки, что и в самом тексте Аристотеля. И если бы кто-нибудь захотел сопоставить это произведение с другими сохранившимися прекрасными произведениями Порфирия, он, пожалуй, легко мог бы

прийти к заключению, что эти вещи не могут принадлежать одному и тому же автору. Впрочем, не будем задерживаться на этом; как бы то ни было, не составляет большого труда понять, сколь разнообразными ошибками изобилует это «Введение».

Прежде всего, о том, чего в нем не хватает. Хотя всем хорошо известно, что книга посвящена исследованию категорий, однако с самого начала ты не найдешь никакого указания на само понятие категории. К чему эта гистерология, т. е. нарушение порядка, когда после пространных рассуждений в первой главе о роде и первой категории Порфирий вдруг решает дать разделение категорий на индивидуальное, род, вид и пр.? Да и кому не видно, далее, сколь недостаточно это перечисление? Как будто субъект не может быть предикатом также и для привходящего признака, например, когда говорят: «одна белизна — снег, другая — лебедь»? И причина также может быть предикатом следствия, например, когда говорят: «Это свет—солнечный и т. п.» Когда же даются только два способа предикации, то я вправе спросить, неужели этого вполне достаточно?! И далее, если эти два способа сведены к определению *сущности* [вещи] (*in quid*) и ее *качества* (*in quale quid*), и первый из них принадлежит роду и виду, а второй — отличительному признаку и акциденции, то неужели ты считаешь, что перечислены все способы предикации и по отношению ко всем случаям? Ведь эти два случая выводятся из тех вопросов, которые могут быть поставлены о какой-либо вещи: «что это?» и «какова эта [вещь]?» Но разве нельзя также спросить: «какова она по размеру?», «кому (чему) она принадлежит?» и т. д. И так можно насчитать еще больше способов предикации и по отношению к большему числу случаев. Я уж не говорю, сколь абсурдным представляется мне, что Порфирий не устанавливает никакого различия между предикацией акциденции и предикацией отличительного признака, а между тем их различие весьма велико. Не говорю и о смехотворности того, что Порфирий вообще не дает никакого способа предикации ни собственному, ни индивидуальному [признаку]; не говорю и о множестве других нелепо-

стей, которых нам все же придется коснуться в ходе дальнейшего изложения.

Теперь о том, что представляется излишним. Прежде всего, вся эта книга абсолютно бессмысленна и не имеет никакого отношения к диалектике. Ведь если, по Аристотелю, органические части диалектики — нахождение и суждение, то в этом «Введении» нет ни того ни другого: ни нахождения, ибо здесь нет места, откуда можно было бы извлечь аргументы, ни суждения, ибо расположение аргументов не преследует этой цели. Ну, а если ты скажешь, что эта книга все же касается нахождения, поскольку аргументы могут быть извлечены из рода и т. д., то почему тогда не приводились также и причины, следствия и т. д.? Если же эта книга, по-твоему, имеет отношение к суждению, поскольку здесь из терминов или слов могут быть образованы предложения и доказательства, то разве нельзя этого сделать также с помощью причин, субъектов и т. д.?

Кроме того, Порфирий свидетельствует, что в этой книге он собрал не только мнения Аристотеля, но и вообще все, что было сказано древними авторами по поводу этих терминов, так что можно видеть, как здесь сбилось в одну грудку все — и хорошее, и плохое, и посредственное. Отсюда, надо полагать, и получается, что он нагромождает до десяти определений вида, пять определений отличительного признака, четыре — собственного признака и три — привходящего признака, не говоря уж о повторениях в главе о роде по поводу различий этих терминов; в главе о виде — по поводу высших, низших и подчиненных родов, видов и индивидуальных вещей, в главе об отличительном признаке — по поводу разнообразия и числа различителей и т. д. Замечу только, что многословие и тавтология столь велики, начиная с главы об акциденции и до конца, вплоть до того места, где идет речь о сходстве и различии всех этих терминов, что невозможно и придумать большего пустословия. Он находит двадцать одну общность, сорок отличительных признаков и, что замечательно, под конец чуть ли не просит извинения за то, что не перечислил все, какие мог. Да разразит меня бог, если

найдется хоть один дельный человек, который смог бы без возмущения прочитать до конца всю эту несносную мешанину! Как будто бы, если раз и навсегда дать хорошие и обоснованные определения терминов, сразу не станет ясно, в чем эти термины сходны и в чем отличны, так как разграничение, данное в определении, сделает очевидной и родовую общность, и отличие каждой вещи от любой другой. И для этого отнюдь не обязательно перегружать память учащегося или читателя и издеваться над ним.

2. Нечестие — рассматривать бога как живое существо и думать, что акциденция не может существовать вне субъекта

Теперь о том, в чем ошибается Порфирий. Я не буду говорить здесь о нечестии, с каким он в главе об отличительном признаке в нескольких местах делает бога живым существом, принадлежащим к роду телесной и одушевленной субстанции, так, что, различая два вида живого существа, наделенного разумом, он к смертному виду относит человека, а к бессмертному — бога. Я не буду говорить и о другом его нечестии, а именно в главе об акциденции, где он утверждает, что акциденция не может существовать вне субъекта, а между тем по нашей вере евхаристические акциденции существуют вне зависимости от всякого субъекта. Я только спрашиваю: не ошибочно ли, что только род, а не отличительный признак может быть предикатом, когда речь идет о *сущности* [вещи]? И только ли о роде идет речь, когда ставят вопрос, *что представляет собою эта вещь?* Ведь всякий, спрашивая, «что такое человек?», стремится узнать не только его род, но и отличительный признак, т. е. хочет получить полное определение. Тот же, кто станет отвечать, не даст удовлетворительного ответа, если ограничится только указанием рода, и поступит весьма неразумно, если станет дожидаться, чтобы его спросили еще, какова эта вещь. Поэтому-то ты не только не сделаешь ошибки, если на вопрос, что такое человек, ответишь, что это живое существо, наделенное разумом, но это послужит также

хорошим и правильным ответом на вопрос, каков он. Я уж не говорю о том, что если кто-нибудь захочет узнать род какой-нибудь вещи, то он не станет спрашивать, что это, а спросит, из какого это рода, какого это рода, к какому роду принадлежит.

Опять-таки ложно утверждение, что низший вид может быть предикатом ко многим вещам; впрочем, об этом мы поговорим подробнее несколько позже. Точно так же неверно, когда по поводу общих и отличительных признаков Порфирий утверждает, что если снять отличительные признаки — «наделенный разумом» и «не наделенный разумом», то род — «живое существо» — не уничтожается. Как же, однако, можно понять, что род сохраняется, если будет снят отличительный признак? «Это можно помыслить», — отвечает он. Пусть так, но чего же стоит вывод, допускающий, что мыслимо существование рода без отличительного признака! Далее, такие же ошибки или противоречия можно обнаружить в главе об акциденции, где Порфирий, определив вообще акциденцию как то, что может присутствовать или отсутствовать, или, что одно и то же, может быть отделено без разрушения субъекта, тотчас делит акциденцию на отделимую, как, например, «снять», и неотъемлемую, как, например, «чернота ворона». И так как сейчас же можно было бы противопоставить этому его же собственное определение, он добавляет, что можно представить себе белого ворона. Ну, не великолепно ли! Почему же не дать определения: «то, что может мыслиться как присутствующее и отсутствующее», вместо простого «то, что может присутствовать и отсутствовать». Как будто это то же самое, что и мыслиться!

Теперь относительно противоречий. Я не буду говорить о том, что Порфирий часто противоречит Аристотелю, когда, например, называет пять всеобщих категорий: род, вид, отличительный признак, собственный признак и акциденцию. Однако же Аристотель в третьей главе первой книги «Топики» называет только четыре: род, определение, собственный признак и акциденцию (и здесь ты не можешь сказать, что в определении заключен вид, — ведь именно он определяется;

также и отличительный признак: ведь тогда равным образом в определении содержался бы и род, как другая часть определения, но только расположенная отдельно). Затем Порфирий [противоречит Аристотелю], когда говорит, что собственный признак и род одинаково служат предикатами, тогда как Аристотель в третьей главе первой книги «О частях животных», перечисляя общие категории, говорит, что они либо аналогичны, либо это род, либо вид, и на этом основании помещает собственный признак среди аналогичных, а не среди однозначных категорий. Или когда он делает понятие «двуногий» отличительным признаком и одновременно собственным признаком человека и в главе о виде делает одушевленное тело родом живого существа. Аристотель же в пятой главе четвертой книги «Топики» говорит так: *Нас иногда вводят в заблуждение те, кто переносит целое на части, например утверждая, что живое существо — это одушевленное тело; о части никоим образом нельзя говорить как о целом, и, следовательно, тело — не род живого существа, так как оно его часть.*

Но Порфирий противоречит также и самому себе, когда, например, в той же главе делает «разумное» отличительным признаком, образующим род, т. е. включающим и бога и человека, тогда как в главе об отличительном признаке он делает «разумное» видовым признаком человека, присущим специально ему. Он противоречит Аристотелю и когда определяет отличительный признак как то, что служит предикатом ко многим по виду различным вещам, из чего следует, что всякий отличительный признак образует род. Однако сам же он говорит, что существует отличительный признак, образующий вид, например, признак человека, который сам по себе не может быть предикатом для вещей, относящихся к различным видам, так как ниже их только индивидуальное. Или в главе об общих чертах он замечает, что у родовых общностей и собственного признака то общее, что атрибутом для них может служить «равное», но не «большее» или «меньшее». А в главе об отличительном признаке он установил два рода неотъемлемых отличительных признаков: одни [при-

сущи вещи] сами по себе, т. е. существенны, другие — акцидентальны, т. е. не касаются сущности (именно таков собственный признак); он утверждает, что эти последние могут увеличиваться или уменьшаться. Впрочем, достаточно и этих немногочисленных отдельных примеров.

3. Многочисленные споры в связи с изучением универсалий не имеют отношения к делу, так как эти универсалии не что иное, как нарицательные имена, по определению грамматиков

Сам Порфирий, понимая, что он пишет введение (и, конечно, сокращенное), с полным основанием постарался избежать таких острых и запутанных вопросов, как существуют ли универсалии сами по себе или только в сознании, существуют ли они отдельно от вещей или только вместе с ними, и других, аналогичных этим. Так неужели не удивительно, что подражающие Порфирию последователи Аристотеля считают себя настолько умнее Порфирия, что и сами исследуют эти вопросы и заставляют изучать их только что окончивших грамматическое и риторическое обучение детей, тогда как они скорее должны были бы сделать это «Введение» значительно более кратким и понятным. Впрочем, для того чтобы тебе стало ясно, сколь беспочвенны возникающие по этому поводу ожесточенные споры, подумай о том, что эти великие универсалии суть не что иное, как то, что грамматики называют именами нарицательными, например: «человек», «лошадь» и все, что может относиться ко многим вещам. Точно так же и индивидуальные вещи суть не что иное, как имена собственные, например «Платон», «Буцефал» и всякое другое имя, которое дается единичной вещи.

«Как! — воскликнешь ты, — стало быть, ты присоединяешься к этому сумасбродному мнению номиналистов, которые не признают никакой другой всеобщности, кроме всеобщности понятий и имен?» Конечно, присоединяюсь, но я считаю, что присоединяюсь к вполне здравому мнению. Вот ты допускаешь универсалии и считаешь их реальными, но, ради бессмертно-

го бога, скажи, видел ли ты во всем мире что-нибудь, что не было бы особенным? Бог — это самое особенное, и особенны все его произведения: это — ангел, это — человек, это — Солнце, это — камень; наконец, вообще нельзя найти ничего, что не было бы особенным. Так сможешь ли ты показать во всем мире место, где бы находились эти всеобщие категории? Ты, например, говоришь, что существует человеческая природа, являющаяся всеобщей. Но где, собственно, можно увидеть эту природу? Что касается меня, то я вижу, что вот это — человеческая природа Платона, а это — Сократа, но все они особые. Даже если у тебя более острое зрение, чем у рыси, сможешь ли ты увидеть где-нибудь эту другую природу, которая была бы всеобщей? «Но, — говоришь ты, — так как существует столько особенных природ, то во всех них можно обнаружить одну общую». Ты так считаешь? Ну, а как ты это докажешь? Мне по крайней мере вполне достаточно иметь одну, особенную, и тебе, что бы ты ни говорил, вполне достаточно одной, особенной. Что касается меня, то я никак не вижу, чтобы и у тебя и у меня была одна и та же общая природа. У тебя есть твоё тело, твоё душа, твои части тела и твои способности. У меня также есть мои собственные свойства. И что это, наконец, за природа, которая одновременно присуща и тебе и мне? Может быть, она такова, что если ты встанешь по одну сторону стены, а я по другую, то даже стена не сможет разделить того, что находится между твоей и моей природой? Или если кто-нибудь между тобой и мной взмахнет мечом, то он не сможет разрубить эту общность? Мне бы по крайней мере очень хотелось понять, как ты сам представляешь себе такого рода общность? В виде свода, под которым мы оба находимся, или в виде воздуха, либо обтекающего нас обоих, либо проникающего в нас? Короче, как ты себе это представляешь? Ты спрашиваешь (и, надо сказать, не без общего одобрения): разве не присуща многим человеческая природа вне зависимости от мышления? А то, что в действительности присуще многим, разве не является в действительности всеобщим? Впрочем, и я готов заявить, что человеческая природа присуща многим вне зависимо-

сти от мышления, но добавляю при этом, что она многообразна. Ты хотел принять существование единой природы для того, чтобы утвердить ее всеобщность, а же говорю, что она многообразна для того, чтобы отстоять особенное.

Конечно, вне зависимости от нашего мышления существует человеческая природа Платона, существует человеческая природа Сократа и точно так же и многих других, наконец, вообще всех остальных отдельных людей. И я могу показать это, а именно что человеческая природа трончна вне зависимости от мышления любого из существующих отдельных людей. Ну, а как ты сможешь показать и доказать, что существует одна и та же единая человеческая природа, присущая многим и даже всем людям? «Но, — скажешь ты, — разве не говорят, что все люди одной и той же природы или имеют одну и ту же природу?» Я постараюсь тебе в немногих словах показать, в каком смысле верны и допустимы такого рода выражения.

4. В действительности интеллект определяет в вещах только единичное

Я утверждаю, что наш интеллект с первого взгляда не видит в вещах ничего, что не было бы особенным. А затем, так как вещи различны и многообразны, он, сравнивая их между собой, видит, что они частично сходны, частично различны, или что некоторые похожи друг на друга, некоторые не похожи, и все это имеет различные степени сходства и различия. Поэтому, оставив в стороне несходное, он объединяет в одном понятии сходное одного и того же порядка, и на этом основании дает всему этому одно и то же имя. Например, он видит Платона, Сократа и других отдельных людей. Хотя они и имеют какие-то частные различия, однако все они сходны между собой в том отношении, что как один способен мыслить, так и другой, как один может говорить, смеяться, так и другой, как один стоит прямо и передвигается на двух ногах, так и другой и т. д. Поэтому, с одной стороны, на основании част-

ных различий (этот—большой, тот—маленький; этот—красив, тот—безобразен; этот—умен, тот—глуп; этот—молод, тот—стар; этот—сын одного, тот—другого и т. д.), — на основании, повторяю, такого рода частных различий интеллект формирует частные понятия об отдельных вещах и дает этим отдельным вещам собственные имена, с помощью которых их можно было бы различать. Точно так же из-за сходства, которое этот человек имеет с тем или с другими, а тот в свою очередь с остальными, интеллект рассматривает всех людей как нечто единое, объединяет их в одном и том же понятии и придумывает имя, выражающее это понятие, с помощью которого он одинаково обозначает их всех: например *человек*. Точно так же, увидев Буцефала и других, подобных ему, он формирует общее понятие и создает родовое слово *лошадь*. И таким же образом он поступает по отношению к собаке, быку и т. п. А затем, сравнивая человека с лошадью, быком, львом и другими существами и обнаруживая многочисленные отличия, интеллект понимает, что различные имена им даны с полным основанием. Но поскольку к тому же он находит у них и сходство (ибо как человек видит, слышит, ходит, обладает воображением, так и лошадь, лев, собака и т. д.), то, образовав на основании этого сходства одно общее понятие, он создает и применяет общее для всех имя, т. е. *одушевленное существо*, а затем формирует общее понятие и дает общее имя *живого существа* животному и растению на основании их сходства в том, что они нуждаются в питании, растут, производят потомство. Точно так же для живого существа и для камня он находит общее понятие и общее имя — *тело*. Таким же образом для тела и духа (*spiritus*) создается понятие и дается имя *субстанции*, а из сочетания субстанции и акциденции образуется понятие и название *сущего* — понятие наиболее общее. Следовательно, общие категории представляются созданными и мыслящимися таким образом, что в результате одна и та же отдельная вещь вследствие различных степеней сходства с остальными получает различные имена, которые объединяют ее с подобным и отделяют от несходного. Например, Платон из-за сходства, кото-

рое он имеет с Сократом и Демосфеном, называется *человеком*, и так как в чем-то он похож на лошадь и льва, он называется *одушевленным существом*; и так как, далее, он сходен с деревом и травой, он называется *живым существом*, и так как в чем-то он сходен с камнем и металлом, он называется *телом*; так как он сходен с ангелом и богом, он называется *субстанцией*; наконец, так как он сходен с тем, что называют акциденциями — с количеством, качеством и т. д., то он называется *сущее*. Как словом «Платон» он отделяется от Сократа, так словом «человек» он отделяется от лошади, словом «одушевленное существо» — от растения и т. д. Благодаря всем этим именам он вовсе не становится чем-то всеобщим; ведь он всегда остается «Платоном», так же как и «этим человеком», «этим одушевленным существом», «этим живым существом», «этой субстанцией», «этим сущим». Но как только берется какая-нибудь отдельная вещь, становится ясно, сколь разнообразны ее сходства и различия с остальными вещами.

5. Единство и общность человеческой природы проявляется в сходстве, а не в однообразии

Однако вернемся к тому, о чем мы собирались говорить. Когда говорят, что все люди наделены одной и той же природой или имеют одну и ту же человеческую природу, это не может иметь никакого иного смысла, кроме того, что они наделены сходной природой, либо имеют сходную природу, или, точнее, обладают природными качествами, очень сходными между собой. Так почему же обычно говорят об одной и той же, единой природе? Конечно же, не потому, что она в действительности едина и одинакова у всех, но потому, что она мыслится как единая и одинаковая вследствие сходства и может быть выражена одним и тем же понятием. Но разве сходство основывается на единстве? Именно так думает Аристотель. Но если ты посмотришь внимательно, ты поймешь, что скорее единство основывается на сходстве. Ведь почему, в самом деле, Платон и Сократ обозначаются одним понятием

и именем, как не потому, что между ними есть какое-то сходство? Точно так же и дружба представляет собой некое единство, основанием которому служат известные сходство и симпатия, а не наоборот. Но подробнее об этом будет сказано, когда мы будем говорить об отношении.

Ты скажешь: «Разве человеческая природа не служит предикатом многих существ, и, следовательно, в этом случае она и присуща им?» Мы уже сказали, что человеческая природа присуща множеству существ, но она многообразна; поэтому и нужно говорить, что она служит предикатом как [понятие] многообразное. Я спрошу тебя: «Когда говорят: Платон есть человек, то этот «человек», которым определяют Платона, есть сам Платон или кто-нибудь другой?» Конечно же, речь идет не о ком ином, как о нем самом. Подобным образом когда говорят «Сократ есть человек», то этот «человек» есть не кто иной, как сам Сократ. Поэтому, так как человеческая природа соответствует им обоим, она не едина, а двойственна. «Но, — скажешь ты, — следовательно, предложение «Платон есть человек» лишено смысла и тавтологично, так как одно и то же понятие станет предикатом к себе самому». В ответ я скажу, что всякое предложение, для того чтобы быть верным, должно быть в своем роде тавтологией, так как не должно быть ведь предикатом вещи ничто, что не было бы ею самой или не было бы заключено в ней. А бессмысленным и тавтологичным называют только такое предложение, в котором предикат обозначает то же самое, что и субъект, — например, если кто-нибудь скажет, что Платон есть Платон или что белое — это белизна. Когда же предикат обозначает нечто большее, чем субъект, тогда это предложение не должно считаться бессмысленным. Следовательно, когда я говорю, что Платон есть человек, то под первым словом — «Платон» — я понимаю только эту частную реальность, а под вторым словом — «человек» я понимаю ту же самую реальность, как имеющую нечто сходное с Сократом, и т. п. А если бы было сказано, что он есть «одушевленное существо», то под «одушевленным существом» я понимаю, что он есть нечто более широкое,

и т. д. Ты возразишь: «Если универсалии — только имена или понятия, значит, когда всеобщее служит предикатом к частному и скажут, например: «Платон есть человек», смысл этого будет тот, что слово «Платон» есть слово «человек» или что понятие «Платон» есть понятие человека». Именно так обычно возражают номиналистам, но, клянусь Геркулесом, это неверно. Ведь в предложениях ни сами по себе вещи без имени, ни имена без вещей не имеют предикатов. Именно наш интеллект, создавая понятия вещей и давая им имена, устанавливает предложение и предикацию, исходя из вещей. Он образует понятия не одним способом, но то отмечая частное и особенное, то общее и объединяющее их. И вот, после того как, увидев Платона, Сократа и т. д., он сразу образует универсальное понятие человека и тому и другому дает одно и то же универсальное имя, исходя из их сходства, — после этого он применяет это понятие и это имя к Платону и точно так же к Сократу. Поэтому, когда говорят, что Платон есть человек, то этим не хотят сказать, что слово «Платон» — это слово «человек» и что частное понятие «Платон» есть общее понятие «человек». Это предложение имеет только тот смысл, что данная частная вещь вследствие своих частных отличительных признаков воспринимается как «Платон» и так называется, и она же вследствие своего сходства с другими [вещами] воспринимается и в более общем смысле и потому выражается через более общее имя, каковое есть слово «человек», хотя она всегда остается и какой-то отдельной вещью. В результате вся эта всеобщность постоянно принадлежит понятию или названию, но это не значит, что одно понятие смешивается с другим понятием, а одно название — с другим названием, так как и понятие и название присущи вещи, но только в различных случаях понимаемой и называемой различным образом. Поэтому понятно, что всего этого недостаточно, чтобы говорить об уничтожении знаний, определений и тому подобных вещей, что, однако, часто выдвигают как возражение, как будто бы в самом деле понятиям и названиям не соответствует никакая вещь.

Впрочем, об определении, знании и т. п. подробнее

будет сказано ниже, где мы также покажем, сколь нелепыми кажутся нам утверждения, что универсалии вечны, неизменны, существуют всюду и т. д., и где будет речь и о вечных истинах. Но об этом сказано уже слишком много: как бы не показалось, что мы подражаем тем, кто любит вопросы столь же многочисленные, сколь пустопорожние и запутанные. Поистине, если бы мы захотели только лишь коснуться их всех, нам бы далеко не хватило и дня.

6. Кроме общераспространенных пяти существуют также другие способы предикации и большее число категорий

Затем рассмотрим кратко вопрос, обоснованно ли число категорий, или универсалий, сводят к пяти. Главным основанием для этого (ибо остальные — того же порядка и сводятся к нему) обычно служит вот что. Все универсалии, применяемые в качестве предикатов ко многим вещам, бывают либо предикатами сущности, либо предикатами качества. Если предикат выражает сущность, или относится ко многим видам, он обозначает *род*, если же ко многим индивидуальным вещам — то *вид*. Если предикат обозначает качество, и речь идет о существенном, тогда это *отличительный признак*; либо речь идет об акцидентальном, и тогда, если этот признак присутствует по необходимости, это *собственный признак*, если же случайно — *акциденция*. Однако я не буду говорить о том, чего мы коснулись несколько раньше, а именно, что существует значительно больше способов предикации, чем *в отношении сущности* и *в отношении качества*, и что поэтому следует создать значительно большее число категорий. Я спрошу здесь только, почему, если допустить возможность постановки только двух вопросов о какой-либо вещи и точно так же возможность только двух предикатов к ней, категорий существует именно пять, а не больше и не меньше? На это ты скажешь, что всякая категория касается либо сущности, либо качества. Так постоит, имеются два основных подразделения, или рода, категорий и не следует искать большего их числа. Но, говоришь ты, и та и другая группа в свою очередь

должны быть разделены. Так ли? Если тебе можно разделять первые группы, то почему мне нельзя разделять вторые, а еще кому-нибудь — третьи? И какое у тебя есть основание остановиться на втором, а не на третьем делении после того, как ты произвел первое? Конечно же, никакого! Разделив однажды совершенно произвольно первый член, ты последующий делишь еще и еще раз? По крайней мере если ты разделишь род на высший и подчиненный, что ты прекрасно можешь сделать, подобно тому как ты разделил акциденцию на необходимую и случайную, то в этом случае ты все распределишь достаточно равномерно. Ведь то, что ты оставил вид без всякого подразделения, служит, вероятно, причиной также того, что ты оставляешь без деления и отличительный признак. Поэтому-то в конце концов сам этот отличительный признак вызывает досаду, сожаление и трудности. Ведь если ты делишь на две категории то, что представляет собой предикат *сущности*, почему же ты не делишь и того, что представляет собой предикат *качества*? Разве то, что ты разделил категории, относящиеся к сущности, на род и вид, не есть основание для того, чтобы «одушевленное существо» служило предикатом вида, а «человек» — индивидуальных вещей? Разве категории, относящиеся к качеству, не служат предикатом либо вида (например «обладание чувственными восприятиями» служит предикатом «человека» и «лошади»), либо индивидуальных вещей (например «обладание разумом» служит предикатом «Платона» и «Сократа»). Конечно, все, что бы ты ни придумал в ответ, будет не чем иным, как сплошными пустяками, так как, если говорить серьезно, нельзя придумать основания, которое в одном отношении было бы лучше, в другом хуже. Говори сколько тебе угодно, что отличительный признак всегда представляет собой только часть сущности, но с точки зрения рода он действительно обозначает часть сущности индивидуальной вещи, с точки же зрения вида он выражает всю ее сущность. Однако в действительности и то и другое — уловки, и, если только они не построены на пустом месте, они станут ясными из нижеследующего: если

род есть лишь часть сущности вида, то и вид — это только часть сущности индивидуальной вещи.

Я не касаюсь вопроса, почему акциденция рассматривается как категория, не связанная с собственным признаком, тогда как на самом деле она есть его род. Почему, если акциденция образует категорию, субстанция также не образует категории? Я не касаюсь и бесчисленного множества других вещей, которые могут быть указаны. Скажу только, что из всего этого один лишь род мог бы, строго говоря, быть назван универсалией. Поэтому то, что от слова «род» называется «родовым», есть то же самое, что универсалия, и быть выраженным универсально есть не что иное, как быть выраженным [в категориях] рода. Поэтому если под именем универсалии понимают либо вид, либо отличительный признак, либо еще что-нибудь другое, то на том же самом основании это будет и родом, и неким родовым понятием. Но для того чтобы можно было это понять яснее, обратимся специально к рассмотрению этих терминов, что послужит нам отправным пунктом.

7. Определение рода и вида не имеет никакой ценности

Род и вид — два термина, находящиеся друг с другом в таком соотношении, как отец и сын или, точнее, как целое и часть, так как и род есть целое, имеющее много видов или частей, и вид есть часть, подчиненная роду как целому. А так как целое [вообще] есть нечто полное, как, например, человек, поскольку он имеет взаимодополняющие части — голову, грудь, живот, руки, ключицы или, наконец, тело и душу, то следует отметить, что род есть некое другое целое, так как его можно назвать началом, выражающим сущность своих частей, и именно так и определить; вид же соответственно является частью рода и определяется как таковой. Таким целым будет, например, человек, поскольку речь идет о сущности Платона и Сократа. Таким же целым будет и «одушевленное существо», так как это выражает нечто существенное и для человека и для животного. И поскольку Платон и Сократ таким

образом в известном смысле будут частями понятия «человек», а человек и животное частями «одушевленного существа», ты сразу же воскликнешь: «Как! Значит, человек будет родом, а Платон и Сократ — видами человека?» Да, так, конечно, и будет. Однако потерпи немного. Я не ищу ничего иного в правильном определении рода, кроме указания на то, что он есть сущностное целое по отношению к своим видам, или частям, ничего иного в понятии вида, кроме указания на то, что он — часть рода. Может, однако, случиться, что тот вид, который является частью рода, будет иметь собственные части, по отношению к которым он сам будет сущностным целым. В таком случае я могу сказать, что он имеет значение не вида, а рода. Так, поскольку «одушевленное существо» есть род человека, человек называется видом «одушевленного существа». Но ведь, с другой стороны, сам «человек» есть целое по отношению к Платону и на этом основании может быть назван его родом, Платон же — видом человека, так как по отношению к смыслу вида, как такового, нет разницы, включает ли он сам в себя виды или нет, лишь бы он был частью какого-либо рода. Исходя из этого, я предлагаю тебе назвать индивидуальной вещью тот вид, который уже не делится ни на какие виды, как, например, «Платон», «Буцефал». Но я, кроме того, скажу, что «Платон» — самый последний вид, тогда как ты называешь последним видом «человека», и наоборот, я скажу, что «человек» — это самый последний род, потому что в своем ряду он не имеет никакого более мелкого рода, а только неделимые виды. Ну, а теперь (пожалуйста, не возмущайся слишком сильно) разве, прежде всего, не удивительно, что, хотя, по общему мнению или по крайней мере согласно общепринятому способу выражения, род и вид — понятия соотносительные и род определяется Порфирием как относящийся к видам, вид, однако, не определен в этом знаменитом определении как относящийся к роду? И для того чтобы тебе понять, как глупо придерживаться этого определения Порфирия, поразмысли над тем, где и кому ты сможешь сказать так: «Человек есть вид Платона, лошадь есть вид Буцефала»? А ведь:

именно так ты должен будешь сказать, согласно твоему знаменитому определению. Но ты вполне правильно и ясно выразишь мысль, если скажешь, что человек — это вид одушевленного существа. Если же ты скажешь что он — вид Платона, то кто же в конце концов сможет тебя понять? Ты возразишь, что если не в общепринятом, то по крайней мере в физическом смысле это, кажется, можно понять. Но, великий боже, что же это за философия, которая забавляется всеми этими невежественными, нелепыми, варварскими формулировками, хотя для этого нет решительно никакой необходимости? Неужели же ты получишь больше пользы от этой бессмыслицы, чем от ясного, прямого смысла подобных слов и фраз? Может быть, от этого вопрос становится яснее? Как бы не так! Мало того, он скорее затемняется из-за этих формул, отступающих от общепринятого употребления, в изучении которых нет никакой пользы и которые надо сейчас же забыть, как только мы кончаем школу. Конечно, было бы намного лучше изучать в школе такие способы выражения, которыми мы смогли бы затем пользоваться при всех обстоятельствах и с помощью которых мы могли бы слушать и понимать самых выдающихся людей.

Впрочем, для того чтобы ты не считал, что только среди необразованных людей можно услышать, что человек — это род Платона и Сократа, а Платон и Сократ — это виды человека, я приведу тебе свидетельства поэтов, ораторов, юристов, философов, которые говорят точно так же. У поэтов часто встречаются такие выражения, как «род людей» или «человеческий род». Вот, например, у Овидия: *Отсюда и мы, жестокий род;* или у Плавта: *Юпитер, ты, который кормишь и растишь человеческий род;* но, с другой стороны: *Тысячи видов людей,* и т. д.¹⁷⁸

Из ораторов, например, Цицерон говорит: *Пока будет существовать род людской; и он внес проект закона о моем спасении специально [как вида]*¹⁷⁹. Квинтиллиан же в этой связи проводит различие между вопросом о роде и виде, потому что, имея в виду лицо, о котором говорят, можно спрашивать либо о роде людей, либо об одном каком-нибудь их виде, либо об

индивиде. Поэтому, например, вопрос: «нужно ли человеку жениться?» строго может быть назван родовым, а вопрос «нужно ли Сократу жениться?» — видовым¹⁸⁰.

Хочешь послушать юристов? По поводу оговорок в контрактах они повсюду называют человека «родом», а Стіха и Памфила — «видами». Ну, а разве не обращаются они к тому же употреблению терминов, когда, рассматривая понятие займа, они говорят, что в этом случае принимается во внимание вид, а не род? Конечно же, под «видом» они понимают не что иное, как, например, такую-то сумму денег в ее конкретной и единичной форме, под родом же — ее ценность вообще, вне зависимости от конкретной формы. На этом основании устанавливается различие между взятым займы и взятым во временное пользование, а именно: в первом случае достаточно возратить вещь того же рода, тогда как во втором должна быть возвращена вещь того же вида, т. е. та самая отдельная, конкретная вещь, которая была получена во временное пользование, например, та же самая лошадь, и вернуть любую лошадь вовсе не достаточно. Что же касается философов, то божественный Платон не только часто употребляет выражение «человеческий род», но и совершенно отчетливо дает понять, что все представляющее собой вид обязательно есть часть той вещи, чьим видом она называется. Из этого места¹⁸¹ ты поймешь, что Платон воспринимает вид не сам по себе, относя его к индивидуальным вещам или частям, которые он может охватить, но соотносит его путем необходимого сопоставления с родом, часть которого он составляет. И Зенон у Диогена Лаэртского в седьмой книге говорит: *Род есть объединение множества вещей, которые воспринимаются нашим сознанием и которые нельзя отделить; вид — это составная часть рода. По преимуществу родовое — это то, что, будучи родом, не имеет над собой рода; наиболее же частное — то, что, будучи видом, не имеет само видов ниже себя, например Сократ*¹⁸². Но послушай, как ясно говорит об этом Сенека. *Человек есть род, ведь он имеет национальные виды: греки, римляне, парфяне, а также виды по цвету: черные, белые, желтые; он включает в себя также и индивиду-*

тельные существа: Катон, Цицерон, Лукреций; и продолжает: *Поскольку он включает многие понятия, он относится к роду, а там, где он сам подчинен чему-либо, — к виду.* Вот что говорит Сенека ¹⁸³. Послушай теперь Марциана Капеллу, признанного диалектика. *Человеческий род, говорит он, который есть форма одушевленного существа (ведь и вид обыкновенно называют формой), для варваров и римлян есть род и может быть родом до тех пор, пока ты, деля его подчиненные формы, не дойдешь до какой-нибудь индивидуальной вещи, — например если будешь делить людей на мужчин и женщин, затем мужчин — на мальчиков, юношей и стариков, затем мальчиков — на младенцев и умеющих говорить; и если бы ты захотел разделить понятие «мальчик» на Ганимеда или какого-нибудь другого определенного мальчика, то это уже не будет родом, так как на этот раз будет представлять собой уже индивидуальную вещь* ¹⁸⁴.

Впрочем, что это я все время цитирую других, когда можно привлечь самого Аристотеля, который в третьей книге «Метафизики» делает человека по отношению к отдельным людям родом, а не видом, ибо, говорит он, *последние роды содержатся в индивидуальных вещах, например человек.* Ему же принадлежит мысль, встречающаяся в той же книге: *Человеческий род живет с помощью разума. А в книге «О продолжительности жизни» он говорит: Человеческий род долговечнее рода лошадей.* Но я думаю, что этого уже вполне достаточно. Неужели же и теперь не стало очевидно, что это уже по-детски — с такой настойчивостью следовать за определениями Порфирия, тогда как не только обыкновенные люди, но и самые знаменитые люди всех профессий, также и философы, и даже сам Аристотель говорят совсем не так, как нас учат говорить эти определения. Неужели же ты не понимаешь, что я отнюдь не без основания предположил, что кроме рода не существует ничего в собственном смысле слова всеобщего, или, если хочешь, кроме рода не существует категорий? Потому что если что-нибудь существенно для многих частей либо служит предикатом многих вещей, то это род; все, что есть часть рода ли-

бо предикатом чего служит род, есть вид. Так что, например, «белое» может быть названо существенным признаком лебедя, так как оно — предикат лебедя в соответствии с его окраской; и на этом основании отнюдь не лишено смысла утверждение, что лебедь принадлежит к роду «белого». Впрочем, так как это логическое [понятие], или род, или всеобщее есть как раз то, что Платон назвал идеей, было бы удобно в этом месте обратиться к рассмотрению идей. Однако, поскольку эти идеи подвергаются критике со стороны Аристотеля главным образом в «Метафизике», имеет смысл перенести это рассмотрение туда, где мы будем говорить о «Метафизике».

8. Точно так же не имеет ценности определение отличительного и собственного признаков

Не менее решительный крах терпят и определения отличительного и собственного признаков. Ведь отличительный признак — это прежде всего лишь имя сравнения, обозначающее то же, что и несходство, и на этом основании с полным правом противопоставляемое и Аристотелем и Цицероном сходству. А поэтому, если отличительный признак — одна из универсалий, или одна из категорий, тем же самым должно быть и сходство. Ты, пожалуй, скажешь, что род есть то, что содержит в себе сходство. Но тогда почему бы не придумать что-нибудь, что содержало бы в себе отличительный признак, но само не было бы отличительным признаком? Впрочем, отличительный признак по своей природе противопоставляется универсальности, и, собственно, подходит только единичной вещи, поскольку каждая единичная вещь благодаря своему отличительному признаку отличается от остальных вещей, которые обладают общим с ней родом. Следовательно, так как отличительный признак отождествляется с видом, то он будет по своей природе не в большей мере универсальным, чем вид, а если что-нибудь универсально, то это будет не отличительный признак, а род.

Далее, так как отличительный признак есть нечто вытекающее из сравнения, т. е. соотносимое с тем, с

чем устанавливается различие, то если уж какое-нибудь из многочисленных определений Порфирия и имеет смысл, это будет именно то, с помощью которого отличительным признаком считается отличающее друга от друга отдельные вещи. Однако наиболее приемлемо из всех определение, в котором отличительный признак понимается как то, что в отношении качества служит сказуемым ко многим предметам, различающимся по виду. Но будь добр, скажи,— есть ли в этом определении что-нибудь, что выражало бы природу отличительного признака? Если будет сказано, что «обладание чувственным восприятием» — это то, что в отношении качества служит предикатом человека и лошади, то этим ты не скажешь ничего, что не было бы общим, не дашь ничего, что раскрыло бы подлинную силу отличительного признака. Впрочем, ты будешь прав, если скажешь, что это то, благодаря чему одушевленное существо, или человек и животное, отличаются от растения. И конечно же, никогда не говорят просто: «отличительный признак этого», но говорят: «признак, отличающий это от того». Отсюда, если кто-нибудь спрашивает о вещи, какова она, он спрашивает только о ее качестве, существенном или акцидентальном, но он ничего не спрашивает об отличительном признаке, как таковом. Если же он захочет спросить о нем самом, то он не станет спрашивать, какова эта вещь, а спросит, чем эта вещь отличается от той или в чем состоит различие между тем и этим, или что-нибудь еще в этом роде. Я уж не говорю о том, что с помощью этого определения невозможно понять разницу между отличительным признаком, с одной стороны, и акциденцией и собственным признаком — с другой, точно так же как, если следовать за Порфирием, оно не подходит ни к низшим видовым отличительным признакам, ни к индивидуальным признакам, из которых ни один, очевидно, не может служить сказуемым к вещам, различающимся по виду. Как будто бы в самом деле у человека и лошади, у Платона и Сократа нет никакого отличительного признака!

В-третьих, то, что Порфирий, как кажется, понимает под такого рода определением, есть не столько

отличительный признак, сколько родовая форма вещи, так что, когда он определяет прежде всего собственно отличительный признак, вполне можно думать, что речь идет о сущностной форме. Конечно, хотя понятие «душа, способная мыслить», строго говоря, не служит сказуемым, например, к человеку, так что на вопрос: каков этот человек, нельзя ответить: «душа, наделенная разумом», однако прекрасно можно сказать, что человек наделен душой, способной мыслить. Зачем же нужно связывать себя такими законами предикации, подчинение которым неизбежно сделает тебя чуть ли не немым? «Но, — скажешь ты, — отличительный признак выводится из формы». Пусть так, но поскольку основные формы вещей нам неизвестны, то наиболее близкими им будут эти отличительные признаки. Так почему же нужно уводить нас с обширнейшего, совершенно открытого поля отличительных признаков, для того чтобы завести нас в такие непроходимые дебри? Разве не вполне достаточно в любом случае разнообразия устанавливать отличительный признак, если с его помощью каждая вещь вполне удовлетворительно отделяется от другой? Впрочем, об этом прекрасно говорит Марциан. Определив отличительный признак как *то, что достаточно для предпринятого нами разделения*, он добавляет: *Если будут спрашивать, в чем различие между человеком и лошадью, достаточно будет сказать, что человек — двуногое, а лошадь — четверногое!*¹⁸⁵ И для того чтобы не быть вынужденным иметь дело лишь с этими нищенскими возможностями отличительного признака, способного делить вещь лишь пополам и неизвестного по отношению к каждому роду (к чему нас хочет привести Порфирий), Марциан Капелла доказывает, что каждая вещь должна делиться различно, чтобы можно было находить все новые и новые отличительные признаки. *Потому что, говорит он, если мы захотим разделить понятие одушевленного существа, то мы можем разделить его в соответствии с его полом, ибо одни — мужского пола, другие — женского; мы можем делить его в соответствии с возрастом, ибо одни только что родились, другие молоды, третьи стары; можем делить в количественном отноше-*

нии, ибо одни маленькие, другие большие, третьи средних размеров; можем делить в соответствии с разнообразием форм их передвижения, ибо одни ходят, другие ползают, третьи плавают, четвертые летают; можем делить в соответствии с разнообразием среды, в которой они живут, ибо одни живут в воде, другие на земле, третьи в воздухе, четвертые (как утверждают некоторые) живут в огненной среде; мы можем делить одушевленные существа и по характеру издаваемых ими звуков, ибо одни из них говорят, другие мычат, третьи лают, четвертые воют. Вот какую обильную жатву отличительных признаков собираем мы вместо этой дихотомии на «обладающее разумом» и «не обладающее разумом». Я уж не говорю о том, что либо все они, либо большая их часть соединяются в одном каком-нибудь виде, так что уже из этого становится ясно чем один [вид] отличается от остальных. Ведь одушевленные существа мужского пола, говорит Марциан Капелла, могут быть и только что родившимися, и маленькими, и умеющими ходить, и живущими на земле, и двуногими, и говорящими; однако из всех этих отличительных признаков следует отобрать только те, которые нужны в данный момент.

Теперь на основании вышеизложенного сделаем некоторые выводы о собственном признаке. Разве не удивительно рассматривать собственный признак среди универсалий, тогда как ему противопоставляется как раз именно общее, универсальное? Каким же образом можно объединить понятия «быть общим» и «быть особенным»? Так, если сказать, что собственный признак есть нечто такое, что характеризует вид, например, смех в человеке (ибо в соответствии с данным определением смех свойствен всем отдельным людям), то из вышесказанного становится ясно, что смех здесь рассматривается так, как если бы он был каким-то родовым признаком и выступал как род, а не как собственный признак. Действительно, как можно сказать, что «смеяться» есть собственный признак Сократа, тогда как и Платон и Демосфен, и все остальные тоже смеются? Следовательно, можно в конце концов сказать, что здесь собственный признак человека рассматривается

вообще; но и в таком случае он — не общая категория, так как относится только к единичной вещи. Поэтому можно удивляться, почему для Порфирия собственный признак — то, что относится к виду в целом, но не к одному только данному виду. Как, в самом деле, можно назвать собственным признаком какого-нибудь вида то, что он имеет общего с другими видами? Может быть, впрочем, этого и могло быть достаточно для отличительного признака, ибо «быть двуногим» достаточно для того, чтобы сказать, что человек отличается от лошади, но, конечно же, этого недостаточно для того, чтобы сказать, что он имеет нечто собственное, именно ему присущее, так как очевидно, что то же самое относится и к петухам, и к остальным птицам. Это, как мне кажется, согласуется со словами уже цитированного Капеллы, который говорит, что отличительный признак тем и отличается от собственного, что *отличительный признак отделяет любую вещь только от той, о которой идет речь; собственный же признак отличает ее от всех вещей*, ибо собственный признак вообще не должен относиться ни к какой другой вещи. Ты скажешь, что это понимание собственного признака в широком смысле слова, как и те два: 1) подходить только одному виду, но не во всех случаях и 2) подходить только одному виду во всем объеме и в известное время; но собственный признак в том виде, в каком, как нам кажется, мы можем его принять, определяется в четвертом случае: то, что подходит к одному виду во всем объеме и всегда. Хорошо, пусть что-нибудь называется собственным признаком в этом особом смысле. Но я сразу же спрошу, почему среди такого числа определений и значений собственного признака не рассматривается ни одно, которое включало бы собственные свойства родов и индивидуальных вещей? Почему? Разве у них нет никаких собственных признаков? А кроме того, даже если собственный признак присущ только виду, какое это имеет отношение к данному вопросу? Ты говоришь, что существуют некоторые особенности у всех вещей, вытекающие из их сущности. Допустим, но какое они имеют отношение к логике? Разве они не относятся либо к физике, либо к другим

наукам, изучающим сущности? Ты, пожалуй, ответишь, что они относятся и к самой логике, поскольку, будучи соединенными с субъектами, они служат предикатами к ним самим. Однако же Порфирий, хотя он исследует в этой книге категории, ни в одном из этих четырех случаев не определяет собственный признак через способность быть предикатом; значит, здесь речь идет не о том, как собственное свойство соотносится с предикацией. Затем Порфирий не соотносит собственный признак с субъектом, что он, конечно, должен был бы сделать, так как собственный признак есть необходимая акциденция, а акциденция должна быть определена через ее отношение к субъекту. Наоборот, он его соотносит с видом, что, впрочем, смешно, поскольку вид, как таковой, имеет непосредственное отношение не к собственному признаку, а к роду. И хотя тот же самый вид может рассматриваться как субъект, однако сущность вида и субъекта весьма различна. Ты, возможно, скажешь, что собственный признак относится к логике, поскольку он может быть подставлен на место отличительного признака, так как при отсутствии определения приходится давать описание, которое осуществляется с помощью категории рода и собственного качества.

Впрочем, если я и затронул этот вопрос, то его скорее следует обсудить вместе с вопросом об определении при обсуждении топики, но какая необходимость, скажи, пожалуйста, говорить об этом здесь? Я уж не говорю о том, что с помощью четвертого определения собственного признака совершенно невозможно отличить его от отличительного признака в самом узком смысле, так как он тоже подходит только к одной вещи во всем объеме и всегда, и постольку, поскольку он взаимосвязан с видом, Порфирий в такую же взаимосвязь с видом ставит и собственный признак. Так почему же так хвастаются этим четвертым определением собственного признака, которое, собственно, ему и не присуще? Можно было бы добавить кое-что по поводу примеров, приводимых Порфирием, но мы сможем их оценить в другом месте, особенно эту знаменитую «способность смеяться», о чем мы поговорим

ниже, там, где будет идти речь о доказательстве. Здесь я прибавлю только, что, судя по приведенным примерам, третье определение, как кажется, смешивается с четвертым. Потому что, с одной стороны, ложно утверждение, что каждому отдельному человеку и всякому человеку свойственно сидеть в старости, и прежде всего потому, что не каждый доживает до старости. С другой стороны, конечно, если я допущу, что человек покрывается сединой, только когда достигнет преклонного возраста, то ты должен допустить, что человеку может быть свойствен смех только после рождения.

Впрочем, ты скажешь, что, хотя человек во чреве матери еще не смеется, он, однако, обладает способностью смеяться. В таком случае и я возражу тебе в свою очередь, что, если в молодости человек действительно еще не сед, он, однако, способен поседеть. Ну, а если говорят о Зороастре, будто бы он засмеялся тотчас, как появился на свет, то сколько же я смогу в ответ тебе привести случаев, когда люди рождаются седыми?

9. Точно так же не имеет ценности и определение акциденции

Нам остается сказать несколько слов об акциденции. И так как по отношению к собственному признаку она служит родом, то, прежде всего, кажется удивительным, что о ней говорится во вторую очередь, как о самостоятельном виде. Конечно, если даже акциденция бывает двоякого рода — необходимая и случайная, и первая есть собственный признак, то та, о которой говорится позже, предстает перед нами как неотделимый вид первой, так как она ничем не отличается от того, что присуще вещи по необходимости. Говори сколько захочешь вместе с Порфирием, что чернота ворона, которую ты намерен представить как случайную акциденцию, хотя актуально и неотделима, однако может мыслиться как отделимая: это отнюдь не мешает ей быть присущей ворону по необходимости. А что, если представить себе человека, лишённого способности смеяться, подобно тому как ты хочешь пред-

ставить себе ворона, лишённого черноты? Почему этого нельзя сделать, раз способность смеяться не принадлежит к сущности человека? Мало того, мы тысячу раз можем представить себе человека, отнюдь не думая о его способности смеяться. Но едва ли мы в состоянии помыслить о вороне, не представляя его себе в то же время черным. Потому-то с гораздо большей необходимостью, представляется, что ворон всегда должен быть черным, чем что человек способен смеяться, потому что ворон черен всегда, а человек смеется лишь иногда. Удивительным кажется также, зачем перенесено сюда все это рассуждение об акциденции, тогда как оно целиком относится к физике, т. е. к совершенно иной науке. Какое это имеет отношение к логике? Мы видим, что многие даже переносят обсуждение этого вопроса целиком в метафизику.

Впрочем, ты скажешь, что к логике относится также все касающееся собственного признака, поскольку он является некоторой категорией. Но, уж не говоря о том, что он есть род, поскольку он присущ многим вещам, разве не должно возрасти наше удивление оттого, что среди стольких определений нет ни единого, которое определяло бы акциденцию через способность быть предикатом? А такое определение именно в этом месте было необходимо; все же приводимые определения не имеют никакого отношения к делу. Но хотя бы я и допустил, что многое, объединенное здесь под названием акциденций, могло бы относиться к логике под другими именами, все же эти вещи будут частями топки, т. е. нахождения доказательств. Действительно, все такие понятия, как «быть белым», «черным», «ученым», «мудрым», «храбрым», «воздержанным», лучше называть *существенными свойствами*, чем акциденциями, и они, собственно, и есть существенные свойства. На этом же основании «шолоно горит», «город захватывают», «человека убивают», «Катон совершает самоубийство» лучше назвать не акциденциями, а *событиями* или *следствиями*, в связи с чем вполне обоснованно отнести все это к причинам и следствиям.

Ты спросишь: так что же, собственно, будет называться акциденцией? Я отвечу тебе, что собственное и

подлинное определение акциденции, которое принимает и Аристотель, следующее: акциденция — это то, что обозначает и есть то же самое, что происходящее по воле судьбы и случая. Поэтому судьба и случай называются также акцидентальными причинами. И чтобы ты не думал, что мы создаем всего лишь приемлемый и общий способ выражения (и что его в данном случае достаточно), я сошлюсь на самого Аристотеля, который в «Метафизике» неоднократно доказывает¹⁸⁶, что акциденция — это то, что случается не по необходимости и изредка. Исходя из этого, он еще чаще утверждает, что не может быть никакого научного познания акциденции, так как она не имеет никакой твердой и определенной причины. И он приводит такие примеры акциденции, как, например, «роя яму, пайти сокровище» или «плывя на Эгину, быть захваченным пиратами» и т. п. Как это далеко, не правда ли, от того, чтобы считать акциденцией для ворона «быть черным»? Ведь ворон всегда черен, и, следовательно, это происходит по необходимой причине. Скажи, есть ли хоть один человек, ценящий точность речи, который понял бы тебя, когда ты будешь говорить о цветах, запахах, вкусовых качествах, очертаниях и о прочем тому подобном как об акциденциях? Кто не предпочтет сказать, что черный цвет — это скорее существенное свойство, чем акциденция эфиопа? Однако если ты согласишься повнимательнее, то все это покажется тебе достаточно ясным!

Ты возразишь только, что количество, очертания, цвет, вкус, плотность, жидкое состояние и прочие свойства хлеба и вина называются в таинстве причастия акциденциями (впрочем, Тридентский собор¹⁸⁷ называет их не акциденциями, а видами). Конечно, хотя я вовсе не способен критиковать термины, одобренные ортодоксальной церковью, однако же я могу сказать, что такого рода термины церковь приняла за неизменем других терминов, которые она, вне всякого сомнения, приняла бы, если бы ученые теологи, у которых эти термины заимствованы, одобрили бы иную, чем у Порфирия, терминологию. Ведь церковь вовсе не привязана к словам в такой степени, чтобы она не могла

принять или отбросить какой-либо термин по своему желанию при условии, что сущность останется неизменной. И хотя я чаще встречаю у канонических авторов выражение «сакраментальные виды», чем «акциденции», я все же считаю, что церковь мудро поступает, одобряя термин «акциденция», особенно потому, что таким образом признается, что она существует отдельно от субъекта и возникает не по необходимости, не по естественной причине, не часто и не во всем объеме, а потому — не во всяком хлебе и вине. И конечно, тем самым церковь скорее обращается к подлинному значению термина, чем к учению Порфирия, согласно которому акциденция никогда не встречается вне субъекта. Однако, достаточно об этом.

Упражнение III

О том, что нелепо различать десять категорий в качестве разрядов всего сущего

1. Обозначенное число категорий — десять — ни на чем не основано

Нет человека, который бы не знал, сколь прославлено у аристотеликов это деление на категории, предикаты, или высшие роды; это и есть тот фундамент, на котором возведен Ликей, вернее, это та сокровищница, в которой перипатетики сосредоточили все свои богатства. Потому они так упорно сражаются за десять категорий, что любую попытку утаить одну из них они считают равносильной попытке унести Палладий¹⁸⁸. Бесспорно, категории представляются им как бы несокрушимым бастионом, на котором зиждется благополучие философии, и они так убеждены в этом, что готовы за них биться с не меньшим пылом, чем за домашние святыни. Поэтому не следует удивляться тому, что вряд ли какое-нибудь другое слово употребляется у них чаще, чем слово «категория», так что однажды даже Демонакс очень остроумно посмеялся над перипатетиком Гермидом, у которого всегда на устах было десять категорий, сказав ему: *Право же, Гермид, я*

считаю, что ты вполне достоин десяти категорий (шутка заключалась в двойственном значении греческого слова «категория», которое обозначает либо «предикамент», либо «обвинение») ¹⁸⁹. Но если говорить серьезно, то, как я полагаю, на основании текста Аристотеля нам удалось показать, что изучение категорий чуждо диалектике; это без конца твердят те, кто относит этот предмет к метафизике, из которой, как вряд ли кто-нибудь станет отрицать, и проистекает эта книга. Какой бы, однако, точки зрения ты ни придерживался, и независимо от того, входит ли этот предмет в диалектику волей или неволей, допустим все же, что эта книга относится к диалектике.

Что мы можем, прежде всего, понять с помощью категорий? Ты утверждаешь, что существуют как бы некие разряды, как бы вместилища, в которых можно четко и по порядку разместить абсолютно все на свете. Это, конечно, великолепно; но почему именно десять? Ведь я считал, что божественный Платон, тщательно обозрев все боговдохновенным взглядом, увидел только шесть категорий ¹⁹⁰. Однако, безусловно, в каком-то уголке укрылись еще четыре, которые обнаружил Аристотель; но славу этого открытия следует приписать не Аристотелю, а Архиту Тарентскому ¹⁹¹, который уже раньше, как утверждают, написал книгу о десяти категориях. Так или иначе, изобрел ли их Аристотель сам или предпочел подражать пифагорейцам скорее, чем своему учителю, — разве удалось ему все втиснуть в эти десять категорий так, чтобы ничто здесь не ускользнуло? Так ли были необходимы все эти предикаменты, что их нельзя было свести к меньшему числу? Я очень опасаясь, что здесь мы застрянем, как застревает вода в клепсидре, когда в ней что-то не в порядке; подозрение мое рождено тем, что на пути стоят еще антепредикаменты и постпредикаменты. Означает ли это что-нибудь иное, кроме того, что в десяти предикаментах содержится не все? Ведь воины — и те, кто идет впереди, как лазутчики, и триарии ^{191a} — те, кто следует позади, несмотря на то что ни те ни другие не входят в гущу боевого строя или, так сказать, в его тело.

Но как же тогда быть с тем, что, как утверждают, существуют какие-то трансценденты и что категории никакими цепями не могут их сковать и удержать в своих оковах? И что сами аристотелики хотели бы исключить некоторые из них, но так, чтобы их было не меньше, чем они считают желательным?

Однако рассмотрим сначала, на каком основании утверждают, что число категорий равно десяти.

2. Если бы не авторитет учителя, аристотелики пренебрегли бы этим числом, потому что им известна возможность задавать о вещах более чем десять вопросов

Конечно, заслуживает похвалы то, что даже некоторые аристотелики под давлением самой истины чисто-сердечно признаются, что они не видят никакого разумного основания, которое успешно подтвердило бы именно это число категорий. Однако, если их спросить, зачем они так усердно защищают это число, они говорят: *Нас обязывает к этому авторитет Аристотеля и других философов.* Так пусть их заставляет обязанность, поскольку они считают это нужным; но мы, для которых авторитет Аристотеля и перипатетиков не выше, чем авторитет Платона и платоников или Зенона и стоиков, признававших другое число, — давайте мы, уж раз мы это начали, рассмотрим вкратце, насколько вески те доказательства, которые одни считают абсолютными, а другие, хоть и не называют их абсолютными, все же считают очень убедительными. Итак, прежде всего, говорят они, категорий существует столько, сколько существует вопросов, которые могут быть поставлены относительно первой из них, т. е. субстанции, так, как их ставил Сократ; но такого рода вопросов существует всего десять. Например, Сократ мог бы спросить прежде всего, что это, — и это будет *субстанцией*; затем — какой величины это — и это будет *количеством*. В-третьих, он мог бы спросить, каково это, — и вот вам *качество*; в-четвертых, к чему это относится, — и вот вам *отношение*; в-пятых, что это делает, — и это будет *действием*; шестой вопрос, — что оно претерпевает, — и это будет *страданием*; седьмой — где

оно, — и это будет *местом*; восьмой — как расположено, — и это будет *положением*; девятый — в каком времени оно существует, — и это будет *временем*; десятый — во что это облачено, — и это будет *обладанием*. Но скажи, пожалуйста, как смеют люди, которые хвастаются, что они философы, предлагать такое доказательство в качестве разумного основания? Они утверждают, что все категории различаются по их отношению к первой, к *субстанции*; так каким же образом они могут служить разрядами для различения всех вещей вообще, если они так связаны с одной определенной вещью? И как можно узнать из вопросов, какова разница между ними и их положение друг по отношению к другу? И наконец, почему не может быть поставлено больше вопросов об этой первой субстанции? Почему я не могу, следуя тому же Сократу, спросить еще дальше: существует ли, благодаря чему существует, причиной чего является, вместе с чем существует и т. п.? Одно обычно приводимое доказательство представляется более надежным: все, что существует, есть либо субстанция, либо акциденция; если это *субстанция* — оно составляет первую категорию; если же что-либо представляет собой акциденцию, то акциденцию либо абсолютную, либо относительную, либо смешанную; если это акциденция абсолютная, то она либо проистекает из материи и образует *количество*, составляющее вторую категорию, либо проистекает из формы и образует *качество*, составляющее третью категорию. Если это относительная акциденция, то это *отношение* — четвертая категория; если же речь идет о смешанной акциденции, то это либо нечто находящееся в становлении, и в зависимости от того, рассматривают ли это с точки зрения действующего или страдательного начала, оно называется *действием*, т. е. представляет собой пятую категорию, или *страданием*, т. е. представляет собой шестую категорию.

Существует правило, согласно которому вещь может быть либо помещена просто в каком-нибудь месте, и это будет *местом*, образующим седьмую категорию; либо же когда имеется в виду взаимное расположение частей, это будет *положением*, составляющим восьмую

категорию; если имеется в виду существование вещи во времени, то *время* будет девятой категорией, и, наконец, вещь может рассматриваться с точки зрения обладания каким-либо внешним покровом либо снаряжением, и это будет *обладанием*, т. е. последней из всех категорий.

Другое доказательство строится так (мы не хотим терять времени на кропотливое опровержение его частей): всякое сущее существует либо само по себе и благодаря себе самому, либо в другом и благодаря другому. В первом случае это *субстанция*, первая категория, во втором — *акциденция*, основные десять пунктов которой выводятся следующим образом. Акциденция необходима, чтобы субстанция давала или принимала существование или чтобы она сохраняла существование. В первом случае это две категории: *действие*, которое дает существование, и *страдание*, которым оно принимается; во втором случае акциденция или способствует возникновению вещи, или представляет собой следствие ее сохранения. Если принять одну точку зрения, то акциденция либо расширяет материю, и тогда это *количество*, либо завершает форму, и тогда это *качество*; либо лишь присоединяет что-либо внешнее, и тогда это *обладание*; все вместе они составляют три категории. Если же взять другую точку зрения, то акциденция или абсолютна, или относительна; если она абсолютна, то она или происходит из отношения продолжительности и является категорией *времени*, или из отношения места, и тогда она, если взять ее в абсолютном смысле, является категорией *места*, а если в смысле расположения частей — она представляет собой категорию *положения*. Если же акциденция относительна, то она образует категорию *отношения*. Предлагают и другую точку зрения: всякая вещь — либо субстанция (которая образует свою собственную категорию), либо акциденция. Последняя же либо существует внутри субстанции и составляет *количество*, *качество* или *положение*; либо она существует вне субстанции и составляет *место*, *время* или *обладание*; либо, наконец, она существует частично в субстанции, а частично вне ее и тогда представляет собой *отношение*, *действие*

или *страдание*. Имеются и другие способы рассуждения, подобные этим.

3. Разделение на субстанцию и акциденцию неправомерно

Чтобы одним ударом покончить со всем этим, я не буду останавливаться на том, сколько трудностей надо было бы преодолеть аристотеликам, если бы мы, желая узнать, насколько удачно все обозначается каждым из членов деления, и почему иные вещи не подходят под это деление, наконец, каков смысл всего этого, заставили бы их объяснить, что такое абсолютное, что значит завершать форму, что значит быть внутри субстанции и вне ее, быть частично в ней и частично вне ее и прочие вещи в этом роде. Повторяю, я не останавливаюсь на этих вещах, ибо на рассмотрение всего этого мне не хватило бы дня. Одно только я хотел бы знать: почему, после того как сущее разделено на субстанцию и акциденцию, не удовлетворяются тем, чтобы рассматривать их как две главные категории вещей: одна — категория субстанции, другая — акциденции, как считал и Ксенократ, судя по приведенной у Симплиция цитате¹⁹². Или во всяком случае если уж напала такая страсть к подразделениям, почему же, выделив три основных члена акциденции — абсолютное, относительное, смешанное (что повторяется в том же соотношении в прочих рассуждениях), — почему не остановиться в конце концов тут и не установить, что таково количество категорий? Но аристотелики хотят продолжать подразделение до тех пор, пока они не дойдут до числа десять, и лишь потому, что это число им было предложено заранее; если бы им было предложено какое-нибудь другое число, они бы остановились на нем. Так скажи, пожалуйста, почему мне нельзя продолжать до сотой категории? Почему мне с той же легкостью, с какой ты делишь абсолютно сущее на количество и качество, не будет позволено разделять количество на непрерывное и дискретное, а качество — на обладание, потенцию и т. д. до тех пор, пока мне это будет угодно? И кто мне запретит, пользуясь моим правом, как ты пользуешься

своим для подразделения акциденции, подразделить субстанцию на бестелесную и телесную? И я различу в бестелесном столько категорий, сколько существует иерархических классов или рядов; а телесное я со своей стороны подразделю на одушевленное и неодушевленное, и так до бесконечности. Поистине это скользкий путь, и, как случается с теми, кто сразу быстро устремляется вниз по крутому склону, здесь тоже очень трудно решить, куда поставить ногу, когда ты, отказавшись оставаться под этим двувершинным ярмом субстанции и акциденции, сверяешь себя отлогой и широко открытой перед тобой дороге подразделений. Так почему же надо остановиться на десятом шату, а не на двадцатом? Я представляю, что ты собираешься ответить. Ты скажешь, конечно, что должно быть столько подразделений, сколько встречается однозначных родов, и что таковы эти десять первых [категорий]; остальные же, которые можно добавить к ним, исходя из сущего, суть лишь их аналоги. Однако, прежде всего, почему эти скорее являются однозначными, чем те? Почему? Разве если субстанция однозначно соответствует всем субстанциям, потому что она всем им свойственна, согласно общему их наименованию и согласно той же самой основной их идее существования самих по себе, то разве акциденция также не будет соответствовать всем акциденциям, поскольку она им будет приписываться и согласно одному и тому же наименованию и в соответствии с одной и той же общей идеей существования в чем-либо? И даже если неодинаков способ существования в чем-либо для всех акциденций,— ибо, как говорят, одно дело быть *рядом* с чем-либо, другое дело — *вокруг* чего-либо, — так же неодинаков и способ существования самостоятельно в себе всех субстанций, потому что одни из них существуют благодаря материи, другие без материи; но, подобно тому как это разнообразие, способствуя возникновению отличительных признаков, не уничтожает однозначности, так же не должно уничтожать ее и это многообразие акциденций, потому что оно относится к отличительным признакам. Разумеется, если можно говорить об общем понятии для отношения или дейст-

вия, равно как и для количества, качества и прочих категорий, то так же можно говорить и об общем понятии для акциденции. И наконец, почему абсолютная акциденция не может однозначно соответствовать всему абсолютному? Почему она соответствует только по аналогии количеству и качеству? Говори что хочешь, но я вижу ту же аналогию для количества с точки зрения непрерывного и дискретного; и оба эти понятия соответствуют однозначно количеству не больше, чем количество и качество соответствуют абсолютному; я мог бы так же бесспорно доказать, что качество не соответствует однозначно четырем своим видам. И особенно в связи с тем, что ты считаешь всякий однозначный род делимым на два друг другу противоположенных отличительных [видовых] признака, легче всего было бы доказать, что этих различий не два и они не противоположны. Но возьми, наконец, для примера акциденцию, аналогичную всем акциденциям, — что мешает ей образовать общую категорию всех акциденций? Или она будет не способна вместить их все? Или тебе представляется, что аналогия зияет дырами и щелями, через которые некоторые акциденции могли бы ускользнуть? А что касается того, что ты требуешь однозначности в силу соответствия всего, что входит в один род, то неужели аналогия независимо от того, относится ли она к соотношению или к определению, не предполагает между своими членами либо того сходства, либо той связи и зависимости, которых было бы достаточно для образования каких-то определенных рамок, какими служит категория? Но довольно об этом.

4. Сама субстанция справедливо может жаловаться, что ее делают бесплодной; это приложимо и к другим категориям, которым не дают развиваться

Я не останавливаюсь на том, что субстанция справедливо может сетовать на то, что ее, главную сущность и субъект всех акциденций, считают как бы бесплодной, в то время как акциденция, которая по природе столь немощна и беспильна, приписывается такая

плодовитость, что от нее как бы производят девять *Героид*, подобно тому, как от Мнемосины — девять Муз¹⁹³. Удивительно: акциденция, которая должна была бы находиться едва не у ног субстанции, так подняла голову, что даже возвышается над ней. Еще бы, ведь она как бы одним разом произвела на свет девять отпрысков, из которых ни один не уступает субстанции, ибо все они являются основополагающими и, как некие оптиматы¹⁹⁴, не признают монархии, но вместе с субстанцией составляют аристократию. Что еще остается акциденции, как не считать себя благословенной таким потомством и слыть примером для всего мира! Совсем, как

...Счастливейшей матерью можно

Было б Ниобу назвать, коль себя не сочла б таковою¹⁹⁵.

Но если кто-нибудь, проведая об обширности [понятия] субстанции, подойдет к категориям положения, времени или им подобным, то — боже мой! — вместо дворца он обнаружит хижину, а вместо знаменитых богатств субстанции он найдет лишь немного мякоти! Скажи, пожалуйста, что, как максимум, может извлечь из своих запасов категория положения? Ничего другого, кроме таких словечек: *сидеть, стоять, книзу, вверх, над, под, за, напротив, направо, налево*. А категория времени? Вот все ее снаряжение: *сегодня, завтра, вчера, на другой день, позавчера*. Категория обладания будет несколько богаче, если она все же что-нибудь позаимствует или стащит у садовников и оружейников. О прекрасные категории, о дивные разряды всего сущего! Неужели же ты считаешь, что тот, кто овладел ими, достоин высшей власти? Я пока еще подожду соглашаться с тем, что эти десять основных разделов, или родов вещей, являются неким замечательным расчленением всего сущего. Я считал, что все на свете так распределено, что в любом роде я мог бы открывать разные великолепные вещи. Но вот, прежде всего, я в одних категориях не пахожу ничего, кроме того, что я слышал, еще будучи мальчиком, когда мне перечисляли наречия времени: *теперь, сегодня, завтра*

ра, или места: *здесь, там, тут*; а в других — ничего, кроме двух-трех ремесленных терминов. А затем я вижу, что все настолько перепутано, что все категории заключаются чуть ли не в одном-единственном клеще, так как в нем есть субстанция, количество, качество, отношение, действие и т. д., а значит, так ли уж четко могут быть распределены все эти вещи, если они перемешаны в столь крохотном тельце? Как бы могли прославиться ярмарки, которые на столь маленьком пространстве выставили бы такое разнообразие товаров! Или представь себе тут, что категории — это своего рода деревни, города или провинции, покинув одну из которых надеешься тотчас же встретить другую, где обнаружались бы разнообразнейшие и великолепнейшие вещи! Безусловно, если бы категории должны были быть прежде всего между собой, как утверждают, различны, если бы они должны были совершенно уничтожить путаницу вещей, то тогда должно было бы соблюдаться между ними такое строгое различие, чтобы ничего из того, что касается одной категории, не имело отношения к другой. Это, кажется, лучше всего увидели и заметили стоики, ибо они все сущее прежде всего разделили на телесное и бестелесное, т. е. субстанция, по их мнению, должна как бы подразделяться на различные ряды. Что же касается акциденций, то они суть не больше, чем некие спутники субстанции. Отсюда, в соответствии с тем что различные классы содержат в себе различные субстанции, они содержат также и свойственные этим субстанциям акциденции. Это значит, что в больших гостиницах достаточно места также и для слуг и нет нужды строить для них отдельные помещения.

Ты говоришь, что категории считаются прежде всего различными не потому, что они содержат совершенно различные вещи, а потому, что они их различным образом содержат. Пусть так, но ведь говорят, что категории — это ряды и классы не вещей, а только понятий, хотя для совершенно различных понятий общих рядов быть не может. Каким же образом можно было бы содержать в себе акциденцию, не содержа субстанцию? Как можно содержать положение или очертания,

которые представляют собой качество, не содержа в себе количества, и т. д.? Как бы то ни было, ты видишь, что категории незаслуженно называют классами вещей, существенно различными между собой, и главным образом потому незаслуженно, что сущность всегда едина и абсолютно тождественна, несмотря на то, что действие и страдание — две разные категории.

5. Большинство вопросов относительно вещей не может быть охвачено обычными категориями

Но если мы даже и оставим это без внимания, разве не удивительно, что, хотя категории задуманы так, чтобы в них вошло все и чтобы каждая вещь, которая не вмещается в одну из них, нашла себе место в другой, аристотелики, однако же, нагромождают в кучу условия, при помощи которых они исключают все то, что не вмещается в категории. Не кажется ли тебе достойным сожаления, что некоторые вещи, хотя и относящиеся по несчастной случайности к необходимым, не заслуживают внимания, потому что они не вмещаются в категории? Прежде всего, аристотелики требуют, чтобы то, что достойно занимать место среди категорий, было *сущностью*, а это исключает отрицания (как, например, «не человек»), лишённости (как «слепота»), вещи воображаемые («химеры»). Во-вторых, они требуют, чтобы это было *реально существующее*, а из этого исключается существующее, называемое *сущностями разума*, каковы род и вид; прибавь и внешние обозначения, как «правое» или «левое». В-третьих, чтобы это была *сущность сама по себе*, а из этого исключаются *акцидентально существующие*, как «белое», «войско», «груда камней». В-четвертых, это должно быть *нечто однозначное*, а из этого исключаются двузначные имена, как «собака», а также термины сравнения, как «здоровый», «начало». В-пятых, в *субстанции должно быть нечто конкретное*, а это исключает абстрактные понятия, как «гуманность», «одушевленность»; в *акциденциях же — нечто абстрактное*, а это исключает конкретное, как, например, «количество», «белизна». В-шестых, это должно быть *нечто целостное*, что исключает части как физи-

ческие (например, «форма», «материя» или даже «голова», «рука», «нога»), так и метафизические (например, «различия», «рациональное», «чувственное» и т. п.). В седьмых, это должна быть *конечная сущность*, а тем самым исключается бог. Некоторые добавляют восьмое — чтобы это была *телесная сущность*, что исключает даже ангелов. Кое-кто добавляет даже девятое — что это должно быть *подвержено разрушению*, что исключает небеса, и т. д. Если дело обстоит так, то разве не удивительно, что аристотелики, заявивши о необходимости искать рычаг, с помощью которого все, что угодно, можно было бы свести к какой-либо категории, в то же время ищут тут повод для того, чтобы многое или осталось бы в преддверии, или блуждало бы сотни лет как бы лишенное погребения? Что касается меня, то подобно тем, кто из сострадания создавал одиннадцатую категорию для разумных существ, я ввел бы некоторые категории и для отрицаний, лишенностей, воображаемого, акцидентальных сущностей, двусмысленностей и т. п., чтобы нельзя было представить себе ничего, что не имело бы своей определенной области, которую всякий желающий мог бы увидеть, наподобие того города с фонарями, о котором писал Лукиан¹⁹⁶.

Пусть скажут, что категории представляют собой разряды реальных сущностей. Но так как диалектика сама по себе рассматривает не столько реальные вещи (они ведь относятся к другим наукам), сколько различные способы их понимания и предикации, то скажи, пожалуйста, когда ты говоришь: «химера — это воображаемое», «слепота — это лишенность», «войско — это множество», «бык — это имя» и т. д., неужели это не такие же предложения, как вот эти: «Сократ есть человек», «тело есть субстанция», «добродетель есть свойство», «длина есть количество» и т. п.? Но ты скажешь, что для понимания и предикации этих последних категория дает тебе готовые способы. Ну, а для первых — что тебе дают эти способы, если ты понимаешь их и вводишь в них предикат? Некоторые говорят, что все эти [предложения] построены не прямо и по способу редукции; и эти люди по крайней мере более гуман-

ны: они словно приводят обратно заблудших овец, которых другие выгнали из загона; однако они должны принимать во внимание, что несправедливо объявлять этих овец изгнанными, и потому их приводят обратно на основе их права находиться в селении. Другие говорят, что кое-что помещено [в категории] по сопричастности, как, например, «бог», «небеса»; поскольку люди имеют возможность пользоваться категориями благодаря богу и небесам, то считают, что эта честь распространяется и на то, что составляет причину категорий. Я не очень удивляюсь, когда отвергают вещи менее значительные, как «воображаемое», «лишенности»: ведь люди более избалованные легко отвергают все, кроме павлина и палтуса. А с другой стороны, категории — это как бы те легионы, которые состоят только из ветеранов и цвета юношества, т. е. из лучших мужей. Но когда я вижу, что исключены всемогущий бог, ангелы, небо, войско и другие подобные вещи, то я поражаюсь, почему, в то время как нет на свете властелина, который не радовался бы расширению границ своей провинции, аристотелики добровольно так сужают свои владения и без всякой необходимости отсекают плодоносящие ветви, словно имеют дело со слишком вытянувшимися в длину деревьями.

6. Исключать бога из категории субстанции нет оснований

Чтобы не затягивать дело до бесконечности, мы опустим все остальное и остановимся только на этой трудности, связанной с субстанцией,—рассмотрим, насколько удачно обычное исключение бога из категории субстанции. Прежде всего, я не вижу, на каком основании бог, если ему в этой категории нет места, может быть помещен среди причин у логиков, в класс акцидентов у грамматиков, в ряд двигателей у физиков и т. д. Какая же точка зрения вернее? Разумеется, если действительно бог есть причина и вследствие этого правильно рассматривается среди причин (и притом как первая из причин), то столь же верно считать его субстанцией, и потому его надо перечислять среди суб-

станций (к тому же как первую субстанцию, ибо, конечно, ты с большим основанием назовешь первой субстанцией бога, чем Сократа, Буцефала или этот камень). Так что же такое субстанция? Ее обычно определяют как сущность, существующую саму по себе, и этого определения достаточно, если ты не будешь оспаривать определение ее противоположности, акциденции, как сущности, существующей в чем-то другом. Во всяком случае, когда я слышу слово «субстанция», мне не приходит в голову подумать ни о чем другом, как о сущности, пребывающей или существующей самой по себе. Неужели же всемогущий бог не существует истинно и доподлинно? Неужели же он на самом деле не существует сам по себе? Что я говорю? Не один ли бог действительно пребывает сам по себе, ибо он единственный независим, абсолютен и вечно остается неизменным, все же остальное существует лишь постольку, поскольку оно существует в его могущественной длани и направляется его всевышней рукой, как сказано в Писании, так что оно не существовало бы и мига и обратилось бы в ничто или в древний хаос, если бы он хоть чуточку отвел свою руку? Кто же может не почувствовать законного удивления, раз то, что должно было бы занимать первое и главное место в категории субстанции или сущностей, существующих самих по себе, совсем исключено из их ряда? Ты говоришь, что субстанцию как вообще, так и поскольку она противоположна акциденции достаточно определять как сущность, существующую саму по себе; но субстанция как категория определяется с добавлением еще одного слова — как конечная сущность, существующая сама по себе; следовательно, согласно этому условию, все, что принято как категория, конечно. Но как бы то ни было, хорошо, если определение субстанции вообще может подойти к богу, ибо оно создает категорию субстанций, а то определение, которое ты хочешь дать, — это не столько категория, сколько часть или член категории, ибо, говоря, что субстанция конечна, ты имеешь в виду только один вид субстанций. Скажи на милость, что тебя заставляет приписывать сущему, как категории, это условие конечности? Разумеется,

ты делаешь это, в частности, для того, чтобы затем исключить бога из категории субстанции. Но перестань выдвигать это условие, и тогда ты без всякого риска включишь бога в эту категорию. Для чего ты предписываешь категории столь тесные рамки? Предоставь ей лучше как можно большую широту, для того, чтобы и тебе не оставить многое за ее пределами и чтобы кому-нибудь другому не выдвинуть с тем же основанием условий, в силу которых надо будет отбросить то или иное, причем категория, оставшись, таким образом, совсем оголенной, станет предметом насмешек. Ведь по твоему примеру один выставляет условием телесность, другой — тленность. Так почему они не могут с равным основанием отбросить ангелов и небеса, раз они строят столь же обоснованные предположения, как и ты? И если кто-нибудь захочет выставить взамен условия, что категория сущности должна быть неодушевленной, как будешь ты возражать против того, что он неправильно исключает живые сущности?

Так же как ты говоришь, что категория сущности есть сущность, существующая сама по себе, конечная, а другой говорит, что это — сущность, существующая сама по себе, конечная, телесная, третий же — что это сущность, существующая сама по себе, конечная, телесная и тленная, так еще кто-нибудь определит ее как сущность, существующую саму по себе, конечную, телесную, тленную и неживую. Почему тебе нельзя позволить это, а им то? Ведь конечность или бесконечность не более важна для смысла субстанции, чем телесность, или бестелесность, или какое-нибудь из прочих условий. Я знаю, что ты можешь делать и такое, и разные другие предположения, ведь это никому не запрещено. Но согласишься, что делать ненужные предположения нелепо.

**7. Легкомысленно представлять себе категорию
как некие казематы, куда ничто не может войти
без ущерба для свободы**

Ты говоришь, что иначе не может быть — бесконечности природы противоречит необходимость быть за-

ключенной в категорию. Значит, ты представляешь себе категорию как некую тюрьму, в которую ничто не может войти, не потеряв своей свободы. Неужели ты не видишь, что категория — не что иное, как попытка нашего ума отнести к одному и тому же разряду все, что относится к одному и тому же общему понятию? Или, по-твоему, интеллект как бы надевает путы на бесконечную природу бога, чтобы этим как бы удерживать его, сопротивляющегося, в плену категории? И уж не считаешь ли ты случайно, что категория — это своего рода сети, в которые наш ум, словно второй Вулкан, пытается поймать такую славную добычу, как Марс ¹⁹⁷, и сделать его посмешищем? Когда интеллект помещает бога в категорию субстанции, то тем самым он всего лишь понимает бога как существующего самого по себе, в том смысле, как это говорится о других самостоятельных субстанциях. И кроме того, если божественная природа бесконечна, то разве такое понимание отнимает у бога его бесконечность? Вероятно, не более, чем оно придает бесконечность камню, когда его считают самостоятельной сущностью. А если ты считаешь, что такие последствия имеют место, то почему ты терпишь также и то обстоятельство, что бога помещают в число причин? Ведь следует опасаться, как бы заключенный в эти рамки бог не потерял свою неизмеримость и не понадобился бы какой-нибудь Бриарей, чтобы разорвать оковы, которые его здесь удерживают. Таким же образом ты не должен допускать, чтобы грамматик помещал бога среди имен, ибо он ограничивает бога четырьмя буквами, словно четырьмя углами дома. Более того, нельзя отваживаться называть что-нибудь бесконечным, раз бесконечность можно заключить в такое малое количество букв и слогов. Подумай только, дорогой мой, и ты согласишься, что категории включают не сами предметы, а только понятия этих предметов и их названия; так что предметы остаются по своей природе бесконечными или конечными, мы же всегда выражаем их понятиями и словами; если же ты полагаешь, что категории включают в себя сами предметы, то покажи мне, где они? Покажи мне, где именно находится эта категория субстанции,

которая охватывает всю орбиту небес? Покажи мне ее, если можешь, в самой действительности, со всеми ее строго разделенными полочками, на которые она принимает каждую вещь отдельно. Поверь мне, этих категорий ты не найдешь ни на небе, ни в центре Земли, ни в воздухе, ни в каком ином месте; их можно будет воспринять только либо в качестве понятий — плодов разума, либо выраженными в словах, либо начертанными на бумаге (так, как обычно изображают древо Порфирия); так что нечего бояться за бесконечную природу бога, если только ты не станешь утверждать, что за нее надо опасаться по той причине, что его себе представляют, называют и пишут его имя. Но ты говоришь, что все, входящее в категорию, ограничено по своей природе независимо от того, представляет ли оно собой что-либо общее или индивидуальное. Если это нечто общее, оно посредством отличительного признака суживается до индивидуального, если же это нечто индивидуальное, оно уже тем самым есть нечто суженное и ограниченное.

Однако я отвечаю, что все в силу своего существования входящее в какую-либо категорию не становится из-за этого ограниченным, а сохраняет свою природу, ограниченную или неограниченную, не претерпевая никакого изменения со стороны интеллекта, образующего эту категорию; оно только воспринимается как вещь, отличная от других, в соответствии с духом этой категории. Поэтому я не согласен с тем, что вещь, относящаяся к категории, по самой своей природе скорее ограничена, чем не ограничена. Когда ты говоришь, что одно является чем-то общим, а другое — индивидуальным, я согласен, но я совершенно отрицаю, что и то и другое не может быть бесконечным. Во-первых, как признают многие великие ученые, по воле бога может существовать бесконечное и по величине и по количеству. Разве не может быть количество разделено на конечное и бесконечное как на два вида, а затем, разве бесконечное нельзя подразделить на бесконечное по величине и бесконечное по числу в соответствии с тем, что существует нечто общее для них обоих? Во-вторых, разве из этого не следует, что можно также обнару-

жить в количестве индивидуальное бесконечное, как, например, некая бесконечная линия? И не говори, что этой бесконечности нет по существу, но она существует лишь по протяженности, ибо, как бы то ни было (об этом немного позже), нам достаточно понять, что нет противоречия в том, что нечто общее или индивидуальное, входя в категорию, в то же время бесконечно. Из этого следует, что, говоря о сужении, не надо представлять себе сужение бесконечного так, как если бы бесконечная линия, сведенная к категории, сжималась бы в точку; это только значит, что наш интеллект воспринимает бесконечное несколько иначе, чем все остальное. И сузить род при помощи отличительных признаков есть не что иное, как составить себе представление о виде, род которого мы уже себе представили. А свести род бесконечного количества к бесконечной величине есть не что иное, как представить себе, что эта бесконечная величина отлична от бесконечного множества в пределах одного и того же рода — рода количества. Ибо какое еще существует сужение или какой, ты полагаешь, есть пресс, сжимающий род, когда, как ты говоришь, он сужается под влиянием отличительных признаков?

8. Вследствие сказанного выше бесконечность божества не подвержена никакому сужению и ограничению

Итак, я утверждаю, что вследствие всего этого бесконечность бога не претерпевает никакого сужения и ограничения. По этой причине и на другое возражение, согласно которому все, что помещено в какую-либо категорию, ограничивается родовыми и видовыми признаками, я отвечаю подобным же образом, а именно, что можно говорить об ограничении постольку, поскольку можно выразить тот же самый [предмет] двумя понятиями — общим и собственным, не совершая над ним насилия для сужения его значения. Кто же станет отрицать, что бога можно представить себе только с помощью какого-то общего понятия? И нельзя говорить о нем ни как о сущности, ни как о субстанции, не воспринимая его как имеющего нечто общее с осталь-

ными вещами. А кто станет отрицать, что он воспринимается также с помощью собственного понятия, которое подходит только для него? Ибо нельзя ведь говорить, что он не зависит ни от чего, — творец мира, блаженнейший и т. д., если не понимать его как нечто особое. Вот вам, таким образом, и родовые и отличительные признаки. Конечно, бог или не ограничен ни тем, ни другим, или же, наоборот, его ограничивает и то и другое. Но независимо от того, какое здесь может быть ограничение, оно связано с деятельностью интеллекта, которая и сама не бесконечна, и не может бесконечным образом охватить бесконечного бога, которого она, однако, хорошо воспринимает как имеющего какие-то общие с другими вещами наименования и свои отличительные признаки, благодаря которым он представляет собой нечто определенное, отличное от всего остального. Ты скажешь: из всего этого напрашивается вывод, что бог может быть определен, в то время как все считают его неопределимым. Прежде всего, я отвечу, что это вовсе не необходимое следствие, поскольку мы не можем определить все, что входит в категорию, не зная отличительных признаков [этого]. Затем я утверждаю, что бог может быть определен в той мере, в какой он постижим. И в самом деле, кто станет отрицать, что бог может великолично определить самого себя? Что же касается нас, неужели мы не отвечаем обычно тому, кто спрашивает: «Что́ есть бог?» — что бог есть высшее существо, бесконечное, совершеннейшее, в высшей степени блаженное, или независимая, мудрейшая субстанция, творец и т. д.? Что же это, как не определение бога? И ведь прочие вещи мы определяем не каким-нибудь другим хитрым способом, а только приводя что-то общее, что составляет род, а затем, насколько возможно, все собственные свойства, которые составляют отличительные признаки. Обычно говорят, что бог неопределим. Однако это надо понимать так, что он неопределим для нас, и то в смысле совершенного определения, поскольку мы не можем его полностью познать. Ты спросишь: каким же образом бесконечная сущность может иметь определенный род и определенные отличительные при-

знаки? Но не надо представлять себе родовые и отличительные признаки как две сущности в самой вещи; пойми, это интеллект различает их вышеуказанным способом по сходству и различию с другими вещами; так что сущность вещи может быть бесконечной и в то же время давать интеллекту возможность заметить в ней и родовые и отличительные признаки, бесконечные по своему значению. Ведь [эта вещь] может отличаться от всех прочих сущностей сама по себе или чем-то бесконечным, либо соответствовать им в отношении каких-нибудь атрибутов, если отвлечься от ее бесконечности. Отсюда следует, что без всякого труда снимается то возражение, которое приводят обычно — о противоречии между простотой божественной природы и этой сложностью родовых и отличительных признаков, так как, во-первых, с точки зрения самой вещи нет ничего составного и, кроме того, большая часть теологов допускает в отношении атрибутов бога такие различия разума, что те, которые надо допустить между родовыми и отличительными признаками, ничуть не больше.

Ну, а что касается настойчивого утверждения, что бог содержит в себе совершеннейшее воплощение всех родов, или категорий и потому превосходит их все, то я согласен, что он содержит совершеннейшее воплощение всех родов; но это не препятствует тому, что он может относиться к одному определенному роду; ведь возможно же, чтобы Солнце, содержа в значительной степени многие субстанции и почти все возможные телесные акциденции, относилось все же к определенному роду субстанции. Поэтому, когда говорят, что бог превосходит все категории, я отвечаю, что он их превосходит не в том смысле, что все они служат ему общими предикатами, а в том, что из всего, что включается в категории, он — самое превосходное, не будучи, однако, из-за этого исключен из них всех. Ведь то, что король превосходит своим значением всех жителей королевства, не мешает тому, чтобы он и сам был одним из людей и имел бы резиденцию в одном из городов.

9. Богу может соответствовать понятие, которое приложимо к его творениям и им аналогично

Многие выражают еще вот какое сомнение: им кажется, что невозможно абстрагировать понятие, которое было бы общим для бога и его созданий и было бы однозначным, что тем не менее непременно требуется для образования категории. Однако я не буду говорить о том, что если нет однозначности, то должно быть вполне достаточно и аналогии, — об этом уже было сказано выше; я не буду останавливаться также на том, что и скотисты признавали, что сущность однозначно приложима к богу и к его творениям; но я говорю, ни в чем не отступая от общепринятых принципов, что имя, так же как определение субстанции, поистине и формально приложимо к богу и к его творениям и что поэтому к ним приложима однозначно и субстанция, или абстрактное понятие субстанции. И не пытайся утверждать, что здесь есть связь, в силу которой однозначность пропадает и обнаруживается аналогия, ибо причинная зависимость вовсе не способствует этому; иначе я скажу, что человек не однозначен Софрониску и Сократу, так как между ними существует зависимость. Ты будешь настаивать: значит, возможно абстрагировать какое-то понятие, которое превосходило бы самого бога? Но почему бы и нет? Ведь никто не отрицает, что понятие сущности выше бога. Но какая нелепость, скажешь ты, ставить бога ниже чего-то и что-то делать выше его! Ах, мой друг, неужели ты этого добивался? Тогда переверни категорию, подобно тому как у Платона хватило совести сделать из человека перевернутое дерево¹⁹⁸; таким образом, то, что в категории выше всего, окажется ниже всего, и за богом сохранится превосходство. Ведь ничто не мешает тебе это сделать, ибо все это различие высшего и низшего не касается самих вещей, но его изобретает интеллект для того, чтобы составить предложения, которые он называет прямыми; без всякого сомнения, интеллект сделал бы то же самое, если бы, изменив порядок слов, представил себе подлежащие предложений занимающими положение выше, а сказуе-

мые — ниже. Если ты этого не хочешь, то берегись сказать когда-нибудь: «бог — добрый», но говори: «добрый есть бог», чтобы не сделать бога подлежащим, выразив мысль первым способом.

Ты будешь продолжать спрашивать, каким же образом бог может быть помещен в более высокий или низкий разряд вещей; ведь кажется невозможным поместить его там ни как род, ни как вид, ни как индивидуум. Прежде всего, невозможно поместить его как род или вид, ибо тогда этот род или вид должен был бы содержать еще много различных по виду или по числу богов, а такое утверждение нечестиво. Во-вторых, его невозможно поместить как индивидуум, ибо любой индивидуум помещается в какой-либо вид; такого же вида не может быть, потому что, кроме этого индивидуума, и нет, и не может быть другого. Нет и не может быть другого бога, кроме одного. Но все же я отвечаю, чтобы не пренебречь общепринятыми терминами: итак, говорю я, бог — индивидуум по преимуществу. А если говорят относительно индивидуума, что он помещается в какой-либо вид, то это верно в том случае, если существуют и другие индивидуумы и если степень видового отличия шире, чем степень индивидуального. Но совсем иначе обстоит дело в данном случае; это — то же самое, как если бы не могло быть на свете другого коня, кроме Буцефала. Ведь тогда объем слов «Буцефал» и «конь» был бы абсолютно одним и тем же и оба эти слова были бы синонимами, как и в нашем случае: когда мы называем бога бесконечной субстанцией, то оба эти выражения — только синонимы и нет здесь ни двух различных объемов, из которых один шире другого, ни отличия видового от индивидуального. Таким образом, бог помещается непосредственно в высший род субстанции или в род бестелесной субстанции. Но ты скажешь, что индивидуум определен Порфирием как то, что помещается в вид. Чтобы не приводить здесь тех парадоксальных возражений, которые я мог бы привести, я скажу только, что Порфирий определял индивидуум также как то, что служит предикатом чего-нибудь одного; поэтому если то определение и не годится, то это во всяком случае подходит

для бога как для индивидуума. Но я уже слишком задержался на этом вопросе.

10. Сущность количества есть внешняя протяженность

Затем следует остановиться также на знаменитой трудности, связанной с сущностью количества, которую аристотелики объясняют следующим образом: хоть и кажется, что нет ничего яснее количества, ничто на свете не может быть названо более темным. И притом я признаю, что таинство евхаристии¹⁹⁸, которое защищает наша вера, может добавить еще одну трудность к этому предмету. Но если мы можем превосходно соблюдать невыразимость таинства и тем не менее сохранять ясное понятие о количестве, то почему бы нам не выбрать этого? Прежде всего, так как признано, что сущность количества состоит в протяженности (ведь трудность возникает именно в связи с непрерывностью и телесностью), то мне кажется, что эта протяженность есть не что иное, как то очевидное для глаз протяжение предмстов, которое обычно измеряется, разделяется и рассматривается с точки зрения ширины и глубины и которое в свою очередь по природе таково, что соразмеряет протяженный предмет с местом, так что каждой его части соответствует такая же часть места. Я много говорю здесь об этом, но если ты хочешь, чтобы я сказал короче, то изволь: я говорю, что сущность количества есть не что иное, как внешняя протяженность, как это называют. В самом деле, я спрашиваю тебя: разве мы, когда слышим слово «количество», понимаем под ним что-нибудь другое, кроме такого рода протяженности? Вообще хотят различать еще и другую протяженность, называемую внутренней, в которой будто бы заключается сущность количества, а та протяженность, о которой мы говорим, будто бы только свойство этой внутренней протяженности. Однако я спрашиваю, ради самого бессмертного бога: какова же она, эта внутренняя протяженность? Говорят, что это положение одних частей вне других в каком-то взаимном порядке: например, у человека голова помещена вне шеи, шея — вне грудной клетки, грудная клетка — вне

рук и т. д.; из этого соотносительного расположения частей вытекает затем в качестве собственного свойства расположение частей вне других частей в определенном порядке по отношению к месту: это и есть протяженность, о которой мы говорим. Но когда части располагаются одна вне другой, то они тем самым либо становятся соизмеримыми с соответствующими частями места, либо нет. В первом случае есть только одно понимание количества, и оно совпадает с нашим, во втором на деле не существует никакой протяженности, а потому и никакого количества. Теперь уж наши противники недолго будут увилывать и сразу же допустят, что можно так разделить эти две протяженности, чтобы отбросить внешнюю и сохранить лишь внутреннюю. И если ты спросишь, может ли такое большое тело, как гора, быть настолько лишенным этой своей внешней величины, чтобы целиком слиться в точку и тем не менее сохранить свою внутреннюю протяженность, а следовательно, свое количество, то именно вот об этом они говорят и защищают это, как свои домашние свитыни. Однако скажи, пожалуйста, по совести: как ты мыслишь себе протяженность у точки? Как можешь себе представить величину у того, что не имеет никаких частей? Ты скажешь, что остается еще протяженность частей в соотносительном взаимном порядке; но каким образом может быть порядок частей там, где нет ни верха, ни низа и вообще никакой разницы в положении? Ты говоришь, что части расположены в определенном взаимном порядке. Но ведь они скорее между собой перепутаны, раз они соединены на таком тесном пространстве! Ты говоришь, что вершина горы все-таки расположена вне середины, а середина — вне основания. Но как это может быть, если и вершина, и середина, и основание, и вообще все остальные части собраны все вместе, в одном атоме, и у тебя нет никакой возможности уточнить, где ты имеешь право сказать, что именно здесь находится вершина, а не подножие, а здесь — середина, а не вершина? Ты все ссылаешься на то, что это происходит по той причине, что гора не имеет никакого расположения частей по отношению к месту. Однако поверь мне, что если бы была

какая-нибудь протяженность частей во взаимном соотносительном порядке, то при этом они обязательно были бы расположены так, что каждая занимала бы определенную часть места, и если бы ты уничтожил эту так расположенную и упорядоченную относительно места протяженность, части не смогли бы сохранить какой-либо взаимный порядок, но неизбежно полностью сместились бы. Я допускаю, что, всячески изопряясь, ты можешь в чем-нибудь и взять верх, но, что бы ты там ни говорил, ты, я полагаю, не победишь того, кто будет серьезно стремиться отвергнуть какую-нибудь величину, протяженность и количество в точке.

11. Ортодоксальная вера учит нас, что виды евхаристии не одинаковы

Ты возразишь: а что, если наша святая вера заставляла бы утверждать это? Конечно, если бы заставляла, я бы тотчас и от всего сердца стал защищать эту точку зрения, и не потому, что я с помощью моей естественной способности суждения вижу здесь хоть тень количества, а потому, что я решил для себя принимать все, что диктует ортодоксальная вера, не колеблясь ни в чем, пусть это и могло бы показаться смешным или невероятным. Однако, если святая вера этого не определила, почему ты требуешь, чтобы я надел на себя ярмо, которое лучше было бы стряхнуть? Почему ты хочешь, чтобы я напрасно и без какой-либо необходимости для веры распял на кресте свой ум, который достаточно принуждать и там, где это вызвано требованиями веры? Ты говоришь, что мы должны верить, будто тело Христа представлено в элементах евхаристии, во всем том объеме, какой оно имеет на небе, так что если на небе он имел высоту, например, пять футов, то он должен иметь такую же высоту и в маленьком кусочке просфоры. Скажи, пожалуйста, как ты это докажешь? Можешь ли ты назвать собор, декрет или вообще какое-нибудь постановление церкви, которым ты убедил бы меня, что я обязан в это верить? Некоторые соборы утверждают, что истинное тело и кровь Христа поистине содержатся в виде хлеба

и вина в таинстве алтаря, причем силой божественного могущества хлеб превращается в тело, а вино в кровь; и еще более ясно об этом говорит *анафема* тому, кто отрицает, что в святейшем таинстве евхаристии содержится поистине, реально и субстанциально тело и кровь, а также душа и божественность господина нашего Иисуса Христа (что принял при Иннокентии III Латеранский собор¹⁹⁹ относительно католической веры, канон I, и Тридентский собор на своем третьем заседании, канон I). Поэтому и я подписываюсь под этими постановлениями и соглашаюсь с ними. Следовательно, я признаю, что в этом таинстве содержится истинная, действительная субстанция тела господня, так как, согласно соборам, следует верить, что оно содержится там в превращенном виде и субстанциально, но почему я должен верить, что там содержится также и истинное количество тела, раз Собор ничего не говорит о том, что оно там содержится количественно?

По-видимому, мы скорее обязаны верить, что здесь нет никакого количества тела Христа, чем что оно заключается в одном атоме и что соответственно оно здесь находится незримо и неделимо и все это — вещи чисто духовные и обладающие минимальным количеством; мы должны верить, что трудность и глубина этого таинства заключаются более всего в том, что мы удивляемся, каким образом субстанция такого большого тела может лишиться протяженности и перестать занимать чувственно воспринимаемое место. Ты скажешь, что когда соборы говорят, что тело здесь присутствует субстанциально, здесь непременно следует подразумевать также и то, что оно присутствует количественно, так как телесная субстанция влечет за собой ввиду их совмещенности и количество. Однако же если ты говоришь о естественной взаимосвязи и совмещенности, то разве не следует в силу той же необходимости подразумевать здесь и внешнюю протяженность, и то, что тело занимает место, и т. д.? Но так как необходимо признать, что под влиянием сверхъестественной силы здесь исчезает нечто, что должно было бы присутствовать по естественной взаимосвязи вещей, то можно ли считать, что количество,

больше, чем какое угодно другое свойство, должно в силу [естественной] совмещенности сохраняться и тогда, когда субстанция тела не имеет протяженности? Безусловно, гораздо меньше трудностей для интеллекта представляет то, что в этом таинстве субстанция, имеющая большое тело, уменьшается до атома, который, будучи лишен количества, не имеет и протяженности, чем то, что эта субстанция, сохранив свое количество, помещается в неделимом.

Ты, конечно, возражишь мне, что не следует отрицать за божьим могуществом власть сохранять количество без внешней протяженности, однако здесь стоит вопрос не о том, возможно это или невозможно сделать, но о том, что происходит на самом деле. Поскольку, согласно свидетельству многих ученых, возможно утверждать, что по воле бога может быть сохранена субстанция без количества, то почему мы не могли бы принять это? Но ты скажешь, что тело господина Христа не представлено в евхаристии без головы, рук и других его частей. Можно ли тогда эти части воспринимать без всякой протяженности и, следовательно, без количества? Как же можно защищать точку зрения, что вследствие этого не создается нечто совершенно однородное и абсолютно лишенное всякого разделения органов и расположения частей? Как можно было бы тогда представить себе фигуру, цвет и прочие подобные акциденции, которые сопутствуют количеству? И как, наконец, можно было бы при этом вообще представить себе что-нибудь другое, как не существо противоположенное и нелепое? Но зачем нам выдвигать эти возражения каждое в отдельности, если, по общему мнению, все это сводится к совмещенности всех частей столь славного тела на таком небольшом пространстве, делающем невозможным всякую ощутимую протяженность, различение, взаимозависимость, расположение? Я уж не останавливаюсь на том, что мне можно ответить, в соответствии с мнением многих, будто бы могут оставаться сущностные части, будто эти части могут без помощи количества соответствовать субстанции и будто этого может быть достаточно, чтобы решить все эти трудности. Я не останавливаюсь

также на том, что можно было бы добавить, что на самом деле в обряде евхаристии все части находятся в соответствии с субстанцией, и в то же время не имеют протяженности, различения и т. д., так как всем этим они обладают на небе, и на небе и здесь они по количеству и прочим подобным признакам не одинаковы.

Однако по той причине, что таинство это, как бы ни понимать его, превышает возможности человеческого ума, надо все, что в нем есть удивительного и что невозможно себе представить, отнести за счет всемогущества и воли божьей. В самом деле, можно ли было бы назвать это таинство удивительным, если бы мы могли исследовать, на чем оно основано? Ты полагаешь, что с помощью здравого смысла можно лучше понять, каким образом здесь не происходит никакого смешения частей, несмотря на то, что одни и те же части все находятся в каждой из частей просфоры, так что в кончике ее находятся одновременно и голова, и нога. Я же не вижу возможности понять это ни тем, ни другим, ни каким-либо третьим путем, поэтому я и считаю, что следует только благоговеть перед непостижимым величием бога и могуществом творца великих дел, которые я не в состоянии постичь и исследовать. В таинстве евхаристии есть тело и кровь господина нашего Христа, и этого для меня достаточно. А каким образом оно там присутствует, в сидячем или стоячем положении, что оно делает там,— признаюсь, я этого не знаю и из благоговения перед верой не хочу дальше допытываться. Я знаю только, что здесь есть тело Христа и что оно здесь находится так, как это ему угодно. Разве я могу не соглашаться с тем, что бог, при его всемогуществе, может там пребывать бесчисленными способами, мне не ведомыми? Но об этом, если на то будет воля божья, мы подробнее поговорим в другом месте.

12. Отношение есть не более чем внешнее обозначение

Что касается [категории] отношения, то в связи с ней можно с удивлением отметить только одно обстоятельство: на каком основании она причисляется к ре-

альным сущностям? А чтобы кто-нибудь тут же, в самом начале, не привел мне в качестве возражения божественных отношений, я признаюсь сразу, что о них я не говорю; ведь их вообще и не считают категориальными, и они на самом деле носят совершенно другой характер, чем прочие отношения, поскольку они касаются божественных лиц. Так, например, у смертных отцовство возникает у отца (который существовал уже и раньше) как следствие сотворения сына, божественное же отцовство мыслится как определяющее отца прежде, чем можно было бы осмыслить возможность сотворения сына. Итак, я говорю о всякого рода других отношениях, которые, мне кажется, представляют собой не что иное, как то, что обычно называют внешним обозначением. Остановимся на одном отношении, так как то же самое рассуждение будет действительно и для остальных.

Сходство есть отношение, которое применяют к белой стене всякий раз, когда где-нибудь строится другая белая стена. И такого рода отношение хотят считать реальной сущностью, потому что его прежде не было и оно появляется заново вместе со стеной, а также потому что оно исчезает там, где какая-нибудь стена красится в черный цвет или разрушается. Однако, прошу тебя, рассмотри добросовестно и внимательно какую-нибудь белую стену, зная, что где-нибудь строятся или разрушаются другие белые стены; и если ты увидишь при этом что сущность этого отношения возрастает или убывает, то награда в состязании будет твоя! Бессмертный боже! Не похоже ли это на вымысел? Белая стена есть во Франции, другая красится в белый цвет в Индии; неужели кто-нибудь здесь сообщает, что в это время происходит там, и стена здесь тотчас же примет новую сущность, как надевают праздничные одежды? А что, если в разных частях света сразу будет выстроено, как это может случиться, десять тысяч белых стен? Разве эта бедная стена, словно та весталка, которую закидывают камнями, устоит, когда на нее свалится столько глыб? Мало того, она должна была бы постоянно обрушиваться, ибо ведь существует почти бесчисленное количество

же есть нечто бесконечно более тонкое, чем паутина. Мне отвечают, что отношение не создается посредством реального изменения, которое исходит от внешнего агента, но, как говорят, здесь появляются ростки благодаря естественному взрыву или внутреннему развитию. И просто удивительно, как самоуверенно защищают это положение! Спрашивается: что это значит — «пускать ростки», каким образом вдруг выскакивает скрытое отношение и каков этот внутренний родник, из которого оно само собой проистекает? И как происходит это развитие? Каким образом скрытое в стене отношение слышит и понимает, что в Индии белится стена, чтобы тотчас же вырасти, появиться, пробиться — быстрее, чем гриб из земли? Можно задать еще ряд подобных вопросов, которые не заставят смеяться разве что только очень сурового человека.

А что ты сделаешь, если услышишь, как некоторые постоянно заявляют, будто отношение почти лишено сущности, и потому не должно производиться, как другое сущее, ибо оно есть не «что-нибудь», но «в отношении к чему-нибудь»; и, когда их спрашивают, есть ли это «в отношении к чему-нибудь» действительно «что-нибудь», они настаивают, как на чем-то несзыблемом, на том, что это не «что-нибудь», а «отношение к чему-нибудь». Сочтешь ли ты это достойным смеха или скорее сострадания? Я со своей стороны сказал, что всякое отношение, которое я назвал бы реальным, кажется мне не чем иным, как внешним обозначением, которое для тех есть только отношение разума, точно так же, как говорят, что стена находится справа от животного, потому что ему она представляется справа. Конечно же, стена не больше меняется от того, что животное повернулось к ней своим правым боком, чем от того, что возводится другая стена, и для нее совершенно все равно, повернуто ли к ней животное своей левой стороной, или другая стена красится в черный цвет. Но незачем задерживаться на вопросе, который так мало заслуживает внимания.

13. Качество, как мне кажется, не более чем другие категории допускает [определения] «больше» и «меньше»

Говоря о качестве, следует коснуться только одного вопроса: почему говорят, что способность допускать [определения] «больше» и «меньше» — собственный признак качества, остальным же категориям, как, например, сущности и количеству, либо вообще отказывают в этом праве, либо, если и признают за ними такую способность, то относят это за счет какого-нибудь качества, как это бывает в категориях отношения и действия. Когда говорят, что если из двух белых предметов один больше похож на третий или из двух теплых предметов один греет сильнее, то это происходит в результате более интенсивной белизны или более сильного тепла, а и то и другое, несомненно, суть качества. Но почему же столь безоговорочно эту способность делают собственным признаком одного только качества? Чтобы упростить дело, допустим, что речь идет лишь о субстанции. Почему, повторяю, не можем мы предоставить такое же право и субстанции? Предположим, стало быть, что мы имеем здесь дело с формами, о которых говорят, что они действительно суть субстанциальные формы естественных вещей, или с некоторыми субстанциями, хотя в своем месте мы намерены показать, что это только акциденции и, может быть, даже качества, только иного рода. Однако, повторяю, допустим, что это действительно субстанции. Что, собственно, мешает нам сказать, что они допускают [определения] «больше» и «меньше», точно так же как белизна, теплота и другие качества? Я хочу спросить тебя: если белизна допускает [определение] «больше» и «меньше», может ли это означать что-либо иное, кроме того, что предполагается некая максимальная белизна, например белизна снега, и какой-то предмет будет считаться тем более белым, чем более он будет приближаться к этой максимальной белизне, и тем менее белым, чем более от нее он будет удаляться? Точно таким же образом тепло допускает [определения] «больше» и «меньше»; а именно, предположив некое наивысшее тепло, например тепло раскаленного добела

железа, мы считаем что-нибудь более горячим или менее горячим в соответствии с тем, что оно на большее или меньшее число градусов приближается к максимальному теплу или отступает от него. Действительно, в такого рода качествах различают большое число ступеней, через которые от низшего поднимаются к высшему или, наоборот, спускаются от высшего к низшему. Как и в других случаях, здесь особенно действительна известная аксиома: *высшая ступень в каждом роде — это мера для остальных*²⁰¹. Ведь, как мне кажется, мы не можем различать степень теплоты различных теплых предметов, иначе как сравнивая их с некоей высшей степенью теплоты, с большим или меньшим приближением к ней, или, что то же самое, мы считаем, что различные теплые предметы сопричастны [определениям] «больше» или «меньше». Далее, почему нельзя предположить то же самое и для сущности, т. е. субстанциальных форм? Возьмем, например, в соименном роде субстанциальную форму или душу Буцефала как самую совершенную из всех [в этом роде]. Разве остальные души других лошадей не будут считаться настолько более или менее совершенными и благородными, насколько они больше или меньше приближаются к ней? И разве из двух лошадей, из коих одна очень породистая, а другая совсем непородистая, ты не предпочтешь первую второй? И ведь ты делаешь это только потому, что первая в большей степени, а вторая — в меньшей обладают совершенными качествами лошади. А ведь что это иное, как не то, что субстанциальная форма лошади допускает [определения] «больше» и «меньше»?

Ты, пожалуй, сразу же скажешь, что эти «больше» и «меньше» — следствия качеств, а именно силы, быстроты, расположения членов и т. п., а не следствия души, или субстанциальной формы. Однако же я спрошу у тебя: откуда появляются у лошади такого рода качества? Все-таки не из материи, которая помимо того, что она есть что-то инертное, остается той же самой и в трупe лошади, но уже без этих качеств. Следовательно, они возникают из самой формы. Но если форма сама по себе и по своей сущности не может быть

более совершенной или менее совершенной у одной лошади, чем у другой, то откуда же возникает это различие, т. е. большее или меньшее совершенство этих качеств? Разве не судят об источнике по вытекающим из него ручьям? Или, может быть, ты считаешь, что все источники одинаково богаты, хотя вытекающие из них ручьи весьма различны по качеству? И далее, ты ведь не скажешь, что это происходит благодаря лучше или хуже расположенным органам. Ведь раз говорят, что сами эти формы выводятся из потенции матери, из которой одновременно создаются такого рода органы, то, конечно, подобно тому, как материя может иметь лучшее или худшее расположение при совершенствовании органов, точно так же она будет расположена и при совершенствовании самих форм. Поэтому, подобно тому как органы оказываются более или менее совершенными, точно так же и сами формы в соответствии со своим субстанциальным бытием будут более совершенными или менее совершенными. Действительно, может ли быть какое-нибудь основание для того, чтобы из плохо организованной и плохо расположенной матери возникла форма столь же совершенная, что и возникшая из наилучшим образом расположенной материи? Я уж не говорю о том, что если исключить качества и органы, то не остается ничего, что давало бы возможность понять, почему при таком разнообразии лошадей все формы оказываются равно совершенными. На каком основании ты будешь судить об этом?

Я, приписывая им неодинаковость, использую в качестве аргумента неодинаковость их свойств; а тебе что может дать тезис об одинаковости? Ведь говорить, что сущность не допускает [определения] «больше» или «меньше», означает абсурдную логическую ошибку. Но тебя, может быть, смущает, что говоря «эта стена больше, чем та», мы тем не менее не говорим «эта лошадь — больше лошадь, чем та», хотя и говорим «более быстрая» и «более сильная» и т. д. Однако же я, прежде всего, не вижу, почему нельзя сказать, что породистая лошадь — в большей мере лошадь, чем лошадь непородистая, и тем более если смысл этого сводится к тому, что при естественном совершенстве, кото-

рое требуется от лошади, одна лошадь обладает большей степсью, другая — меньшей степенью этого совершенства. Как бы ни обстояло дело с употреблением такого рода форм выражения, принятых, вероятно, благодаря авторитету Аристотеля, это не имеет большого значения, если мы согласны с самим фактом. Ибо и обычное словоупотребление не допускает, чтобы мы говорили «эта белизна — больше белизна, чем та», хотя в действительности известно, что возможно и противоположное утверждение, особенно когда считают и называют какую-либо вещь более белой благодаря этой белизне, а не той. Что касается возможного утверждения, будто сущности вещей заключены в их индивидуальных свойствах, то мы сможем исследовать этот вопрос при рассмотрении самой метафизики.

Ты снова скажешь, что это «больше» и «меньше» должно восприниматься как присущее тому же самому качеству или сущности, так что мы должны понять, что одна и та же теплота принимает увеличение, когда она становится сильнее и, как говорят, интенсивнее, и она же принимает уменьшение, когда становится меньше и ослабевает. Однако то же самое не могло бы мыслиться и говориться о какой-нибудь субстанциональной форме, например, о душе лошади. Но что, собственно, мешает нам мыслить это и называть? Ведь тепло воды, поставленной на огонь, сначала незаметно, а затем понемногу увеличивается, пока наконец не становится наивысшим; и разве не точно так же душа лошади вначале очень слаба, но со временем так укрепляется, что становится очень сильной? И не точно так же, как это тепло, которое слабеет, когда вода кончает кипеть, и душа слабеет по мере того, как стареет лошадь? Посмотри, пожалуйста, внимательно, и ты увидишь, что повсюду дело обстоит одинаково; так что в результате одна и та же душа может мыслиться и называться как допускающая [определения] «больше» и «меньше». Убеждение же в том, что душа сама по себе обладает всегда одинаковым совершенством, мне представляется поистине смехотворным. Мы уже знаем, как следует отвечать на то, что только свойствам присуще увеличение и уменьшение. Говорить же, что у сущности не

Может быть различных степеней (подобно тому, как это мыслится у качеств), нет никаких оснований, и это означало бы допустить логическую ошибку *petitio principii*. Действительно, пусть это происходит через большее «укоренение» (а что это, собственно, такое, и объяснить невозможно), пусть любым другим способом, как происходит увеличение ступень за ступенью, когда качество, как говорят, принимает увеличение, или усиливается, ты сам поймешь, что совершенно то же самое происходит с сущностью. Но более подробно мы об этом поговорим в разделе, посвященном физике, где будет идти речь о формах, элементах и о душе.

14. Не больше оснований существует и для того, чтобы усматривать что-либо общее у шести последних категорий

Я перехожу теперь к остальным категориям, которым посвящено удивительно много исследований, рассматривающих их обычно в целом. При этом одни утверждают, что эти категории установлены через нечто абсолютное, другие — через нечто относительное, третьи — через нечто смешанное; точно так же некоторые утверждают, что они образованы через внешние отношения, другие — через отношения речи, третьи — через реальные модусы и т. д. Как будто бы, раз модусы представляют собой высшие и с самого начала различные роды, они должны иметь что-то общее, кроме того, что они принадлежат к сущему или, по крайней мере, представляют собою акциденции. Как будто бы так уж легко приложить эти общие определения, например, к действию и положению, точно так же как ко времени и обладанию. Как будто, если эти шесть имеют нечто общее, они не должны принадлежать к одной только категории. Ну, а если они не принадлежат, то разве знаменитые четыре вида качеств²⁰¹ не должны были бы в свою очередь образовать четыре специальные категории? Разве для этого меньше оснований? Или, может быть, обладание и фигура скорее могут найти какой-нибудь общий принцип, чем действие и страдание, место и время? И наконец, что это за

столь искусная философия, что с ее помощью действие определяется как привходящий модус вещи, который раскрывается *вне ее сущности*, а страдание — как модус, раскрывающийся *внутри ее сущности*, место — как модус, раскрывающийся *около нее* или где-либо, и т. д.? Но может быть, тебе объяснить, что это за модус, взятый в столь общем виде? Попробуй спроси, что они понимают под такого рода модусом, и я готов провалиться, если тебе не сыграют великолепный спектакль! Но ты, конечно, хочешь узнать, откуда в головы этих наших философов пришла мысль найти что-то общее у последних шести категорий. Видя, что Аристотель посвятил каждой из первых четырех категорий отдельную главу, они решили, что те вообще не имеют ничего общего между собой, и потому не стали обсуждать вопрос о том, что может быть у них общего. Но так как они увидели, что последние шесть категорий объединены в одной-единственной (и к тому же весьма короткой) главе, они на этом основании сделали вывод, что у этих категорий должно быть что-то общее, присущее им по какому-то особому праву, и это последнее обстоятельство заставило многих ломать себе головы, так как обычно эти последние роды обозначались и специально назывались «шесть последних категорий». Или, может быть, у тебя есть наготове какое-нибудь другое основание? А это последнее объяснение разве тебе не кажется совершенно ясным? И в частности, какая необходимость вырывать каждую категорию в отдельности из общей массы? Скорее уж, по моему, достойно сожаления, что люди так бессмысленно тратят свои умственные силы на столь малозначительные вещи. Возьмем для примера только одну категорию, например «где». Что же такое, по-твоему, это «где»? Конечно же, не что иное, как наречие, или частица, с помощью которой мы спрашиваем, в каком месте находится что-либо. Следовательно, эти два вопроса — «где» и «в каком месте» — синонимы. На такой вопрос обычно отвечают согласно отличительным признакам места, которые прекрасно знают и могут объяснить маленькие школяры. Так вот я тебя и спрашиваю: если значение и смысл этой вопросительной час-

тицы столь очевидны, то зачем же лишать ее вопро- сительного значения? Для того, чтобы нагромоздить на нее столько запутанных и трудных значений? Ведь од- ни доказывают, что «где» — это то же самое, что и «место», другие — что это то, что присуще вещи внут- ренне и содержится в теле как страдательное начало в результате ограничения места; некоторые утверждают, что это форма, определяющая извне вещь, о которой говорится, что она находится где-нибудь, некоторые — что это пространство, которое мыслится как заполнен- ное телом, другие — что это внутренний модус, выте- кающий из природы вещи и отделенный от тела, *рас- положенного там-то*; этот модус в известном смысле можно назвать *местоположением*. С другой стороны, некоторые считают, что «где» не относится к вещам духовным, другие — что оно не относится к акциден- циям, третьи — ко многим вещам, за исключением дей- ствий, которые происходят где-то.

Однако зачем мне говорить обо всем этом? Я добав- лю только одно: даже из всех этих фраз, которыми аристотелики пользуются в разговорах о [категории] «где», становится совершенно очевидным, если посмот- реть внимательно, что «где» употребляется в значении «места». Действительно, «иметь свое *где*», «находиться в своем *где*», «находиться возле *где*» и другие анало- гичные выражения означают то же самое, как если бы ты сказал «иметь свое место», «быть на своем мес- те» и т. д. Подобные формы выражения введены людьми невежественными и без всякого основания и необ- ходимости. Впрочем, ты сможешь увидеть это еще в больших масштабах, если подобно тому как субстанция служит предикатом ко всем субстанциям, качество — ко всем качествам, действие — ко всем действиям, ты захочешь также, чтобы *где* служило сказуемым ко всем *где*. Кто в конце концов сможет вытерпеть это и понять, если кто-нибудь начнет говорить, что «быть на форуме» — это *где*, «быть дома» — это *где* и т. д. Од- нако довольно об этом.

Упражнение IV

1. В рассуждениях о предложениях содержится много лишнего

К чему я говорю много? Не лучше ли сказать: «чрезвычайно много»? И даже — «бесконечно много»? Итак, не надо задерживаться на изложении и тем более на опровержении каждого пустяка в отдельности, а оставив без внимания весь этот бесчисленный вздор, следует выбрать немногое главное. И прежде всего надо сказать о структуре самого предложения. Утверждают, что оно состоит из субъекта, атрибута и связки; например, в таком предложении: *человек есть живое существо*, *человек* — это подлежащее, потому что он и в самом деле «подкладывается», как фундамент, под остальное здание и как бы держит его; *живое существо* служит атрибутом, потому что оно действительно добавляется или как бы кладется поверх и надстраивается над субъектом; *есть* — это та связка, которая, как цемент, соединяет обе указанные части. Больше того, аристотельки считают, что существует такая незыблемость частей и самого порядка, что если что-либо отсутствует или меняется порядок, все здание рушится и перестает существовать. Ну, а с другой стороны, они утверждают, что суждение (которое одно лишь представляет собой диалектическое предложение), образуется благодаря утверждению или отрицанию какой-либо вещи. Если кто-нибудь, например, скажет вместе с поэтом: *Est Deus in vobis* (*есть бог в нас*), разве он не образует истинного и правильного предложения? Как? Разве тем самым он не высказывается? Разве не утверждает нечто? Но где же субъект? Где атрибут или находящаяся между ними связка? Ты скажешь, что это высказывание, чтобы стать настоящим предложением, должно быть развернуто таким образом: *Deus est existens in vobis* (*бог есть существующий в нас*), и добавишь, что «в нас» излишне и служит как бы приложением, менее всего необходимым для правильности этого предложения. О, безвкусный поэт, не

умевший так говорить! Как плохо он излагал то, что воспринимал! Ведь в этом высказывании недостаточно ясно, что бог находится в нас, если не повторить это дважды, потому что ведь «быть» и «существовать» имеют одно и то же значение! Но зачем мне обвинять тебя, изысканнейший из поэтов? Тех, тех самых надо порицать, которые, не зная латыни, полностью разрушают и портят то, что хотят в ней исправить. Ведь, если надо высказать суждение о какой-либо фразе, они не прибегают к Теренцию²⁰², Ливию, Цицерону или к другому автору, у которого во всем блеске предстает чистота латинской речи, но считаются лишь с какими-то варварскими правилами, которые они сами выдумали в школах; и не может не отзываться варварством все то, что под них подгоняется. И потом, скажи-ка, зачем ты говоришь: «бог есть», а не «есть бог»? Я думаю, это происходит потому, что в чистой латыни именительный падеж [может] ставиться после глагола, у нас же во французском при идиоматическом способе выражения подобная фраза — *Est Dieu en nous (есть бог в нас)* — не вызовет одобрения, а только такая: *Dieu est en nous (бог есть в нас; не стану говорить о том, что специфика французского языка вообще требует другого оборота)*. Очевидно, родной язык, к которому привыкли французы и который они часто применяют, не терпит, чтобы именительный падеж ставили на второе место и потому они считают, что и для латинского языка постановка его впереди превратна. На самом же деле зло и ошибку усугубляет правило грамматиков, в котором говорится, что *всякий личный глагол в определенном наклонении требует перед собой именительного падежа*. Но ведь грамматика усиленно защищали это лишь ради того, чтобы, обучая латыни, приспособиться к восприятию тех, у кого иной родной и привычный язык; те же воспринимают это как нерушимый закон латинского языка.

Разве на самом деле *amat me pater (любит меня отец)* не такое же латинское выражение, как *pater me amat (отец любит меня)*, или разве подобные фразы не попадают всюду у авторов? Опять-таки, если эти люди придают такое значение родному языку, то ра-

ди какого своеобразия и какой необходимости впосят они в него такого рода исправление? Разве ты говоришь по-французски, если скажешь *Dieu est estant en nous* (*бог есть находящийся в нас*)? Ведь приемлемым считается выражение *Dieu va demeurant* (*бог пребывает [в нас]*); а в нем ведь отсутствует глагол *est*, без которого, как ты утверждаешь, нет правильного предложения. О, несчастный! Говоря по-французски, ты либо не сможешь быть диалектиком, либо будешь казаться глупцом. Но ты покажешься совершенным глупцом, если, желая говорить по-латыни, будешь так портить и искажать фразы тех, кто говорит на этом языке.

2. Нет никакой необходимости, да и смешно заниматься расчленением [глагола] *est*

Тем не менее я задам по этому поводу еще три вопроса. Во-первых, почему необходимо расчленять глагол *est* и говорить *est existens*? Разве недостаточно сказать *existit*? Конечно, можно допустить, что другие глаголы расчленяются с помощью глагола *est* таким образом: *militat — est militans* (*сражается — есть сражающийся*), *amat — est amans* (*любит — есть любящий*), и т. д. Но какая глупость, когда глагол расчленяется на *est* (*есть*) и *existens* (*существующий*). Одним словом, что за необходимость в подобном расчленении? К чему это? Когда [поэт] говорит: *Militat omnis amans* (*воюет каждый любящий*²⁰³) — разве он недостаточно ясно говорит и нуждается в твоём истолковании, чтобы извлечь такой смысл: *Omnis amans est militans* (*каждый любящий есть воин*)? И разве из такого расчленения не извлекается большей частью противоположный смысл? Наконец, если кто-нибудь говорит: *хлеб выпекается*, а ты расчленяешь так: *хлеб есть выпеченный* — разве вы в обоих случаях говорите одно и то же? Неужели не видно, что он указывает на выпечку хлеба в настоящем, а ты — на то, что она уже закончена? Конечно, подобное расчленение для греков было легким делом, потому что в их языке существует обилие причастных форм всех времен и спряжений.

Поэтому Аристотель мог и учить расчленению подобного рода, и применять его среди тех, кто понимал и говорил по-гречески. Ведь в различных языках существуют различные тонкости: зачем же последователи Аристотеля, страстно стремясь говорить и учить по-латыни, до такой степени ему подчинились, что принимают не только его мысли, но и грецизмы и держатся за них? Можно ли делать, говорить и думать что-либо более нелепое? Но, скажешь ты, необходимо, чтобы всякое предложение имело связку и атрибут: фраза *бог есть* не имеет никакого атрибута, а другая — *Цезарь воюет* — не имеет ни связки, ни атрибута. Так откуда же ты, скажи на милость, выводил необходимое [правило] подобного рода? Разве от этого речь делается более ясной? Или лучше познается истина? Если же нет ни того, ни другого, какая в этом необходимость? Конечно, никакой, кроме необходимости подчиняться выдуманному в школе правилам. Ведь нет ничего более ясного, чем указанные нерасчлененные фразы. Наверное, эти люди, движимые жалостью, боятся, как бы глаголы, стоящие на втором месте, такие, как *есть*, *воюет*, и все остальные подобные им слова не застыли, если только рядом не окажется что-либо третье, чтобы обогреть их с обеих сторон. Отсюда происходит, что если бы «Платон», например, был просто субъектом, он был бы для них как бы неподвижно возлежащим на ложе, если же они присоединили бы к нему [глагол] *есть*, то, говорили бы, что это предложение *de secundo adjacente* (*имеющее [только] второй добавочный член*), а если бы прибавился атрибут *ученый*, то говорили бы, что теперь предложение доведено до совершенства, так как оно составлено *de tertio adjacente* (*с третьим добавочным членом*).

Во-вторых, почему менее позволительно говорить *existens est Deus* (*существует бог*), чем *Deus est existens* (*бог существует*), или *bonus est Deus* (*добр бог*), чем *Deus est bonus* (*бог добр*)? В самом деле, ведь если то, что ты называешь атрибутом, поставить впереди, а подлежащее после, смысл от этого не становится менее ясным, а истина менее очевидной. Что с того, что часто перестановка подобного рода приводит к

большей выразительности? Когда у Платона говорится, что *добр бог и свет его не загрязивается*, насколько сильнее подчеркивается здесь божественная доброта, чем если сказать с диалектической строгостью: *бог есть добрый!* И ты еще скажешь, что такого рода перевернутые предложения могут и должны быть расчленены посредством конверсии? Как я уже несколько раньше тебя спрашивал, разве есть какая-либо необходимость в таком расчленении? Мало того, разве может быть какое-то искажение при такой правильности и ясности речи? Разве ты не считаешь это чудовищным делом, — так, как если бы кто-нибудь стал подкладывать крышу дома под фундамент или если бы голова человека оказалась под его ногами? Неужели не надо обращать внимания на то, что составляет своеобразие языка, и уж тогда оценивать, кто составил правильное предложение, искусно изложив то, что было у него в мыслях, и при каком порядке слов он сумел этого достигнуть? Действительно, кто, будучи в здравом уме, сможет удержаться от смеха, когда услышит, как я услышал однажды во время спора, что предложение такого рода: *живое существо есть всякий человек*, отвергается и порицается потому, что оно перевернуто, и лучше говорить: *всякий человек есть живое существо*.

В-третьих, почему упомянутое выражение «в нас» считается излишним и менее всего необходимым для правильности предложения? Разве Овидий выразил бы достаточно ясно то, что он обдумал, сказав просто *есть бог* или, как хотят те: *бог есть существующий*? Конечно, нет, потому, что его мысль заключалась не в том, существует ли бог в себе или в мире, а в том, что он есть или существует в поэтах. Следовательно, это предложение не может быть законченным и безукоризненным, если не будет добавлено «в нас». Достоинно смеха, что они делают из предложения иссохший скелет, и в то же время представляют его выразителем движений души, подобно тому как если бы какой-нибудь художник, собираясь воспроизвести образ красивой девушки, представил бы нашему взору изображение смерти, как ее обычно рисуют. Поверь мне, предложение называется так потому, что оно «предлагает»

понятие ума, и потому нет ни одного слова, которое не способствовало бы совершенству и безупречности предложения, если только есть необходимость в точном воспроизведении этого понятия. Переделывай, например, сколько хочешь предпосылки в геометрии, — ты не скажешь ровно ничего относящегося к геометрии, если будешь до такой степени прост, что пожелаешь все свести к подобного рода простоте.

3. Смешно также и то, что аристотелики болтают о субъекте и атрибуте

К чему нам добавлять здесь, что аристотелики представляют себе, будто субъект и атрибут — это выдернутые из метлы прутья, на помощь к которым спешит рассудок, который, словно связав их в пучок с помощью слова *есть*, торжествует победу, как в удачной игре? А ведь кажется, что интеллект, составляя предложение, скорее производит расчленение, чем объединение. И в отношении отрицательного предложения, как я бы сказал, не приходится сомневаться, имеют ли его два конца между собой какую-то связь. Ведь когда говорят: *человек не есть камень*, нельзя себе представить, что камень отделяется от человека, который никак не был с ним связан. Однако если мы допустим здесь, как те, кто это признает, некоторое отделение, то следует признать и какое-то расчленение или как бы разрыв концов, потому что этим *не есть* субъект как бы отбрасывается в одну сторону, а атрибут в другую. И раз дело обстоит так, я спрошу тебя: что служит связкой в предложении *человек не есть камень*? Ведь связки-то нет никакой, а есть скорее разобщение, так как *не есть*, вклинившись посредине, не связывает концы, а разрывает их. Вместе с тем отсюда можно сделать ошибочный вывод, что именно эта тройца — субъект, атрибут и [отрицательная] связка требуются для предложения. Но пусть будет и утвердительное предложение, например: *человек есть живое существо*; разве из того, что говорилось по поводу универсалий, не очевидно, что человек и живое существо, называемое человеком, до тех пор, пока разум их не

мыслит, суть одна и та же вещь и по существу между той и другой нет никакого различия? Наоборот, разве нет необходимости в том, чтобы интеллект, составляя предложение об этой вещи, образовал бы для нее два понятия: одно с точки зрения собственного признака вещи, другое — с точки зрения общего? Итак, интеллект производит разделение, или расчленение, вещи, самое по себе нерасчлененной, потому что указанное слово *есть* не столько связывает, сколь разъединяет. Не следует говорить, что интеллект объединяет посредством слова *есть* два образованных понятия; ведь он не только не делает одного [понятия] из двух, но добавок оставляет их разъединенными, изображая дело так, что то и другое соответствуют одной и той же вещи; а если бы он эти две ступени считал за одну, он образовал бы ложное предложение.

Однако, хотя это может показаться менее всего достойным метафизика, я все же спрошу: где глагол *есть* образует столь хваленую связку? В самой ли вещи, в интеллекте, в речи или в написании? Безусловно, не в написании, потому что, когда я пишу: *человек есть живое существо*, я оставляю небольшое пространство между этим глаголом и словами *человек* и *живое существо*, чтобы между этими тремя словами не произошло слияния. Это не происходит и в речи, потому что после того, как я сказал *человек* и добавил *есть*, слова *человек* уже не существует, так как, поспешно схватив слово *живое существо*, которое я должен тотчас же произнести, я его с ним связываю; мало того, когда я говорю: *живое существо*, то и само слово *есть*, которое должно служить связкой, также исчезает. Не происходит это и в интеллекте, так как в нем есть лишь понятия или, как обычно говорят, формальные представления о вещах, а не сами воспринимаемые вещи или, как их называют, объективные представления. Очевидно, как мы уже говорили и раньше, понятия остаются разделенными, чтобы, когда говорят: *человек есть живое существо*, не появилось представления, что понятие человека и есть понятие живого существа; в то же время тот, кто признает это, должен будет согласиться, на основе того же самого предложения, что

слово *человек* совпадает со словом *живое существо*. Наконец, связь не образуется и в самой вещи; ведь слишком хорошо известно, чтобы об этом надо было говорить, что человеческая природа объединена с животной совсем иной связью, чем глаголом *есть*, ибо даже если он никогда не будет написан, произнесен или подуман, человек от этого нисколько не меньше будет рассматриваться как живое существо. Ты, конечно, скажешь, что связь в вещи образуется иначе, чем посредством глагола *есть*, который, безусловно, есть нечто внешнее для вещи; и тем не менее глагол *есть* указывает на связь такого рода, будь то в уме, в языке или в написании. Неплохо для тебя, мой друг, что дело обстоит так. Стало быть, скажи, что слово *есть* — не связка, а знак, или обозначение связки. Я мог бы, со своей стороны, здесь показаться смешным из-за того, что столько задерживаюсь на таких вещах, если бы это не принесло пользы: ведь я опровергаю положение, которое можно рассматривать не только как бесполезное, но даже и как нечестивое.

4. То же самое относится к предложениям, именуемым вечными истинами

Наши противники учат, что такое предложение, как, например, *человек есть живое существо* — это непреходящая истина, и именно благодаря тому, что глагол, или связка, *есть* связывает человека и живое существо с такой необходимостью, что связь эту не может нарушить даже божественная сила. Поэтому они учат, что не только за несколько тысяч лет до того, как мир был заселен людьми, но и испокон веков это предложение — *человек есть живое существо* — было правильным. Что ж, если мы согласимся с этим, то надо простить и Аристотелю, который, считая мир вечным, полагал также, что извечно были и люди. Но может ли существовать законное извинение для нас, которые верят, что мир и люди существуют лишь около шести тысяч лет, и исповедуют, что извечно не существовало ничего, кроме единого бога? И если не

было человека, как же можно говорить с уверенностью, что человек есть живое существо? Ведь, если человека не было, то он не был и живым существом, поскольку для того, чтобы он им был, надо было, чтобы он был и человеком. Итак, если можно сказать, что тот, кто произнес: *человек есть*, был неправ, так же, как был неправ тот, кто сказал потом: *живое существо есть*, то он никак не мог быть прав, говоря объединенно: *человек есть живое существо*. Прежде всего ты скажешь, что предложения со вторым добавочным членом обозначают существование, потому что, когда говорят: *человек есть*, это означает, что человек существует, то есть фактически существует в природе и, созданный, живет вне [своих] причин; предложение же с третьим добавочным членом обозначает не существование, а лишь конверсию субъекта и атрибута, которая либо необходима, когда говорят: *человек есть живое существо*, либо случайна, когда говорят: *человек справедлив*. Все же как предложения, имеющие второй добавочный член, ясно и определенно означают существование субъекта, так и предложения, имеющие третий добавочный член, предполагают то же существование, по крайней мере, в скрытом виде. Ведь ты не можешь сказать, что человек есть нечто, не говоря при этом, что человек существует, и сколько бы ты не употреблял глагол *есть*, чтобы сказать, что атрибут соответствует субъекту, ты не можешь одновременно не указать на наличие соответствия и тем самым — существования. Действительно, если ты не предположишь и мысленно не представишь себе, что субъект существует, то сможешь ли ты придать ему какой-либо атрибут? Ты говоришь, что атрибут связан с субъектом, ему соответствует. Но как может быть что-либо связано или согласовано с субъектом, который не существует? Пусть, в самом деле, *есть* будет связкой — как, однако, может оно связать концы, если они не существуют? Ну, а если оно всего лишь знак, или обозначение, связки, то каким образом, будучи, собственно, обозначением присутствующей вещи, может оно обозначать вещь, которая не присутствует и не существует? Ты опять скажешь, что связка указывает только на неот-

делимость субъекта от атрибута, и лишь в таком смысле, что если субъект будет когда-либо существовать, атрибут будет с ним объединен. Поэтому предложение *человек есть живое существо* было истинным до сотворения мира, ибо оно означает такую связь человека и живого существа, что человеку невозможно когда-либо существовать без того, чтобы не быть одновременно живым существом. Все же следовало ожидать, что пока субъект, т. е. человек, не существовал, верным должно было бы быть предложение: *человек будет живым существом*, а не просто: *человек есть живое существо*. Но именно это настоящее время так мило нашим противникам, что они не допускают мысли, что предложения, которые относятся к будущему или прошедшему, могут быть верны, если они не объясняются с помощью настоящего. Ты скажешь, что они не верны, если они не раскрываются через настоящее, и предложение *Платон учил* только потому истинно, что когда-то было истинным предложение *Платон учит*, точно так же, как предложение *антихрист будет сыном погибели* справедливо потому, что когда-нибудь будет правильно предложение *антихрист есть сын погибели*. Все же почему тебе позволено говорить это, а мне нельзя добавить, что предложение, относящееся к настоящему, верно только потому, что оно может быть раскрыто с помощью предложения, относящегося к прошедшему? Что же, право, мешает нам считать предложение *Людвик царствует* истинным потому, что когда-то было правильным говорить *Людвик царствовал*? И не говори: истина зависит более от актуального существования, ибо я возражу, что она скорее зависит от возможного существования, так как прежде чем существовать актуально, вещь должна иметь возможность существовать. С другой стороны, есть много возможных вещей, которые, однако лишены существования, и наоборот, не существует ни одной вещи, которая не была бы возможной. И хотя я уступаю тебе это сведение к настоящему времени, разве не должен ты отсюда сделать вывод, что как времена различны, и как сами вещи существуют в различных временах, так и глагол *будет, есть* или *был* надо употреблять для того,

чтобы могло быть образовано истинное предложение. И в самом деле, предложение *Адам вкушает от древа жизни* не менее ошибочно, чем *Платон будет учить Аристотеля*. Наконец ты скажешь: разве каждый раз, когда говорится о сущности и подлинном своеобразии какой-нибудь вещи, мы не употребляем в разговорной речи настоящее время, даже если субъекта не существует? Например, спрашивающему в зимнее время, что такое роза, мы отвечаем, что роза есть цветок; или спрашивающему в летнее время, что такое снег, отвечают: снег есть нечто белое, и т. д. Я не отрицаю, что фразы подобного рода обычны, и по общераспространенному смыслу они означают лишь то, что вещь обычно бывает таковой, когда она существует. Ведь когда роза не существует, а кто-нибудь говорит, что *роза есть цветок*, это то же самое, как если бы он сказал: *роза, когда она существует, есть цветок*; потому что если бы здесь не было этого смысла, то такие предложения были бы ложны. Ты возразишь: ну и что же, раз здравый смысл не утверждает ничего иного? Я отвечу, что спор между нами будет формальным; но я боюсь, как бы здравый смысл не осудил подобного рода отношения к существованию. Ведь и существующие, или частные, вещи не допускают предложений, имеющих значение непреходящих истин, а наши противники хотят, чтобы предложение *роза есть цветок* было правильным, существовала ли роза, или нет; а о предложении *человек есть живое существо*, безусловно, известном испокон веков, они говорят, что оно было истинным без связи с будущим существованием. Но мы об этом будем еще много говорить, когда в книге о метафизике будем оспаривать вечность сущностей; ведь эта тема тесно связана с той.

5. То же самое относится к так называемым
«предложениям относительно будущего»

До сих пор может показаться, что это должно нас предостеречь от пресловутой и затасканной трудности, касающейся [предложений] с относительным будущим.

Но ведь уже в предыдущей книге подчеркивалось, что вопрос этот не отсутствует также и у перипатетиков, которые в данном случае не придерживаются мнения Аристотеля. Как бы то ни было, хотя я решил с тех пор ничего не добавлять к этой теме, меня просили еще раз, более понятно, изложить свою мысль, и потому я добавлю в немногих словах то, что представляется здесь вероятным. Трудность заключается в том, что из двух частных противоречивых и относящихся к будущему времени предложений одно будет определено истинным, другое — определено ложным. Например, берутся два таких предложения: *Петр завтра побежит* и *Петр завтра не побежит*. Во-первых, они единичные, то есть они относятся к одному субъекту, а именно к Петру; во-вторых, они противоречивы, поскольку одно утверждает, а другое решительно отрицает одну и ту же вещь; в-третьих, они случайны, так как Петр волен бежать или не бежать. В-четвертых, они относятся к будущему времени, в данном случае, к завтрашнему дню. Вопрос здесь не в том, будет ли сочетание предложений такого рода — *Петр завтра побежит или не побежит* — правильным. Обычно говорят, что такое предложение понимается в разграничительном смысле, тогда как, по-моему, лучше сказать «в соединительном смысле» или «в смысле сочетания». Но если по крайней мере одна из двух определенных частей, хотя бы эта: *Петр завтра побежит* — будет истинна, то противоположная ей будет ошибочна; тогда-то и говорят, что предложение понимается в разграничительном смысле или, точнее сказать, дизъюнктивно; еще лучше сказать, что ни то, ни другое предложение такого рода, воспринимаемое отдельно и определено, не будет истинным и равным образом ни то, ни другое не будет ложным. В то же время, когда сторонники той или другой точки зрения так горячо об этом между собой спорят, мне кажется, что спор этот в основном формальный. Ведь здесь можно усмотреть и принять следующее различие: одно дело, когда какое-то предложение само по себе истинно или ложно, т. е. вещь, которая обозначается посредством данного предложения, на самом деле находится или не находится в указан-

ном состоянии; другое дело, когда эта вещь познана кем-либо или не познана как таковая, потому что кому-либо может быть известным или неизвестным, что вещь, о которой идет речь, находится в данном состоянии. Итак, когда некоторые авторы видят, что из двух предложений такого рода одно определенно истинно, другое же определенно ложно, то они, по-видимому, склоняются к пониманию первого рода. Ведь они считают, что истинность обозначенной вещи зависит не от того, что она нами познается, но от того, что она сама по себе есть, была или будет такой, как она обозначается. В самом деле, если кто-нибудь скажет, когда светит Солнце: *это — день*, предложение будет верным, даже если слепой этого не знает. И если я скажу: *Гомер процветал раньше Платона*, я скажу это правильно, пусть даже ты об этом мало знаешь из-за незнакомства с хронологией. Отсюда они и делают вывод, что если один из двух говорит, что Петр завтра побежит, а другой, что Петр завтра не побежит, то предложение одного из них будет истинным, а другого — ложным, даже если присущая человеку темнота ума делает для нас неизвестным, какое из двух высказанных предложений должно осуществиться. Мнение этих людей может быть также основано на Аристотеле, мысль которого была такова: *Предпосылка истинна или ложна не в силу того, что говорится о вещи* (добавь: «или как она познается»), *но в силу того, существует вещь или нет*. Когда, наоборот, другие защищают мнение, что ни то, ни другое из этих предложений не может считаться определенно истинным или ложным, то, как кажется, они склоняются к пониманию второго рода. Так как истина, с их точки зрения, пребывает в интеллекте, постольку, поскольку познание ее, а вследствие этого и ее выражение соотнобразуется с существованием вещи, они считают, что если в интеллекте не будет определенного познания какой-либо вещи, то не может существовать и определенной истины. Поэтому, если кто-нибудь скажет: *Петр завтра побежит*, они считают, что это не истинно и не ложно, потому что интеллект, несомненно, не знает, ложно это или истинно. То же самое они говорят и в отноше-

нии предложения *Петр завтра не побежит*, так как интеллект и здесь не знает, должно это или не должно случиться. А уж из этого мнения, очевидно, вытекает следующее общее положение: относительно будущих событий не существует достоверного знания. Итак, ты видишь, что когда первые из авторов говорят об истине самой по себе, а вторые об истине, познанной нами, это можно рассматривать скорее как формальный спор, чем как спор по существу.

Впрочем, так как из этих вторых многие полагают, что они недостаточно хорошо защищают Аристотеля, если не отрицают всякую истину саму по себе и всякое абсолютное предложение такого рода, то, как мне кажется, следует предпочесть мнение первых, потому что оно и более понятно изложено, и, с другой стороны, более согласуется с ортодоксальной верой. Я же прежде всего их спрошу: разве предложение *Аристотель учил* не заключает в себе также истину самое по себе, абсолютную и определенную? Они скажут, я полагаю, что заключает, так как высказанная [в этом предложении] вещь действительно существовала, не могла не существовать. Итак, я спрашиваю, почему же предложение *ангихрист будет неистовствовать* также не может содержать абсолютной и определенной истины, хотя как вещь, высказанная [в предложении], это также должно иметь истинное существование? Ведь не спрашивают же об истинности наличного существования, — иначе предложение *Аристотель учил* было бы ошибочным. Действительно, раз предложение, выражающее, что то, что было — было, и то, что есть — есть, определено и истинно само по себе, то на том же основании верно и предложение, выражающее, что будет то, что будет. Ты, пожалуй, скажешь, что это можно признать в отношении такого предложения: *ангихрист будет неистовствовать*, потому, очевидно, что интеллект познает это через откровение, но нельзя сказать того же самого, например, о таком предложении: *Петр завтра побежит*. Во-первых, что касается этого предложения, произойдет одно из двух, а именно, Петр либо побежит, либо нет. Если он побежит, то предложение определенно выражает то, что произойдет, и таким образом

оно определенно истинно; если он не побежит, то оно определенно ложно, потому что выражает то, что не произойдет: но ты вряд ли можешь апеллировать к нашему незнанию того, что должно произойти. Если наше незнание не препятствует истинности вещей прошедших и настоящих, почему оно будет препятствовать истинности вещей будущих? Здесь можно сослаться на мысль Аристотеля: *Между противоречащими [положениями] не существует ничего среднего*. Итак, бесспорно, можно утверждать, что предложение *Петр завтра побежит* либо определенно, либо нет; если оно определенно, то произойдет ожидаемое, если нет — не произойдет; ведь нельзя сказать, что не произойдет ни того ни другого, чтобы не быть вынужденным допустить среднее между двумя противоречащими [положениями]. По мнению некоторых, здесь можно опять-таки поставить следующую дилемму. Допустим, час спустя после того, как я сказал: *Петр завтра побежит*, можно будет установить, сказал ли я нечто определенно истинное или нет; если будет установлено первое, то я окажусь прав, если второе, то я спрошу: что же, отрицание того, что я могу сказать истину, — верно оно или нет? Если оно не верно, то ты смешон, и отрицание твое абсурдно; если же оно верно, то я неопровержимо доказал то, к чему стремился, потому, что это становится уже истиной для относительного будущего в пределах часа. Но отбросив все это, спрошу тебя насчет того же самого предложения *Петр побежит*: неужели тебе бог раскроет его, а мне нет? В самом деле, когда позднее мы оба выскажем его, ты, значит, возведишь истину, а я ложь? Или ты выразишь вещь, которая определенно совершится в будущем, а же — ту, для которой определенного будущего нет? Ты, мол, можешь быть в этой вещи более уверен, чем я. Но, конечно, достоверное предложение — это одно, а истинное — это другое. Ведь истинность какой-либо вещи проста и единственна, а степени достоверности и недостоверности различны; если для достоверности предложения требуется некая прочная связь интеллекта [и вещи], то для истинности требуется только, чтобы предложение, каким бы образом и кем бы оно ни вы-

сказывалось, соответствовало вещи. Ты скажешь, что раскрытые предложения истинны лишь в силу достоверного познания, которое имеет о них бог. Далее, бог познает их не как будущее, а как настоящее, так как для него нет ничего будущего и ничего прошедшего, но все настоящее. Однако, во-первых, мы в следующей книге покажем, что в действительности бог знает прошедшее как прошедшее, а будущее как будущее; нам достаточно уже того, что бог применяет слова в будущем времени, чтобы считать, что он знает будущее и его приоткрывает. Вещи ведь не существуют до того момента, как бог познает их и раскрывает, что должно существовать. И, наконец, кое-что относится также к способу, каким бог познает будущее; ведь способ этот не уничтожает различия во времени и не мешает, чтобы что-либо само по себе называлось будущим; поэтому раскрытие вещи не разрушает ничего и мало чему препятствует. Вот потому-то предложение будущего времени находится в таком же отношении к истине [как и другие], высказывается ли в нем нечто открытое или познанное каким-либо другим способом. Ведь предложение *затмение произойдет в ближайшем месяце* не станет истинным на другой манер, скажет ли это астролог, или напротив, невежда, которому бог откроет то же самое, пусть даже тот и другой получили уверенность в этом различными способами.

То, на что можно здесь возразить, и главным образом с точки зрения Аристотеля, относится к области свободного выбора. Ведь ты скажешь, что если предложение *Петр побежит завтра* верно, значит Петру вменяется в необходимость бежать. В самом деле, если бы он был свободен от того, чтобы бежать и фактически не побежал бы, то предложение это не было бы верным; поэтому здесь как бы выражается некая необходимость судьбы, ведущая свое начало от века: ведь как сегодня верно то, что Петр намерен бежать завтра, так же это было верным и тысячу лет назад, а следовательно, испокон веков. Поэтому можно добавить, что свобода здесь упраздняется, так как ей противостоит необходимость, а следовательно, упраздняются добродетели, пороки, законы, награды, кары, со-

веты, обсуждения и другие подобные вещи. Однако с точки зрения обычного понимания необходимости я отвечаю, что из истинности такого предложения: *Петр завтра побежит* — не следует никакой абсолютной необходимости, но лишь предположительная необходимость, и в этом нет ничего нелепого. Ведь предположительная необходимость не противоречит свободе. Предполагается, что Петр добровольно определит себя завтра к бегу, и при этом предложение *Петр побежит завтра* уже становится истинным. Поэтому, с другой стороны, говорится, что такая истина, вытекающая из свободного определения воли, влечет за собой не предшествующую, но последующую необходимость. Вот почему это предложение будет верным в течение тысячи лет и было им также испокон веков, и в него не привносится никакой роковой необходимости, которая предшествовала бы свободному определению воли и была бы навязана ему силою. Но отсюда не следует, что добродетели, законы и прочее тому подобное терпит крах. Свобода, которая для них требуется, несомненно, всегда сохраняется. Возможно, ты спросишь для большей ясности этого вопроса о том, о чем спрашивают обычно: при правильно обоснованном предложении *Петр завтра согрешит*, может Петр не согрешить или не может? (Это обычно спрашивается об отречении святого Петра²⁰⁴, предсказанном Христом, но это безразлично). Я отвечаю: безусловно, он может не согрешить, но, исходя из сделанного тобою предположения — не может; иначе говоря, если обратить внимание именно на то, что Петру было предназначено в течение всего предшествующего времени, то он был поистине свободен и мог согрешить или не согрешить; но так как ты предполагаешь, что он скорее определил себя к тому, чтобы согрешить, чем к тому, чтобы не согрешить, и потому все это уже как бы прошедшее, а для прошедшего, как говорится, не существует свободы, значит он не может не согрешить. Если же ты сделаешь из этого вывод, что он не был свободен и в предшествующее время, то я с этим не согласен. Ведь он совершенно свободно определил себя к греху. Какое же здесь может быть препятствие? Дело в том, что он

не свободен от греха, который он допустил вчера; ты же ищешь свободы в отношении греха там, где, как ты предполагаешь, грех уже совершен.

Подобным же образом, если ты станешь утверждать, что, значит, божественное знание окажется не безошибочным, это будет отвергнуто. Ведь то, что предвидел бог, несомненно, свершится. Ты спросишь: значит, это случится неизбежно? Я снова соглашусь с необходимостью, основанной на предположении, абсолютную же необходимость буду отрицать. Ведь когда мы грешим, то не потому, что это предвидит бог: но он предвидит, что мы станем грешить потому, что мы уже грешим. Очевидно, в этом нет никакой необходимости — ни предшествующей, ни абсолютной, но есть только необходимость, вытекающая как следствие из предположения, что мы будем грешить. На этом основании можно будет ответить в немногих словах на следующую аргументацию некоторых псевдохристиан: *Мне нечто предопределено или не предопределено; если мне это предопределено, то зачем мне заботиться о добрых делах, раз мне предназначено блаженство? А если нет, для чего мне беспокоиться, когда что бы я ни делал, я должен быть осужден?* Это ведь можно опровергнуть таким образом: поскольку бог заранее предопределил судьбу некоторых, предвидя их добрые дела, а других осудил, предвидя их дурные поступки, то очевидно, что при содействии и помощи божьей благодати в нас уже заложено то, что мы попадем в число избранных или будем отвергнуты. Поэтому, друг мой, ты всеми силами должен стремиться к добрым делам; ведь, без сомнения, именно эти дела бог имел в виду извечно, предопределяя твою судьбу; но надо остерегаться дурных дел, чтобы они не оказались такими, предвидя которые бог с самого начала тебя бы отверг. Но здесь мы не намерены подробно об этом говорить.

6. Подобный же характер носят рассуждения
об акциденциях предложений: о противопоставлении,
равнозначности и конверсии...

Здесь надо сказать кое-что относительно пресловутых акциденций предложений — о противопоставлении, равнозначности и конверсии. Прежде всего, различают четыре рода противопоставлений: контрарные, субконтрарные, контрадикторные и подчиненные. Но я не знаю, почему относительные и отрицательные [противопоставления], которые с контрарными и контрадикторными образовали в постпредикаментах четырехчастное противопоставление, здесь подменяются субконтрарностью и подчиненностью, которые, как мы говорили в другом месте, не имеют ничего общего с противопоставлением? И я не знаю, почему тебе не признать, что не ограничиваются двумя видами противопоставлений в предложениях, а именно, контрарным и контрадикторным лишь во имя того, чтобы получить священнейшее число четыре, как у пифагорейцев. Может быть, считается, что это как бы четыре элемента, без которых совокупность искусств и наук, и сама Вселенная не могут существовать? Я не знаю, почему для предложения *всякий человек справедлив*, по мнению этих людей, в большей степени контрадикторно предложение *некий человек несправедлив*, чем предложение *ни один человек не справедлив*; ведь в этом последнем противоречие по отношению к первому сильнее, а ведь, по Аристотелю, контрадикторное противопоставление — самое сильное. Я уж не говорю о том, что если допускается контрадикторное противопоставление между такими частными предложениями, как *Платон справедлив* и *Платон несправедлив*, то не ясно, почему надо его отрицать между предложениями *всякий человек справедлив* и *ни один человек не справедлив*. Не знаю также, почему они не признают, что два частных предложения: *Платон справедлив* и *Платон несправедлив* — более субконтрарны, чем такие два: *некий человек справедлив* — *некий человек несправедлив*. Разве только они скажут, что первые два лишены такого частного призна-

ка, как *некий* или *некий*... *не*; а между тем самое имя *Платон* — это только частный признак того человека, о котором идет речь в предложении: слова же *некий* или *некий*... *не* — совершенно неопределенны, почти универсальны, так как приложимы очень ко многому. Не знаю, почему аристотелики порицают тех, кто добавляет противопоставление неопределенных [предложений], таких, как *человек справедлив — человек не справедлив*. И ошибаюсь ли я, когда подозреваю, что они делают это потому, что те как бы добавляют к четырем элементам эту пятую сущность?

Но оставив противопоставления, я спрошу, как осмеливаются они нагромоздить еще и равнозначности? Вот, например, те, кто изучает грамматику, учат, что два отрицания равнозначны утверждению. Был ли до сих пор кто-либо, сведущий в латыни, кто бы этого не знал? С другой стороны, диалектики, приписав себе это краткое и легкое наставление, одновременно так расширительно его толкуют, что совершенно извращают латынь, если только вообще от нее что-нибудь остается. Я уж умалчиваю вот о чем: зачем им так умножать правила ради разнообразия противопоставлений? Я умалчиваю и о следующем: зачем нужно, после того, как кто-нибудь скажет, что всякий человек справедлив, увеличивать число отрицаний ради того, чтобы обозначить одну и ту же вещь? По крайней мере, это не нужно тем, кто стремится к истине, а не к болтовне. Я умалчиваю также вот о чем: почему ты считаешь равнозначным предложению *некий человек несправедлив* предложение *не всякий человек справедлив*? Хотя оно может иметь такой же частный смысл, тем не менее оно может иметь и всеобщий смысл, равно как и предложение *иной человек справедлив*, которому равнозначно предложение *какой-то человек справедлив*; то же самое относится и к прочим случаям. Я только предупреждаю: неужели кто-нибудь это поймет, если предложение *нет какого-либо человека не справедливого* ты сделаешь равнозначным такому: *всякий человек справедлив*? И неужели кто-нибудь сочтет, что ты говоришь по-латыни, если, чтобы сказать: *нет ни одного справедливого человека*

(nullus homo est justus), ты произнесешь: *нет ни одного человека, который не есть не справедливый* (non aliquid homo non est non justus). Ну-ка, скажи, разве кто-нибудь когда-нибудь так говорил и какая может быть польза от подобного рода речи и исковерканных фраз?

Что мне сказать относительно конверсий? Разве только, что тот их вид, который называется контрапозицией, еще больше сбивает с толку своей смесью отрицаний из-за перестановки крайних членов. Ведь аристотелики хотят, чтобы предложение *всякий человек есть живое существо* обязательно было перевернуто таким образом: *всякое неживое существо есть не человек*, а также предложение *некое живое существо не есть камень* было бы перевернуто таким образом: *некий не камень не есть неживое существо*. Вот уж что поистине вызывает тошноту!

7. И о прочих акциденциях, приписываемых модальностям

Крепким, однако, должен быть желудок, чтобы вдобавок перенести неприятные ощущения от тех же самых акциденций, приписываемых модальностям! Удивительное дело! После того как решили, что крепость модальностей как бы состоит из четырех бастионов — необходимого, невозможного, возможного и случайного — им, собранным воедино, не только приписали одно и то же число противопоставлений, причем таких же, как и в простых [предложениях], но вдобавок с помощью отрицаний одной и той же модальности придали четыре различных значения, например, такого рода: *необходимо — необходимо, [чтобы] не — не необходимо — не необходимо, [чтобы] не*. Какая тонкость! Но они выставляют ее напоказ, когда изменяют противопоставления не только в отношении наречий или существительных, но также в отношении наклонения или слова в отдельности или наклонения и слова вместе. И опять-таки, они объясняют по Аристотелю эти противопоставления с помощью таких искусственных слов, как atabimus, edentuli, iliace, rugrigea, которые, однако, как ты ви-

дйшь, они замѣняютъ слѣдующими: *mature, declina, jurgantis impetum* — словно слова с тремя гласными значут больше, чем с четырьмя. Но сколько терпения должно быть у меня для объяснения и опровержения всего этого, если при одном только упоминании я совершаю такое насилие над природой?

Что же касается равнозначностей, какого только вздора не говорится относительно тех же слов! Нет ничего забавнее видеть, как некоторые трудятся в поте лица, чтобы показать равнозначность между собой таких модальностей, как *нет возможности, чтобы Сократ не был человеком* и *невозможно, чтобы Сократ не был человеком*. Как будто бы частица *не-*, добавленная к *возможно*, не означает того же самого, что и *нет возможности*. Следовательно, они должны сказать, что и такие предложения равнозначны вышеупомянутым: *вряд ли возможно, чтобы Сократ не был человеком* и *менее всего возможно, чтобы Сократ не был человеком*. Разве эти отрицательные истины различаются между собой меньше, чем те, и из них нельзя составить различающихся между собою и равнозначных предложений? Поистине, какое изумительное умение отыскивать истину! Это подобно тому, как если бы кто-нибудь не представлял себе ясно истину хорошо известного предложения *необходимо, чтобы каждый человек был живым существом*, и вместо нее немедленно подставлял бы такую, которая ей равнозначна: *невозможно, чтобы какой-нибудь человек не был живым существом*.

О конверсиях я добавлю только одно, что построенная с помощью антитезы конверсия при добавлении еще одного отрицания становится обычно более запутанной. Смотри: для того, чтобы перевернуть предложение *нет необходимости, чтобы какой-нибудь человек не был справедливым*, как утверждают эти философы, надо сказать: *нет необходимости, чтобы какое-то не справедливое существо не было не человеком*. Но боюсь, что в конце концов, это может отвлечь нас, хоть и против желанья, от нашей дискуссии. Разве здоровый и разумный человек может быть доволен необходимостью проглотить подобные глупости? За-

чем мне вспоминать эти бесчисленные правила, с помощью которых они подкрепляют употребление модальностей? А как они объясняют выражение модальностей в двойном акте — *осуществлении* и *обозначении*? А многое другое, из-за чего меня по заслугам сочли бы совсем глупцом, если бы я вздумал коснуться хотя бы самого основного? Итак, я преднамеренно опускаю это, так же, как обхожу молчанием и то, что они могли бы добавить в отношении тех же акциденций, пригодных для предложений, называемых несовместимыми, ограниченными и тому подобными. Потому что лишь ради пустословия они для предложения *Сократ — ученый*, так же, как и для предложения *все подвижное, кроме неба, подвержено порче*, придумывают контрарные, субконтрарные, подчиненные и контрадикторные предложения и добавляют все прочее, что вообще говорится о простых предложениях. Я уж умалчиваю о том, что они болтают об условных, соединительных, разделительных, редупликативных и других предложениях подобного же рода для того, чтобы выставить, сколь возможно, напоказ какую-то видимость изощренности. Сведущему же в грамматике или в латинской речи они скорее мешают, чем содействуют; это то же самое, что Плиний говорил о Диодоре, профессоре диалектической мудрости, который умер от стыда, так как не мог немедленно разрешить пустого вопроса, поставленного перед ним Стиллином²⁰⁵.

Упражнение V

О том, что доказательство не бывает таким, как его обычно себе представляют

1. Не может существовать доказательства аристотелевского типа

Как считает Аристотель, знание есть очевидное и достоверное понятие вещи, которое получается путем доказательства; а доказательство есть силлогизм, который возникает из принципов или из общих, первых,

непосредственных и тому подобных предложений. В принципах же этих содержится определение, — средство, как бы связывающее крайние члены вывода; и, наконец, основой всего здания служит чувство, на опыт которого должны опираться принципы. Ну, а так как о самом знании мы намерены говорить в следующем «Упражнении», то сейчас мы поговорим об остальном. Так как начало мы ведем от чувства, то нет никакого сомнения, почему Аристотель делает его как бы основой доказательства. У него повсюду попадаются различные места, которые подтверждают это; достаточно указать на первую книгу «Второй аналитики». Ведь он ясно учит, что доказательство проистекает из универсалий, а универсалии образуются только путем индукции; индукция же не может не опираться на чувство. И это Аристотель повторяет очень часто. Поэтому он говорил, что в суждении, которое должно быть вынесено по поводу вещей, причину должно искать там, где чувство внушает доверие. Так, в восьмой книге «Физики» он говорит: *Сказать, что все находится в покое, и искать причину этого, отбросив чувство, — это какое-то бессилие ума.* Об этом же он говорит в первой книге сочинения «О возникновении и гибели» и в других местах. Он даже считает, что чувству должно доверять больше, чем разуму, а разуму только тогда должно оказывать доверие, когда он будет согласован с чувством. А чтобы ты не думал, что я что-то придумываю, я приведу здесь самые что ни на есть подлинные слова, которые содержатся в третьей книге сочинения «О происхождении животных», включая даже то, что там говорится в умозаключении, касающемся происхождения пчел. Аристотель говорит: *Если когда-либо будут существовать вещи достаточно познанные, чувству надо будет доверять больше, чем разуму. К разуму же должна быть добавлена вера, если то, что доказывается, согласуется с теми вещами, которые познаются через чувство.* Действительно, это место яснее, чем какое-либо другое, подтверждает, что чувство — это как бы верховное судилище, к которому, по мнению Аристотеля апеллирует разум, или как бы наугольник и ва-

терпас, помогающий исследовать также и само доказательство.

Так как я считаю, что Аристотелем не могло быть сказано ничего лучшего, то у меня нет мысли оспаривать это; я только стараюсь обратить внимание на следующее: так как аристотелевское доказательство подкрепляется чувством, а чувство весьма обманчиво и недостоверно, то какая же достоверность может быть у доказательства и вследствие этого — у знания, которое рождается из чувства? Это подобно тому, как если бы было возможно построить здание на фундаменте, которому угрожает разрушение. Что касается обманчивости и недостоверности чувств, то об этом будет сказано подробнее в следующем «Упражнении». Здесь полезно выбрать только то, что известно, и опять-таки благодаря самому Аристотелю.

Итак, Аристотель учит, что чувство может ошибаться различным образом, о чем, в частности, можно сделать вывод из второй книги «О душе», из четвертой книги «Метафизики», из книги «О цвете», а также из других мест. Во-первых, потому, что одно чувство присваивает функции другого, например чувство внешнее — [функции] внутреннего. Поэтому-то зрение так часто ошибается, считая, что в покое находится то, что движется, а в движении то, что пребывает в покое. Поэтому когда кто-нибудь плывет на судне или едет на колеснице, ему представляется, что берег или деревья бегут назад; или, внимательно глядя на Луну и облака, он говорит, что облака неподвижны, а Луна бежит. Зрение обманывается также, когда оно присваивает себе объекты вкуса или осязания, как, например, было с птицами, которых Зевксис²⁰⁶ обманул своей картиной; так же обстоит дело и в отношении всего остального. Во-вторых, чувство ошибается потому, что не принимается во внимание должное расстояние между органом чувства и объектом. Поэтому зрение ошибочно считает квадратную башню круглой, а Солнце, о котором говорится, что оно превосходит Землю во много раз, — размером как бы в римский фут. Поэтому издали кажется черным то, что на самом деле просто темное, и так во всем остальном.

В-третьих, так как промежуточная среда несовершенна, то зрение ошибается, когда оно приписывает Луне красноту, бледность или иной оттенок, который происходит от испарений, находящихся между [Луной и Землей], а также когда оно присваивает зримым вещам цвет, свойственный стеклу, через которое на них смотрят. Сюда же относится и различие в среде, отчего палка, вообще прямая, выглядит изогнутой, если часть ее находится в воздухе, часть в воде, а монета в воде кажется большего размера и ближе, чем когда она вне воды, и т. д. В-четвертых, [чувства обманываются] потому, что орган зрения несовершенен, и вследствие этого ошибаются те, кто, страдая желчью, видят все желтым, а страдающие кровоизлиянием — красноватым, так же как охваченные лихорадкой считают горьким то, что в другое время кажется им сладким, и т. д. Следовательно, Аристотель полагает, что главным образом такими способами и можно ввести чувство в заблуждение. Вот потому-то я и спрашиваю: каким образом с помощью чувства достигается достоверное доказательство? В особенности если нельзя быть уверенным, что, когда мы что-нибудь исследуем с помощью чувства, его орган находится в отличном состоянии, среда расположена надлежащим образом, соблюдена должная дистанция и т. д. Ведь кто определит все разнообразие в соразмерности частей [природы] и скажет нам, какая именно соразмерность не подвержена порче? Кто способен так очистить воздух, чтобы можно было когда-нибудь сказать, что он совершенно чист? Кто так измерил вес части пространства, что, когда вещь, находящаяся вдали, представляется ему не такого размера и не такого качества, [как на самом деле], он мог бы, приблизившись, исправить ошибку и был бы в состоянии указать, в каком пункте надо расположиться, чтобы уже не было никакой ошибки?

Прежде всего, ты скажешь, что одно ощущение позже может быть исправлено другим. Но говори или об одном и том же же чувстве, или о разных; если речь идет об одном и том же, то у него [всегда] все расположено одинаково, а именно: орган, объект, сре-

да; и тогда, если должно быть вызвано снова подобное же ощущение, как сможет оно исправить первое через второе, которое само нуждается в таком же исправлении? Если же у него нет всегда одного и того же расположения, то что есть в этом чувстве, благодаря чему оно различает, что именно это ощущение более правильно, чем то? В обоих ли случаях оно функционирует правильно? Позволяет ли ему то, что оно воспринимает, сделать вывод, что оно ошибается теперь, а не в другом случае? В особенности, если оно лишено памяти и рассудка. Если же ты говоришь о разных чувствах, то как может это произойти, когда разные чувства — это разные судилища, которые должны выражать мнение о совершенно различных вещах? Разве глазу свойственно воспринимать звук, а ушам цвет? И не говори, что существуют какие-то общие объекты вроде количества, формы, движения, которые, будучи плохо восприняты одним чувством, могут быть лучше восприняты другим. Ведь каждое чувство воспринимает и чувствует на свой собственный лад, и так как одно из них имеет не более прав на второе, чем второе на первое, то нельзя, чтобы одно более другого приписывало себе правильность и точность ощущения. Во-вторых, ты скажешь, что хотя это может быть справедливо в отношении внешних чувств, рассматриваемых в отдельности и такими, какие они есть сами по себе, надо, однако, принимать во внимание суждение внутреннего чувства и, главным образом, воображения. Очевидно, внутреннее чувство имеет какие-то права в отношении внешнего, и вследствие этого оно может своим ощущением исправить внешнее ощущение. Но так как внутреннее чувство не получает иных образов, кроме тех, что передаются через внешние чувства, и так как в воображении нет ничего, что не прошло бы через внешнее чувство, то и во внутреннем чувстве не может быть ничего, чем бы оно исправило внешнее чувство. Ведь оно связано как бы некоей необходимостью, и так как с помощью зрения оно воспринимает одним способом, а с помощью осязания — другим, оно не может одному чувству предоставить право, отнятое у другого. Видимо, оно нуж-

дается в каком-то третьем виде [восприятий]. А откуда оно его получит? И не говори, что воображение имеет в себе какую-то силу решать, какое из двух ощущений правильно: или у него нет ничего, кроме внешних чувств, как наиболее универсальной силы познания, так, например, что оно воспринимает объекты всех внешних чувств, тогда как [само] внешнее чувство выражает впечатление лишь от единственной вещи; или, если у воображения есть еще что-либо, то оно предназначено скорее для обмана внешних чувств, чем для их исправления. Разве не воображение часто обманывает нас так, что нам кажется, что мы видим и слышим то, чего нет на самом деле? Значит, как же оно может исправлять внешнее чувство, если оно само так часто вводит его в заблуждение? В-третьих, ты можешь сказать, что то и другое чувство могут быть исправлены только разумом. В самом деле, так как в интеллекте нет ничего, чего бы раньше не было в чувстве, необходимо, чтобы разум обращался к явлениям. Ведь разум не может понять ничего, кроме того, что ему в какой-то степени дано воображением и заимствовано у внешнего чувства. Так каким же образом, спрашиваю я, разум может исправить как воображение, так и внешнее чувство? Не говори, что разум может это гарантировать, поскольку он имеет возможность вновь размышлять о себе и о своих действиях и по размышлении судить об ошибках подобного рода. Но как бы разум, или интеллект, после размышления, ни поступал, он тем не менее всегда нуждался бы в воображении как в слутнике. Поэтому необходимо, чтобы интеллект и воображение вместе занимались одним и тем же, и воображение, так же как и интеллект, не могло бы заниматься ничем иным, кроме того, что было почерпнуто у внешнего чувства. Итак, если в чувствах сохранилась какая-либо ошибка, то она не исправляется интеллектом, сколько бы он ни размышлял; больше того, так как воображение по необходимости связано с внешним чувством, то интеллект сам связан с воображением, если только при этом нет какой-либо еще большей зависимости (я говорю об этой жизни);

ведь воображение может действовать и тогда, когда внешние чувства в действительности бездействуют, а интеллект не может функционировать без содействия воображения. Но об этом мы поговорим подробнее в другом месте.

2. Не существует также определения в том смысле, в каком его понимают перипатетики

Теперь мы перейдем к определению, которое представляет собой средство доказательств — всех, или наиболее важных. Это достаточно известно, чтобы об этом надо было говорить или это доказывать. Но мы покажем, что определение не может быть таким, как его представляют себе перипатетики вместе с Аристотелем, т. е. таким, которое точно объясняет природу какой-либо вещи в том смысле, как они сами это утверждают. Итак, прежде всего, они учат, что определение должно состоять из родового и отличительного признака. Во-первых, относительно родового признака: для того чтобы ясно и четко установить, что такое определяемое, надо четко и ясно знать любую часть определения; следовательно, необходимо, чтобы четко и ясно стало известно, что такое сам родовый признак. Ведь как же иначе разъяснить определяемое с помощью определения, если все определение в целом и вследствие этого и отдельные его части, а именно сам родовый признак, лишены ясности.

Далее, надо ясно определить род или сделать совершенно очевидным, что такое род и каков он (ведь надо вникнуть в это так, чтобы рассеять всякую неясность); это можно выявить только с помощью определения. Одно лишь определение делает очевидной внутреннюю природу каждой вещи. Следовательно, надо будет узнать собственный родовый и отличительный признаки этого рода; далее, чтобы узнать в совершенстве второй, [добытый с помощью этого определения], род, надо получить определение и этого второго рода; то же самое относится и к следующему роду, и так до бесконечности, а это нелепо. Разве только ты, может быть, скажешь, что надо остановиться на каком-нибудь

роде (что будет не менее нелепо), но ты не сможешь объяснить, на каком. Например, я спрошу: что такое человек? Пусть «человек» будет определяемым; ты, определяя, тотчас ответишь, что по роду он — живое существо. Я не успокоюсь и спрошу снова: а что такое живое существо? Ведь до [определения] человека я не исследовал внутренней природы живого существа. Ты ответишь, что это существо живущее; тогда я снова спрошу: что значит «живущее»? Ведь я не воспринимаю его природу. Ты ответишь, что это тело. А я спрошу: что такое «тело»? Потому что природа его мне неизвестна. Ты ответишь, что это субстанция, а я, признаваясь здесь в своем невежестве, спрошу опять: а что же такое «субстанция»? Ты ответишь, что это сущее. Тогда я спрошу: что такое «сущее»? Ведь я же не понимаю. Ну и что же ты будешь делать дальше? Разве ты не изнеможешь, как человек, доведенный до крайности? Ведь ты не сможешь выделить никакого родового признака сущего, так как ты не знаешь ничего выше сущего. А если бы ты признавал что-либо высшее, то можно было бы идти вперед до бесконечности. Итак, нельзя совершенно ясно познать сущее, так как нельзя дать ему совершенного определения. А если это так, то каким же образом можно ясно и совершенно познать субстанцию и, далее, — тело, живущее, живое существо, наконец, самого человека, в отношении которого с самого начала и возникла трудность?

3. То же самое относится к роду

Оставляя в стороне бесконечные трудности в отношении рода, я коснусь лишь одной. Аристотелюки учат, что при определении рода надо пользоваться ближайшим родовым признаком, в то время как сам Аристотель едва ли пользовался ближайшим признаком; мы это видели неоднократно в предшествующей книге, например, при определении силлогизма, видов движения и т. д. Но предположим, что должен быть ближайший [родовой] признак. Я спрошу: почему они знают, что он ближайший, а не отдаленный? Аристоте-

лики говорят, что с помощью анализа или подразделения высших [родов], например, разделяя и подразделяя субстанцию, доходят до живого существа, которое есть ближайший и непосредственный род человека. Но, не говоря уж о том, что этот анализ может быть проделан лишь при условии ранее проделанного синтеза и сочетания низших ступеней (впрочем, мы покажем ниже, что перипатетики напрасно предпринимали эти попытки), откуда они знают, что живое существо после подразделения субстанции оказывается ближайшим родом человека? После того как они сказали, что субстанция — это тело или дух, а тело — это или нечто живущее, или безжизненное, живущее же — или живое существо, или растение, не позволено ли мне будет пойти вперед, подразделяя дальше: живое существо — это идущее или летающее и т. д.; идущее — двуногое или четвероногое и т. д., так что идущее двуногое или четвероногое, или еще какое-нибудь окажется наиболее близким родом человека? Ты скажешь, что «шагать» или «двигаться» может быть только привходящим признаком человека. А разве «видеть» и «чувствовать» не может быть также привходящим признаком человека? Ведь Аристотель при определении души не говорит, что она представляет собой начало скорее ощущения, чем движения. Итак, почему же ступень живого существа, позволяющая человеку чувствовать, скорее, чем ступень шагающего, позволяющая ему шагать, — ближайший к человеку род? Допустим, что живое существо — это действительно ближайший род. Я спрашиваю тебя: есть ли здесь место для родового или же видового отличия? Я думаю, ты скажешь, что здесь есть место только для родового отличия, потому что родовое и видовое отличия выполняют в определении совершенно различные функции. Значит, если я спрошу тебя, чем человек отличается от растения, я полагаю, ты не скажешь: тем, что он обладает разумом; конечно, глупо называть растение неразумным существом. Значит, ты ответишь, что оно чувствует или что оно живое существо, а если ты не скажешь, это все равно будет верно, и, следовательно, сам род заключает в себе момент отличия.

Но если допустить это, какая же произойдет путаница, раз родовой признак будет не только родовым, но и видовым, и, таким образом, помимо собственного видового отличия должны быть найдены и другие. Больше того, когда я снова спрошу тебя: чем человек отличается, например, от ангела, ты не сможешь ответить, что он отличается тем, что он чувствует, но скажешь: тем, что он — тело; так же будет и во всех других случаях. Ты видишь, что даже при помощи ближайшего рода вместе с видовым отличием нельзя достаточно хорошо объяснить, что такое вещь или чем она отлична от других. Я уж умалчиваю о том, что обычно или не желают, чтобы индивидуальные вещи подвергались определению, словно у них нет сущности и о них нельзя спрашивать, что они такое, или действительно не хотят говорить об их ближайших родах, т. е. о видах, которые они сами называют низшими. Спрашивается: что такое Платон? Ты думаешь, что определяющие скажут, что это человек, которого считали божественным, философом и т. п.? Нисколько! Они скажут, что Платон — это разумное живое существо. Бессмертный боже! словно это не определение человека вообще, которое к Платону подходит не более, чем к Терситу? ²⁰⁷. И так как, говорят они, человек — это самый крайний вид, то он содержит в себе всю сущность любой индивидуальной вещи. Но как это смешно! Если сущность содержится в чем-то общем и в чем-то собственном, то разве нет, например, в Платоне чего-либо общего с Сократом или с другими людьми, а именно человеческого достоинства? И разве нет у него ничего собственного, чем он отличается от других людей? Наверное, они согласятся, что есть какое-то индивидуальное отличие. Но ведь это, говорят они, находится вне сущности. А как это — «вне сущности»? Разве то, чем Платон отличается от Сократа, менее существенно для него, чем то, что отличает человека от лошади? Пусть индивидуальное отличие находится вне видовой сущности: таким образом, видовая сущность будет вне родовой. Следовательно, то, что вид содержит всю сущность индивидуума, так же ошибочно, как и то, что род содержит всю сущность вида. Но зачем мне на этом задер-

живаться, когда предмет этот нуждается лишь во внимании?

4. Не существует в этом смысле и никакого отличительного признака

Поговорим теперь об отличительном признаке и прежде всего предложим такой парадокс: *Если бы мы познали отличительный признак самой маленькой вещи, то мы до основания познали бы все, что существует в мире.* Кто-нибудь, может статься, вообразит, что все можно превосходно познать, но мы разберем это последовательно. Каждая вещь благодаря своему отличительному признаку каким-либо образом отличается от всех других вещей; это происходит в силу видового отличия либо в силу родовых отличий, но всегда верно то, что отличительный признак присущ любой вещи, благодаря чему она и отличается от других вещей. Итак, для того, чтобы узнать в совершенстве отличительный признак какой-либо вещи, мы должны в совершенстве знать все другие вещи. Если же мы их не знаем или знаем не очень хорошо, то каким образом мы узнаем, чем отличается упомянутая вещь от тех? Разве не может быть, что скрытое от нас будет содействовать скорее сближению, чем различению? Действительно, мы не можем сказать, что именно в этом, а не в том, заключается отличие одной вещи от другой, если мы не знаем, что в ней нет того, что содержится в первой. Но каким образом мы узнаем, что в той вещи нет чего-либо, если мы не раскроем все ее тайники, даже самые глубокие? Возьмем человека: он действительно чем-то отличается от всех прочих вещей, существующих в мире. Ты припишешь ему в качестве достаточного видового отличия, что он разумен, и скажешь, что этим человек отличается от всех прочих живых существ. Пусть так, но чтобы это было достаточным основанием для отличия от всех остальных живых существ, ты должен превосходно и досконально их всех знать. А если тебе некоторые неизвестны, то откуда ты можешь знать, что этот отличительный признак правилен и достаточен? Ты скажешь: потому, что

всё прочие существа должны быть неразумными. А на самом деле, так ли это? И почему они должны быть таковыми? Очевидно потому, что тебе или досадно, или ты не в состоянии их понять. Я убедительно прошу тебя, скажи: есть ли другая причина? Разве только ты настолько глуп и совсем не рассудителен, чтобы, не задумываясь, устанавливать, каким должно быть огромное количество невидимых и неслышимых животных, о существовании большей части которых даже не подозревают. Есть ли у прочих животных (помимо человека) рассудок и разум, мы исследуем в другом месте и, возможно, увидим, что они действительно пользуются разумом. Теперь достаточно вернуть тебя к твоему Аристотелю, ко второй книге «О душе», латинский текст 146, откуда и было выведено это достославное, как говорят в школах, положение, что тот, кто утверждает различие между двумя какими-либо вещами, познает и ту, и другую в ее собственном значении. Для того, чтобы было понятно различие, которое ты делаешь между человеком и каким-либо живым существом, обитающим в Индии, надо знать не только человека, но также и это живое существо в его собственном значении, т. е. согласно его внутренней и своеобразной природе. Но как бы ни обстояло дело в отношении живых существ, разве ты не согласишься, что человек отличается от всех растений, камней, металлов, минералов, элементов, ангелов, всемогущего бога, наконец, от всех видов акциденций, качеств, количеств, отношений и т. п., число которых бесконечно? Значит, ты должен будешь в равной мере знать все это; ведь если ты не проникнешь в природу всего и каждой вещи в отдельности, ты не узнаешь, что есть в человеке и чем он отличается от других вещей, разве только ты допустишь что-либо, в чем он будет им соответствовать.

Но чтобы нам не останавливаться дольше на этом, я спрошу, с другой стороны, каким образом доходят до познания отличительных признаков? В самом деле, их все можно познать только через посредство чувств, т. е., произведя индукцию от всех отдельных вещей, вывести затем суждение относительно их общего отли-

чительного признака. Но помимо того, что нельзя обзреть все отдельные случаи и, следовательно, нельзя из них извлечь ничего всеобщего, как немного позже об этом будет сказано, я умолчу и о том, что всякое чувственное познание до такой степени обманчиво (как об этом говорилось немного выше), что понятие отличительного признака, полученное с его помощью, нельзя считать достоверным. Разве, даже по Аристотелю, чувство не задерживается только на акциденциях? Каким образом могло бы оно проникнуть в отличительный признак, представляющий собой самую сокровенную часть сущности? Ты скажешь, что отличительные признаки вещей познаются интеллектом, а не чувством. Однако, если, согласно самому Аристотелю, в интеллекте нет ничего, чего не было бы ранее в чувстве, каким образом интеллект может исследовать то, что не прошло через чувство? И не говори, что сущность передается [интеллекту] под прикрытием акциденций. Ведь если она таким образом остается скрытой, значит, надо, чтобы интеллект сначала ее открыл, для того чтобы можно было ее познать; в противном случае замаскированный таким образом отличительный признак можно распознать разве только, как говорят, благодаря счастливой судьбе. Я спрошу тебя: почему у нас нет представления об отличительном признаке или сущности магнита, электрического ската и других подобных вещей, если интеллект может, сорвав таким путем маску, познать отличительные признаки и тем самым — сущности? Разве они, скрываясь за акциденциями, не побуждают достаточно часто наши чувства? Но зачем я говорю об этом? Разве мы уже знаем сущность какой-нибудь простой и весьма знакомой вещи, как, например, лошади, собаки, плода, ореха, железа, кремния, хотя их акциденции очень часто нам открывались? В чем же дело? Вот ты часто видел ржущую или бегущую лошадь, но можешь ли ты объяснить, в чем состоит принцип ржания или бега? Я не спрашиваю, каким образом получается это ржание, каким образом возбуждается бег, каково применение внутренней энергии к органам и почему в результате этого применения получается такой эффект;

я только спрашиваю: как ты представляешь себе душу лошади и какова ее субстанция — тонкая или плотная? Каким образом она пробирается, или проникает, в столь различные части? Как она внушает им чувство, как — воображение? И при этом она требует именно такой головы и таких ног? Почему она лишена почек, мочевого пузыря и т. п. и не испытывает при этом ущерба? Почему жизнь ее длится именно до этого возраста, а не другого? Существуют и прочие бесчисленные вещи, которые каждому может вздуматься спрашивать. Подобное же я спрошу тебя и о душе яблони. Подумать только, какова должна быть энергия, которая заставляет столь малое зернышко сначала пускать корни вниз, а наверх выводить ствол и столько различных ветвей! Затем она с такой предусмотрительностью передает питание вплоть до крайних ветвей и с такой ловкостью распределяет его в меру необходимого по отдельным частям! Она может из единой и однородной субстанции сделать и зеленые листья, и цветы, частью красноватые, частью белые. Эти листья она формирует всегда одинаково, с одним и тем же количеством жилок и в одном и том же порядке; цветы она всегда размещает одним и тем же способом, плоды создает одной и той же формы, с одинаковой кожицей, с одинаковыми зернышками, и в одинаковом количестве, со стебельками, прикрепленными совсем другим способом, чем у груш, и т. д. до бесконечности.

Действительно, взгляните на все плоды природы в отдельности, и пусть я умру, если самая маленькая вещь, когда ты обратишь на нее внимание, не поразит тебя огромными чудесами. Я не могу удержаться и не привести здесь того, что так остроумно выразил святой Василий следующим образом: *Пусть мне скажет кто-нибудь, какова природа муравья, каким духом и дыханием держится его жизнь? Разделяется ли его тело костями? Скреплен ли его организм членами и связками? Или природные свойства его нервов поддерживаются мускулами и железами? Тянется ли его мозг от передней части головы до хвоста вместе с сочленениями позвоночного столба? Или это нервное волокно, приходя в движение, сообщает его членам движение?*

*Есть ли у него печень и орган, принимающий желчь в печени, есть ли почки и сердце, артерии и вены, а также тонкие оболочки, служащие защитой? Голо ли это животное или покрыто волосами, расчлененные у него ножки или нет? Сколько времени оно живет и каким способом зарождается? Как долго оно носит плод? И почему не все муравьи обладают ногами и не все крылаты: одни ползут по земле, а другие несутся по воздуху?*²⁰⁸. Здесь святой Василий останавливается.

Если действительно дело обстоит так, т. е. если неизвестна природа и отличительные признаки столь незначительной вещи, то почему же мы хвастаемся, что у нас есть определение, которое раскрывает все вещи путем объяснения их отличительных признаков? Ты скажешь, что мы не знаем отличительных признаков всех вещей, но мы знаем по крайней мере отличительный признак одной вещи, т. е. человека, а он состоит в том, что человек разумен. Прежде всего хорошо, что ты говоришь «по крайней мере», так как это показывает, что ты доведен до крайности и не в состоянии отметить отличительный признак ни одной другой вещи: ни наземного животного, ни птицы, ни рыбы, ни травы, ни кустарника, ни дерева, ни металла, ни камня, ни жидкости, ни метеора, ни элемента, ни звезды, ни ангела, ни чего-либо иного; следовательно, любую другую вещь ты не сможешь описать никаким иным способом, кроме как с помощью собственных признаков и акциденций: так, например, ты говоришь, что лошадь есть животное ржущее, рожденное для бега и т. д. Но если ты можешь дать определение с помощью рода и отличительного признака только лишь человека, то увы, как легок твой багаж! А потом ты в самом деле думаешь, что именно этот отличительный признак, свойственный человеку, позволяет познать его внутреннюю сущность? Но послушай, что значит быть разумным, как не возможность рассуждать или пользоваться разумом? А ведь возможность рассуждать — это такая же способность и особенность человека, как причастность к смеху, т. е. способность смеяться, как у лошади способность ржать и т. п., почему она и не представляется глубоко скрытой частью природы

[человека]. Но, что же тогда собой представляет его глубоко скрытая природа? А ты разве не знаешь, что она такое? В действительности разумное [начало] или принцип рассуждения есть не что иное, как душа. А разве ты знаешь сокровенную природу разумной души? Каким образом она зарождается? Какова ее субстанция? Какое существование имеет она, лишенная телесности? А если она духовна, то каким образом она соединяется с телом? Как она переносит его воздействие? Каким образом побуждает его к действиям? Каким образом она разлита по всему телу? Каким образом она находится целая в целом и целая в любой части? Каким образом, когда отсекают одну часть тела, душа не разделяется, но остается целой и нетронутой в остальном теле? Каким образом она, будучи столь тонкой, может все время носить на себе такую плотную массу? Почему она побуждает действовать скорее эти части, нежели те? Почему она требует именно такого облика, такой величины, такого порядка этих частей, а не другого? Каким образом она вызывает способность зрения, — вещь самую приятную из всех? Каким образом, наконец, будучи бестелесной, она познает телесные вещи? Как образуются и каковы те образы, которые, как считается, ей передаются? Каким образом она приноравливается к ним и пользуется ими? Каким образом она понимает или вызывает само действие понимания? Как она познает отсутствующие вещи? Каким образом она о некоторых минувших вещах вспоминает, а о каких-то других забывает? Но зачем я задерживаюсь на этом, словно подозреваю, что ты будешь тщательно рассматривать все это как бы с наблюдательных пунктов? Увы, несчастный наш жребий! Хороша же душа, которая, собираясь прославить себя познанием всех вещей, не знает себя самое! Но об этом подробнее в другом месте. Теперь я бы только спросил у тебя о том, что больше относится к настоящему предмету. Каким образом, полагаешь ты, человеческая природа станет понятной для человека необразованного и незнакомого с твоей философией, если ты в немногих словах скажешь ему, что человек — разумное живое существо? Я уж умалчиваю о том, сколь-

ко надо дать ему разъяснений насчет живого существа, так как природа живого существа ему не более известна, чем природа человека. А ведь в какой туман ты думаешь завести его, когда на его вопрос, что ты понимаешь под «разумным существом», надо будет произнести такое количество слов, а ему задать столько вопросов об отдельных вещах, что ему не хватит дня, а тебе — всей жизни. Ведь ты не скажешь ему, что коль скоро дано определение, не следует больше ни о чем спрашивать; в самом деле, если ты либо впустишь, либо предвзято предлагаешь мне определения, которые я не могу понять, почему мне нельзя задать тебе еще вопрос, чтобы наконец и самому понять то, что понимаешь ты? И особенно задать вопрос о таком предмете, где очень трудно и в одном и в немногих словах объяснить столь глубоко скрытую вещь, как сущность, которая неизменна и должна рассматриваться как корень и причина стольких особенностей совместно с разумом, который выводит их из сущности или соединяет их с нею и т. д.

Впрочем, почему я думаю, что те немногие слова, которые аристотелики считают необходимыми и достаточными для определения, окажутся ясными и хорошо знакомыми? Ведь они утверждают, что одно из правил определения — это его ясность, превосходящая ясность определяемой вещи; посмотрим, однако, как они сами подчиняются этому предписанию. Возьмем один пример. Пусть предметом, который должно определить, будет движение; вот обычно какое определение движения дается по Аристотелю: *Акт сущего в потенции, поскольку оно в потенции*. Великий боже! Найдется ли желудок, который мог бы переварить такое определение? Ведь вот требовалось объяснение вещи достаточно знакомой, на самом же деле она стала такой запутанной, что больше уже ее не распутаешь. Я спрашиваю: есть ли кто столь невежественный, чтобы, услышав слово «движение», не составил бы тотчас же себе представление о движении? С другой стороны, существует ли какой-нибудь остроумный и искусный философ, который был бы в состоянии понять, что это — определение движения, если бы ты не предупре-

дил его, что будешь говорить о движении? Поэтому я умалчиваю, как превосходно здесь раскрывается природа движения, если надо снова определять, что такое «акт», что такое «сущее», что такое «постольку» и что такое «в потенции». И когда ты объяснишь все это в отдельности, то снова появятся отдельные, частичные определения, которые в свою очередь должны быть объяснены, а за ними последуют другие определения, которые надо будет дать, и так до бесконечности. Но я добавлю, что, по моему мнению, гораздо лучше, когда можно задержаться на чем-нибудь, остановиться на первом и простом представлении, вызванном словом, чем, никогда не заканчивая движения вперед, идти такими извилистыми путями. Демокрит, увидев философов, споривших так между собой по вопросу, что такое человек, превосходно воспользовался определением, взятым у Секста Эмпирика: *Человек — это то, что мы все знаем*. Несомненно, если ты стараешься узнать что-то иное, чем то, что мы все представляем себе, услышав название «человек», то ты по заслугам попадешь в запутанный лабиринт; разве только ты не считаешь глупцом того врача, который предпочел предписать больному, чтобы он брал порождение земли, ползущее по траве, несущее дом, лишенное крови, вместо того, чтобы, как остроумно указывает М. Туллий, по-человечески назвать улитку. Цицерон продолжает: *Ведь когда Амфион у Пакувия выражается так непонятно: «Четвероногое, медлительно идущее, дикое, пресмыкающееся, шероховатое, с короткой головой, с змеиной шеей, по виду страшное, лишенное внутренностей, безжизненное, но испускающее звуки, как живое существо», — афиняне отвечают: «Мы не понимаем, пока ты не выразишься яснее». И он ответил: одним словом, это черепаха. А разве ты не мог бы с самого начала таким же образом определить играющего на кифаре?*²⁰⁹ Сюда же относится то, на что остроумно указывает Клемент Александрийский: *Следует предпочтительно искать понятные названия, которые как бы ставят вещь прямо перед глазами, а не те неясные слова, которыми философы не разъясняют, а затемняют предмет*. Вот, говорит он, например, предлагается название

«Солнце». Стоики утверждают, что оно — начало, наделенное мыслью, выходящее из морских вод. Но разве это высказывание, или определение, не более неясно, чем само название, и не нуждается ли оно в ином доказательстве, чтобы быть истинным? Итак, лучше сказать обычным и понятным языком, что Солнцем называется самое сверкающее из того, что проходит по небу. Ведь это утверждение, как я полагаю, более достойно веры и более понятно, и его в равной мере признают все люди²¹⁰. На этом он останавливается.

Но прежде чем закончить тему об определении, мы попробуем выяснить, что представляет собою знаменитое определение человека, которое обычно берут в качестве примера и которое — и только оно — всегда на устах у аристотеликов. Хотя против него уже многое было сказано мимоходом, но, может быть, его неудовлетворительность станет ясной еще и на основании следующего. Прежде всего, все платоники называют божеств-демонов, или гениев, мыслящими живыми существами. Но если это так, то недостаточно определить человека как мыслящее живое существо. Пожалуй, ты скажешь, что платоникам менее всего надо верить. Но для меня достаточно, что такого рода определение не одобряется повсеместно и в особенности раз ты меня не убедил, что лучше согласиться с тобой, чем со столькими великими людьми. Спрашивается, должен ли ты по крайней мере доверять Порфирию, книге которого «О категориях» ты обычно так верил? А он в этой книге говорит, что бог — разумное живое существо; поэтому, чтобы отличить человека от бога, он называет человека разумным смертным живым существом, тогда как бог, очевидно, есть разумное бессмертное живое существо. Поэтому же Марциан Капелла называет полным только такое определение человека: «человек есть существо разумное, смертное». Добавляя «смертное», говорит он, мы отделяем человека от богов, а добавляя «разумное», мы отделяем его от зверей²¹¹. Впрочем, и без добавления этого словечка — смертное — достаточно видно, чем человек отличается от богов, если верно то, что говорит Плутарх о смерти Пана²¹². Ты скажешь,

что не надо слишком верить Порфирию, потому что он, очевидно, был больше платоником, чем перипатетиком. А что касается Марциана, то, кажется, он сам во многом не соглашался с Аристотелем. Но если не говорить о том, что эти авторы в своих трудах показывают себя больше всего сторонниками Аристотеля, разве ты, по крайней мере, не намерен оказать доверие самому Аристотелю? Он же, как мы видели в предыдущей книге, называл бога вечным живым существом; так как действительно Аристотель не мог его постичь как нечто лишённое разума, то он по необходимости понял, что это разумное живое существо. Поэтому Ямвлих во второй книге «О школе Пифагора» приводит следующие слова Аристотеля: *Бог представляет собой одну часть мыслящего живого существа, человек — другую, а, по Пифагору, есть еще и третья*²¹³. Поэтому я спрошу тебя во имя гения Аристотеля, разве такое определение человека достаточно даже для того, кто выражается по-аристотелевски? Затем ты скажешь, что в этой части скорее должно придерживаться веры, чем Аристотеля. Действительно, вера учит, что бог, а также демон, или ангел, как добрый, так и злой, не есть живое существо, т. е. субстанция телесная и чувствующая. Прежде всего, выражая все это в двух словах, я настаиваю, чтобы каждый раз, когда ты вынужден будешь в поисках определения какой-либо вещи обращаться к Евангелию, ты отмечал бы отличие от Аристотеля и от всей философии вообще. Ведь ты не скажешь, что определение всех прочих вещей на основе естественного разума можно дать, а определение человека на этой основе дать нельзя. Разве только человек с какой-то странной беспечностью создает себе предвзятое мнение, будто все остальные вещи можно точно познать с помощью естественного разума, в то время как с помощью того же естественного разума он не в состоянии познать самого себя. Затем, для чего ты прибегаешь к вере, когда один из основных столпов веры, а именно блаженный Григорий²¹⁴, полностью разрешил этот вопрос. Ведь когда он в книге «Нравственных толкований» по поводу 32-й главы книги Иова говорит так: *Нет ни одного разумного живого существа, кроме ангела и чело-*

века, то о чем же другом здесь говорится, как не о том, что ангел, а не только один человек, разумное живое существо? Может быть, ты скажешь на это, что он и другие отцы злоупотребляли словами «живое» и «разумное существо»? Но я умолчу о том, что скорее ты, чем они, злоупотребляешь этим; допускаешь ты или нет, что фавны и козлоногие и рогатые сатиры в собственном смысле слова и без преувеличения называются живыми существами? Без сомнения, ты допускаешь, что они таковы, потому что они телесны, находят удовольствие в том, что пользуются своей плотью и органами чувств. Затем я спрошу тебя, признаешь ли ты их разумными или неразумными? Если ты скажешь, что они неразумны, то против этого возражает блаженный Иероним, которой, повествуя в житии святого Павла, первого отшельника, как святому Антонию явился сатир, доказывает, что он был поистине разумным, когда повел такую речь: *Я — смертное существо и один из тех обитателей пустыни, которых человечество, введенное в заблуждение различными обманами, почитает под именем фавнов, сатиров и инкубов. Мы взываем к тебе, чтобы ты молил за нас общего для нас бога, который, как мы знаем, пришел ради спасения мира*²¹⁵. Я цитирую здесь не Плиния и не другого какого-либо автора, которого ты мог бы считать сомнительным, а привожу слова Иеронима, мужа весьма известного своей святостью и ученостью во всей христианской церкви. Итак, сатир, без сомнения, был существом разумным, следовательно, не один только человек — разумное живое существо; разве только ты, может быть, скажешь, что сатиры — это люди, но если ты скажешь так, это будет нелепо, потому что в таком случае надо будет различать два вида людей: одни, видимо, те, кто сохраняет родовое имя «человек», а другие — сатиры. Я уж не говорю о том, что не всех людей можно рассматривать как живые разумные существа, так как многие из них лишены разума. И не всех остальных живых существ должно называть неразумными, потому что животные пользуются разумом. Но это мы поясним в наших физических парадоксах.

5. Не может существовать никакой всеобщей посылки

Теперь, так как аристотелики хотят, чтобы принципами доказательства были всеобщие посылки, надо показать, что невозможен надежный вывод, основанный на всеобщей посылке. Прежде всего, если есть какая-либо всеобщая посылка, она не может быть подобрана каким-либо иным способом, кроме как путем индукции, что видно из ранее цитированного места первой книги «Второй аналитики», а также из шестой книги «Этики» и из других мест; это вещь очевидная. Конечно, путем индукции нельзя прийти к общей посылке, поскольку нельзя пробежать заранее разумом и перечислить все отдельные случаи, для которых посылка может быть названа всеобщей. Дело в том, что отдельные случаи бесчисленны, а потому, как учит Порфирий, напрасно мы будем пытаться перечислять отдельные вещи. И если ты хочешь путем индукции прийти, например, к такой посылке: *Всякий человек есть живое существо*, то каждый увидит, что в действительности невозможно, чтобы ты обозрел и перечислил всех людей поодиночке, — не только всех тех, кто существует, но также всех, сколько их было раньше, и всех тех, кто будет потом и сколько их в конце концов может быть. И не говори, будто существуют виды, не заключающие в себе бесчисленные особи — например, Солнце или Феникс — и будто поэтому вполне возможно сделать указанное перечисление в определенных областях. Что касается Солнца, то поскольку оно в мире одно, глупо было бы делать к нему общую посылку вроде, например, такой: *Солнце блестяще*, потому что если ты скажешь, что благодаря божественной силе может быть множество солнц и эта посылка устанавливается в расчете на возможные солнца, то ты попадешь в затруднительное положение, из которого тебе трудно будет выпутаться. Если только возможные солнца бесчисленны и ты не знаешь, сколько различных солнц бог в состоянии создать, они точно так же, как прочие единичные вещи, будут иметь бесконечное разнообразие. Что же касается Феникса, если только ты считаешь верным то, что о нем

говорится, то, поскольку существует длинный ряд фениксов, они могут быть бесконечными в силу их природы, так как природа вещей может в течение неограниченного времени пребывать в том состоянии, в каком она сейчас находится. Я хорошо знаю: ты, разумеется, намерен сказать, что отчаялся обозреть всевозможные отдельные индивидуумы, хотя бы одного только такого рода; но тогда как же ты выбросил столько всеобщих посылок о человеке? Ты скажешь, что не обязательно при перечислении бегло коснуться всего, но вполне достаточно перечислить лишь некоторое. Ведь Аверроэс говорит, что есть послышки, для которых достаточно даже двух или трех частных случаев. Но все же каким образом из двух, трех, нескольких и даже из многих частных случаев можно сделать вывод в отношении всего? Ты скажешь, если из двух, трех или многих примеров я узнаю какое-то свойство индивидуумов, почему мне не сделать вывод, что то же самое свойство, без сомнения, присуще и остальным? Почему? Да потому, что, если те немногие индивидуумы, которых ты обозрел, сходятся в чем-то, то может существовать бесчисленное множество других, которые в том же самом расходятся. Разве ты знаешь, может ли это произойти или нет, если ты не рассмотрел тщательно всего? Ты спрашиваешь, почему ты не можешь сделать этот вывод? Да, вероятно, по той же самой причине, по которой, увидев по крайней мере три, четыре, сто или еще больше тысяч европейцев белого цвета и светлой кожи и никогда не видев до того эфиопов, ты не мог бы сделать, не усомнившись, вывод, что всякий человек — белый.

Но впрочем, что ты ответишь самому Аристотелю, когда в пятой книге «О происхождении животных» он порицает Демокрита за то, что тот, философствуя о выпадающих и невыпадающих зубах, не обратил внимания на то, что происходит во всех подобных случаях? Он говорит: *Ведь тот, кто рассуждает вообще, должен говорить обо всем*^{215a} Поэтому в пятой книге «О частях животных» он открыто порицает тех, кто из некоторых отдельных полученных данных делает вы-

вод обо всем остальном. Да, как бы умно поступал Аристотель, если бы он сам всегда следовал этим своим правилам! Например, в четвертой книге трактата «О происхождении животных» он написал, что *ни у одного животного не бывает больше одного сердца*²¹⁶. Но позже его ученик Теофраст писал, что у пафлагонских куропаток по два сердца, а мы знаем, что у препарированных хищников, которых называют *рысями*, было также обнаружено два сердца²¹⁷. Ведь Аристотель должен был знать этот вид животных, а если он его знал, то он не должен был считать всеобщей посылку такого рода, так же, как он не осмелился бы заявлять, что у каждого животного есть только одна печень, потому что он слышал, что у бизалтийских зайцев имеется по две. Так, он сначала думал, что все рыбы имеют пилообразные зубы, входящие друг в друга наподобие гребней, но когда увидел однажды ската, он исключил его из массы остальных рыб во второй книге «Истории животных» и в третьей книге «О частях животных». В самом деле, мог ли Аристотель видеть все прочие виды рыб и их различия? Ведь случайно могли бы быть и другие, которые живут без пилообразных зубов. Поистине остроумно говорит Афиней: *Я удивляюсь, что Аристотель, которого так уважают эти мудрецы, с такой тщательностью и прилежанием, словно с помощью какого-то Протея или Нереея, вынырнувшего из глубины моря, поучал, что делают рыбы, как они спят, каков их образ жизни и т. п.*²¹⁸ Поэтому мне кажется, что Аристотель никогда не был более мудр, чем когда он призывал к осторожности, как во второй книге «Истории животных», где он, рассказывая, что ни одно животное не бывает одновременно одноногим и двуногим, добавляет: *по крайней мере, поскольку мы это знаем*²¹⁹.

Но оставим это. Я спрошу тебя, кто из нас не подписался бы с первого взгляда под этим надоевшим утверждением: *всякий ворон черен*, если бы Аристотель не написал, что видели и белых воронов, и Целий Родигин не вспомнил бы в свое время о белом вороне, посланном правителем Британии сицилийскому королю Альфонсу?²²⁰ Кто не подписался бы под таким

утвержденнем: *ни одно животное не двигает верхней челюстью*, если бы не наблюдали на примере крокодила, что это неверно? Кто, увидав тысячи вскрытых живых существ, не подписался бы под тем, что *у всякого животного печень находится справа, селезенка слева*, если бы сам Аристотель не оставил в своем сочинении противоположного свидетельства? Кто не поверил бы, что все птицы, а в особенности большие хищные птицы, рождаются от совокупления, если бы Варрон, Колумелла, Плиний, святой Амвросий и другие не писали, что коршуны рождаются без семени самцов? ²²¹. Но к чему напоминать о многом, когда чтение авторов и собственные наблюдения каждому могут доставить бесчисленные примеры удивительных вещей, которые явно показывают, как опасно гнаться за всеобщими посылками. Отсюда я делаю лишь один вывод: если хоть один-единственный частный случай отклоняется, то всеобщая посылка также терпит крах как неверная. Разумется, пусть ты, например, скажешь, что всеобщая посылка *всякий человек двуног* — верна. Ведь и Порфирий говорит, что всякому человеку, и даже не только ему одному, подобает быть двуногим. И хотя я не могу привести тебе другого примера, кроме той девушки с одной ногой, которую не так давно видели у нас в Провансе, разве твоя всеобщность от этого не пошатнется? Пусть ты скажешь, что это — уродство, пусть одна ласточка не делает весны, говори, наконец, все, что хочешь. Но достаточно не подойти только одному частному случаю, как окажется ложным все то, что провозглашается всеобщим. А раз ты не обозрел всего, как можешь ты знать, одного или немногого, или даже очень многого не хватает для всеобщего основания?

Я уже не говорю о тех неумеренных похвалах, которые возносят обычно принципам доказательства. Ведь на основании того, что посылки всеобщие, говорят, что они необходимы сами по себе и в отношении всего, вечны и т. д., а между тем они не менее ложны, чем сама всеобщность. Их называют первыми, самыми известными, самыми верными, основаниями для выводов, но кто же не видит, что это скорее подходит к част-

ным посылкам, чем ко всеобщим? Говорят, что они должны быть первыми, непосредственными, [истинными] сами по себе, и т. д. Бессмертный боже! Что за пустяки! Смотри, вот пример одного доказательства, в принципах которого должно отражаться столько поразительных свойств. Удивительно! Если я скажу: *всякий человек — живое существо; Платон — человек; значит, Платон — живое существо*, это доказательство не признается, потому что один из принципов (а именно меньшая посылка) не всеобщ. Если я скажу: *всякое живое существо есть тело, всякий человек — живое существо; значит, всякий человек есть тело*, они не признают это доказательством, потому что большая посылка не непосредственна, так как между «живое существо» и «тело» промежуточным звеном должно быть «живущее». А если я скажу: *всякое живое существо есть нечто живущее, всякий человек — живое существо; значит, всякий человек есть нечто живущее*, они не признают это доказательством, очевидно, потому, что ни большая, ни меньшая посылка сами по себе не верны и взаимно не определяют друг друга; ведь, когда мы говорим, что всякое живое существо есть нечто живущее, мы тем самым не утверждаем, что все живущее есть живое существо. И хотя ты приведен любой пример в доказательство, всегда в силу этих условий будет чего-нибудь недоставать. Что же, значит, у них нет ни одного доказательства, к которому подошли бы все эти частности? Аристотель, несомненно, не приводит ни одного.

Вот что у всех на устах, одно-единственное: *всякое разумное существо причастно к смеху (est risibile); всякий человек разумен; значит, всякий человек может смеяться*. Поистине это доказательство не менее достойно смеха, чем сам доказывающий это человек, который вполне заслуживает того, чтобы над ним смеялись; ведь это есть то, что нельзя исключить, потому что «причастное к смеху» обозначает как то, что должно быть смешным, так и то, над чем надо смеяться. Но, как утверждают наши противники, это обозначает только того, кто способен воспринимать смех или способствовать смеху.

И в таком-то силлогизме, спрашиваю я, содержится идея абсолютного его доказательства? Давайте исследуем один отдельный принцип, а именно большую посылку. Прежде всего, если верно то, что бог разумен, — а это вытекает из ранее цитированного места Аристотеля и из того определения личности, которое все теологи относят к божественным лицам (ведь разумная личность называется индивидуальной субстанцией природы), — если ангелы разумны, как утверждают многие философы и даже святой Григорий, как мы видели это выше, хотя тем не менее они не признают, что бог и ангелы способны смеяться, то как можешь ты, делая всеобщую посылку, говорить, что всякое разумное существо причастно к смеху? Во-вторых, ты говоришь, что такая посылка необходима и сама по себе, вследствие чего ты делаешь подмену и утверждаешь, что причастность к смеху проистекает сама по себе и по необходимости из [факта существования] разумного существа. Но я спрошу тебя, через какие каналы ты воспринимаешь то, что одно проистекает из другого, и какова связь между тем и другим? Некоторая связь обнаруживается, если ты скажешь: *все разумное способно удивляться и восприимчиво к обучению*, но способно [причастно] к смеху — кто же это поймет? Они скажут, что причастность к смеху возникает при посредстве возбуждающего удивление начала; но, во-первых, это не первая и непосредственная посылка, каковой она должна была бы быть для удовлетворения всем необходимым условиям. Во-вторых, остается та же трудность, ибо кто сумеет внимательно исследовать связь между смехом и удивлением? Разве мы не цепнеем временами от удивления? И не бываем при этом довольно далеки от смеха? Я уж умалчиваю о том, что смех представляется скорее результатом и признаком глупости, чем разума. Итак, каким образом можно считать эту посылку необходимой и имеющей значение самое по себе? Ведь то, что она не вечна и не обладает значением непреходящей истины, очевидно как из этих опровержений, так и из того, что было сказано в предшествующем упражнении. В-третьих, ты говоришь, что такая по-

сылка охватывает все. Но помимо того, что это то же самое, что иметь универсальное значение и что ты, как я понимаю, говоришь только о разумном человеческом существе, я спрошу: откуда ты можешь знать, что всякий человек способен смеяться? Почему? Разве ты знаешь всех людей? Разве ты уверен, что нигде нет такой страны, где люди не смеются? Разве история не рассказывает о весьма многих людях, которые никогда не смеялись? Так почему же всех, даже не смеющихся, ты считаешь причастными к смеху? Ты скажешь, что хотя они не смеялись актуально, потенциально они могли смеяться. Но откуда ты это знаешь? Ведь внутренние возможности познаются только через внешнее осуществление. Ты скажешь, что у каждого человека есть врожденная способность смеяться. Но, мой друг, ты впадаешь в ошибку *petitio principii*, так как ведь это-то как раз и стоит под вопросом. В-четвертых, ты скажешь, что такая посылка истинна в отношении к самой себе: как будто бы субъект и атрибут могут быть переставлены в порядке конверсии! Но каким образом можешь ты сказать, что все, способное смеяться, разумно? Разве не утверждают, что духи усопших часто смеются по ночам, однако эти злые демоны не считаются разумными в том смысле, как ты это понимаешь. Ты скажешь, что смех бывает двусмысленным. Но хотя это не человеческий смех, он похож на человеческий и потому имеет некое общее значение смеха. Далее, откуда ты знаешь, что животные, которых ты считаешь неразумными, не смеются? Итак, я спрашиваю тебя, что такое смех? Если ты понимаешь его как радость, то животные радуются и, значит, они смеются; если ты понимаешь это, как раскрытие рта и растягивание глотки, то разве мы не наблюдаем такого же раскрытия и растягивания у животных? Ты скажешь, что такой смех отличается от человеческого смеха; но ты должен согласиться, что как эти животные отличаются своим видом от человека, так же точно отличается от человеческого и их смех; и все же ты не должен полностью отнимать у них смеха. В-пятых, ты скажешь, что такая посылка первична, нам более известна, истинна

и несомненно представляет собою основание для умозаключения. Но как нечто разумное могло смеяться до человека? Каким образом способность разумного существа смеяться может казаться тебе более известной, чем способность человека? Каким образом может способность к смеху, присущая разумному существу, оказаться причиной способности к смеху, присущей человеку, так чтобы посылка *разумное существо причастно к смеху* оказалась [логической] причиной посылки *человек причастен к смеху*? Разве только это ясно уже из того, что наши противники хотят, чтобы термин *разумное существо* большей посылки не был бы не шире и не уже, чем термин вывода *человек*, и чтобы большая посылка и вывод были абсолютно одинаковы. Итак, они ничего не доказывают с помощью этого великолепного доказательства и только делают логическую ошибку. Но во избежание многословия, не стоит ничего говорить о меньшей посылке.

6. Нет никакой необходимости в силлогистической форме доказательства

Нам остается добавить немногое относительно формы доказательства, которая, как хотят аристотелики, должна быть силлогистической. Итак, во-первых, если верно учение Аристотеля, что мы тогда считаем, что мы что-то знаем (и, следовательно, имеем доказательство), когда мы познаем причину, в силу которой вещь необходимо существует, то, очевидно, для этого нет необходимости в силлогизме, потому что мы могли бы и без него познать необходимую причину. Кто-нибудь хочет, например, узнать, или — что одно и то же — доказать себе самому, что всякий человек способен смеяться, а ты ему скажешь: *всякое разумное существо причастно к смеху; всякий человек разумен; следовательно, всякий человек причастен к смеху*. Я не стану пользоваться той же самой формой силлогизма, но если я скажу, что каждый человек способен смеяться, потому что он разумен, разве я не приведу той же самой причины, что и ты, сделав это, однако, более

коротко и без двусмысленностей? Ведь на самом деле причинная частица *потому что* показывает более ясно, каким образом разумность может служить причиной способности смеяться, чем все это твое рассуждение. С другой стороны, если дело обстоит так, то доказательство по своей природе — это никоим образом не силлогизм. Удивительно то, о чем мы уже говорили не раз: во всех трудах Аристотеля нет ни одного доказательства, которое удовлетворяло бы указанным выше условиям, нет и такого, которое было бы выражено в форме силлогизма. В самом деле, раз Аристотель был как бы наставником в этой науке и самым обстоятельным образом излагал философию, разве он не должен был все доказывать в самой совершенной форме, и в особенности, раз он сам этого требовал, — если только он не хотел нас высмеять?

Удивительно то, что в прочих науках, и в особенности в математических, к которым по преимуществу относится искусство доказательства, почти никогда не слышали ни о каком силлогизме. Был, правда, Клавий, который пытался дать с помощью различных силлогизмов доказательство первой теоремы Евклида, но поняв, наконец, бесполезность искусства силлогистики, он сказал: *Математики, однако, пренебрегают таким способом решения в своих доказательствах потому, что без него они доказывают данную теорему короче и легче*²²². Таким образом, хотя в первом упражнении мы допускаем возможность приведения любого аргумента к силлогизму, это бесполезно, и нет в этом никакой необходимости. Ты скажешь, что само это доказывает, что аргументация по своей природе есть силлогизм, так как она может быть приведена к силлогизму. Но все же, какая здесь существует последовательность? Значит, можно сказать, что дерево, пока растущее в лесу, по своей природе и по существу скамья, потому что оно может быть доведено до формы скамьи? Этот пример особенно подходящ потому, что, как над одним и тем же деревом могут быть выполнены различные виды работ, так и из одного и того же доказательства можно извлечь различные виды аргументации. Из приведенного тобою выше доказательства может

быть составлена энтимема в такой форме: *всякое разумное существо способно смеяться, значит всякий человек способен смеяться*. Может быть такого рода индукция: *этот человек, поскольку он разумен, способен смеяться*, — а также и тот, и другой и прочие, — *значит всякий человек способен смеяться*. Можно привести такой пример: *Платон смеется, Цицерон смеется, и также прочие люди, потому что они разумны, смеются, значит всякий человек способен смеяться*. Предположив, что индукция и пример — родственные виды аргументации, как ты это утверждаешь вместе с Аристотелем, я со своей стороны также предлагаю другие формы, или виды. Если бы кто-нибудь сказал: *всякий человек способен смеяться, потому что всякий человек разумен, а всякое разумное существо способно смеяться* или *всякий человек разумен и всякое разумное существо способно смеяться, значит всякий человек способен смеяться*, то это было бы верно и не менее очевидно, чем то, что доказывал ты, даже, если по форме и по виду это не составит силлогизма. Я произнес и четко выставил первую посылку: *всякий человек способен смеяться, потому что он разумен*; а можно сказать так: *потому что всякий человек разумен, он способен смеяться*; или так: *причина, по которой всякий человек способен смеяться, есть разум или разумность* или *то, что он разумен*, и т. д. Однако придумывать подобного рода формы можно чуть ли не до бесконечности.

Но чтобы в немногих словах и лучше разъяснить бесполезность искусства силлогистики для доказательства и объяснения, мы покажем, что с помощью силлогизма ничто не может быть доказано, потому что совершается ошибка *petitio principii*, а именно, доказывается *idem per idem*, иначе говоря, возникает порочный круг, т. е. одна из двух вещей доказывается при помощи другой, которая в свою очередь нуждается в доказательстве при помощи первой. Во-первых, здесь либо *равное*, как говорят, *доказывается с помощью равного* или *частное, т. е. не всеобщее, с помощью более общего*. Что касается первого случая, то это то же самое, что мы стремились отметить

несколько выше. Разве в выводе доказательства: *всякое разумное существо причастно к смеху; всякий человек разумен; значит, всякий человек причастен к смеху* — ты говоришь нечто большее, чем в большей посылке? Ты хочешь, чтобы [понятие] «разумное существо» не имело более широкого значения, чем [понятие] «человек», и чтобы [понятие] «человек» было не уже, чем «разумное существо», т. е., чтобы говоря то или другое, ты говорил одно и то же. Действительно, «разумное существо» — это в конкретном значении то же самое, что «обладающее разумностью». А что же иное надо понимать под «обладающим разумностью», как не человека? Итак, ты видишь, что когда ты хочешь доказать, что *всякий человек способен смеяться*, с помощью посылки *всякое разумное существо причастно к смеху*, ты доказываешь *idem per idem*. Это так же, как если бы ты сказал: *всякий человек причастен к смеху, потому что всякий человек причастен к смеху*. Даже если ты увидишь, что кто-то отказывает тебе в предпосылке *всякий человек причастен к смеху*, то нелепо на основании этого настойчиво стремиться доказать, что *всякое разумное существо способно смеяться*, потому что он с равным основанием и при этом с легкостью отвергнет такую посылку, поскольку она не говорит ничего нового в сравнении с первой. Ведь как одна из них охватывает собою всех отдельных людей, из которых твой противник стремится некоторых исключить, так их охватывает и другая, из которой на равных основаниях может быть исключено то же самое. И не говори, что «разумное» представляет собой некое понятие, отличное от понятия «человек». Правда, я допускаю, что разумность может оказаться лишь некоторой частью человеческой природы. Но, когда ты говоришь «разумное существо», ты этим не называешь ничего иного, кроме как «существо, обладающее разумностью», а это последнее как раз ничем не отличается от человека, на что мы уже указывали раньше. Не говори также, что посредством понятия «разумное существо» ты вводишь причину того, почему смех человека, или его способность смеяться подобает человеку, ибо оба эти понятия — «разум-

ное существо» и «человек» — синонимы и между собою равнозначны; более того, они существенно ничем не отличаются друг от друга, и нельзя, чтобы одно было связано с другим причинной связью. Отсюда следует, что разумность для человека не бóльшая причина способности смеяться, чем человечность — того, чтобы быть разумным существом. Поэтому получается, что обычно признают, что здесь есть порочный круг или дурная бесконечность: *всякий человек причастен к смеху; всякое разумное существо есть человек; значит, всякое разумное существо причастно к смеху.* Но я спрошу тебя: разве это все-таки не порочный круг?

Что касается второго случая, возьмем такое рассуждение: *всякий человек есть живое существо; Платон — человек; значит, Платон есть живое существо.* Итак, спрошу я тебя, когда ты говоришь: *всякий человек есть живое существо*, в этот термин — *всякий человек* — ты включаешь Платона или нет? Если не включаешь, то посылка эта ложна, и вывод из нее недостоверен, а если ты включаешь, то хочешь ты или не хочешь доказать, что Платон — живое существо, потому что остальные люди включены вместе с ним в число живых существ? В первом случае это подобно тому, как если бы ты стал доказывать, что Платон — живое существо, потому что огонь горяч. Но ведь насколько больше значения для доказательства того, что Платон — живое существо, имеет то обстоятельство, что Сократ, Демосфен и остальные люди обладают природой живого существа? Ведь они, бесспорно, существуют вне Платона, и Платон никак не зависит от всех прочих людей, во всяком случае, в том, что он — живое существо, если только исключить его предков. Во втором случае, ты в указанной посылке имеешь в виду только одного Платона, почему ты и утверждаешь только одно, что Платон есть живое существо, потому что он — живое существо, т. е. доказываешь *idem per idem*. Это подтверждается следующим: если кто-либо станет отрицать, что Платон или какой-либо другой единственный человек есть живое существо, разве ты не видишь, что посылка *всякий человек есть живое*

существо, должна быть отвергнута по той же причине, ибо ты в нее включаешь того единственного человека, которого твой противник исключает. И далее, если он уступит в отношении других, он всегда сделает исключение для Платона. Пойми, что ты напрасно пытаешься опереться на эту всеобщую посылку, касающуюся Платона, и доказать что-то с помощью того же самого, причем ты ничего не доказываешь в отношении остальных людей. И опять спрошу тебя: после того, как ты сделал представляющийся тебе доказанным вывод с помощью той посылки, на каком основании смог бы ты потом доказать посылку: *всякий человек есть живое существо*? Ты скажешь, что она недоказуема. Я же сказал бы, что она невозможна, если бы только Аристотель и здравый смысл не сделали очевидным, что она может быть доказана путем индукции. Но почему ты с ними соглашаешься? Не потому ли, что Платон, Сократ, Демосфен и прочие люди — живые существа? Разве ты не замечаешь порочный круг? Ведь ты доказал, что Платон — живое существо, потому что всякий человек — живое существо; а теперь ты доказываешь, что живое существо — всякий человек, потому что Платон наряду с прочими людьми — живое существо.

7. Научный вывод доказательства не априорен и не апостериорен

Аристотелики, кроме того, хотят, чтобы доказательный и научный вывод утверждался либо *argiōgī*, либо *aposteriōgī*, т. е. чтобы через причину выводилось следствие или из следствия делалось заключение о причине. Но во-первых, причина и следствие соотносительны, значит, они познаются одновременно. Итак, невозможно, видимо, познать, что нечто есть причина данного следствия, и не познать в тот же самый момент, что это следствие есть следствие данной причины. Итак, если ты познаешь в большей посылке причину, которую ты вводишь, разве ты уже тем самым не познал следствие? Для чего же ты напрягаешься и мучительно трудишься, сплетая силлогизм, — чтобы в заключение узнать то,

что ты знал уже раньше? Разве это не бесплодный труд? Затем, следуя Аристотелю, ты допускаешь обратный порядок в этих доказательствах, для того, очевидно, чтобы, доказав следствие через причину, ты мог бы потом доказать причину через следствие. Но разве это не значит болтать вздор? Ведь если ты уже раньше знал с помощью совершенного силлогизма, что это — следствие такой-то причины, то ведь ты равным образом знаешь, что такая-то причина — причина этого следствия? Итак, что же ты сделаешь или чего добьешься своим обратным порядком? Ведь ответ некоторых, что причина была раньше только смутно познана, как причина данного следствия, и наоборот, обнаруживает ли что-нибудь иное, кроме того, что доказательство было несовершенным и исходило из недостаточно познанных и достоверных [вещей]? Впрочем, чтобы коснуться этого в последний раз, скажи, по какому праву и на каком основании они доказательство *argiōi* считают обычно более достоверным и очевидным, чем доказательство *aposteriōi*? Доказательство *argiōi* исходит из причин и наиболее общих [посылок]; доказательство *aposteriōi* исходит из следствий и менее общих [посылок]. Но разве следствия не более известны нам, чем причины, поскольку рассмотрение причин производится лишь после наблюдения следствий? А разве более частные и менее общие [посылки] не более известны, чем всеобщие? Ведь последние получают путем индукции от тех, которые были познаны раньше. Значит доказательство *aposteriōi* более известно, или вытекает из [вещей] более известных, чем то, которое дается *argiōi*, почему оно и более достоверно, или происходит от [вещей] более достоверных. Конечно, уверенность основана на большем или более очевидном знании. И не говори, что следствия нам более известны, [чем причины], подобно тому, как нам более известны отдельные вещи, а причины более известны по природе, подобно всеобщим предпосылкам. Ведь мы, собираясь привести доказательство, имеем обыкновение отыскивать то, что известно нам, а не то, что известно природе. Пусть различие здесь будет весьма тонким, но, я повторяю, говорится ли здесь о доказательстве,

которое дает нам природа или которое отыскиваем мы сами? Словно для достижения нами очевидного познания какого-либо вывода нам способствует и продвигает нас вперед то, что этот вывод знаком природе, или, как ты это объясняешь, есть нечто согласное с природой, а между тем для нас и в том, что касается нас, он и темн и непонятен? Сюда же относится любой другой смешной способ выражения, согласно которому какая-то посылка считается известной сама по себе, а не в соответствии с нашими возможностями. В самом деле, я спрошу, с помощью каких хирургических инструментов она сама себя исследует, или благодаря какому роду знания она становится известной, если она не стоит ни в каком отношении к познающему? Ввиду этого не без основания можно предположить, что, так как всякое, как говорят, априорное знание (а значит, и доказательство) зависит и вытекает из того, которое мы получаем, как говорят, апостериорно, то последнее необходимо всегда считать и более очевидным и более достоверным, чем первое: ведь согласно известному определению Аристотеля, *вещь, в силу которой любая вещь получает определенное качество, сама еще в большей степени обладает этим качеством*. Я уж умалчиваю, о том, что, пожалуй, отлично можно было бы переставить термины и то, что считалось апостериорным, может считаться априорным, а, наоборот, то, что считалось априорным, может считаться апостериорным. Но задерживаться на этом не стоит.

Упражнение VI

О том, что не существует знания, а в особенности аристотелевского

1. О том, что не существует такого знания, каким его изображает Аристотель

Прежде всего, не следует удивляться тому, что мы, по-видимому, не собираемся нападать на любое знание. Так, например, можно было бы, во-первых, говорить, что знанием следует называть и приобре-

ние к тайнам ортодоксальной веры, и что, следуя слову апостола: *Мы знаем, что Христос распят*, и словам церковной песни: *Мы знаем, что Христос воскрес из мертвых*, можно утверждать, что мы знаем о троичности бога, о том, как божественное тело пресуществляется в таинстве евхаристии, и тому подобные вещи. Я не говорю уж о том, что существует знание, которое называют знанием священных вещей, и что обычно к знаниям причисляют схоластическую теологию. Именно поэтому с самого начала, уже в заглавии, мы заявляем, что не будем нападать здесь на знания подобного рода. Действительно, это не знание в аристотелевском смысле, поскольку тут нет соединения очевидности и уверенности и в основу всего положены не доказательства, опирающиеся на естественные первопричины, а лишь вера, которая находит себе опору в откровении и божественном авторитете. Поэтому обычно здесь речь идет не столько о знании, сколько о вере, и в этих случаях мы можем говорить о себе скорее «мы верим», нежели «мы знаем»: это делает понятным то, что наше заглавие не затрагивает веру. Чтобы не давать повода для насмешек, я решил вначале сказать это кратко и добавить к нашим словам еще и слова блаженного Августина: *Во всех прочих делах мы имеем дело лишь с вероятностью, но когда речь заходит о предметах веры, то отпадают всякие «может быть»*²²³. Далее, знанием можно было бы назвать некое опытное знакомство с видимыми предметами. Так, например, я говорю про себя: я знаю, что я теперь сижу, а не стою, что сейчас день, а не ночь, что я голоден, а не сыт, что я дома, а не на площади. Точно так же я знаю, что мед мне кажется скорее сладким, чем горьким, огонь — горячим, а не холодным, снег — белым, а не черным, Солнце — светлым, а не темным. Чтобы не вызвало чьего-либо недовольства наше пренебрежение столь ясными и известными вещами, мы предупреждаем, что выступаем здесь отнюдь не против подобного рода знания. Однако и оно исключено из нашего заглавия. Если определить *знание* как достоверное, очевидное познание какой-либо вещи, полученное путем раскрытия необходимой причины и доказательства, то

им нельзя называть опытное знание или знание явлений. Однако хотя мы выступаем лишь против твоего, аристотелевского, знания, ты переходишь от схоластического к обычному употреблению этого слова и, путая оба эти знания, тотчас возражаешь: *Что же? Если знания не существует, то, выходит, мы не знаем, что огонь горяч и в полдень светит Солнце?* и т. д. Предвидя это, мы и решили точно указать тот вид знания, который мы здесь отвергаем. Поясню различие обоих этих видов и смысл нашей затеи на таком примере: на вопрос «сладок ли мед?» я отвечаю, что да: в самом деле мед мне кажется сладким всякий раз, когда я ощущаю сладость языком и чувствую ее нёбом. Если ты спросишь меня затем, знаю ли я, что мне мед кажется сладким или что я ощущаю сладость меда на вкус, то я отвечу: да, знаю, и я согласен признать, что о подобных вещах существует знание, понимаемое таким образом. Но если теперь ты задашь мне вопрос, знаю ли я, что мед действительно сладок от природы, сам по себе, то тут я, наконец, признаюсь, что не знаю ни необходимой причины, ни доказательства, в силу которого дело бы обстояло именно так. В то же время есть много оснований подозревать, что мед от природы ни горек, ни сладок, и только от моего состояния зависит, каким он мне кажется. Вот это и есть то знание, против которого мы будем выступать. Сначала мы опровергнем то доказательство, которое служит, как думают, его лучшей опорой, затем покажем особо, что мы не можем обладать знанием, т. е. достоверным и очевидным познанием, позволяющим безошибочно и наверняка утверждать, какова именно данная вещь от природы, сама по себе и в силу внутренних, необходимых, непреложных причин.

2. Это доказывается на примере воспринимаемых чувствами вещей, а также на примере самих одушевленных существ

Известно, во-первых, что всякое наше познание есть познание чувственное, или происходящее от чувств;

поэтому бесспорно также, что мы можем составить суждение о какой-либо вещи только тогда, когда нам о ней что-либо говорят чувства. Из этого, как мы уже видели, следует, что нужно всегда смотреть на чувства, как на какое-то верховное судилище и высший критерий; так думал Аристотель. Но по-видимому, это слишком хорошо известно, чтобы об этом надо было говорить. На этом основаны наши суждения о том, что Солнце светит и восходит каждый день с востока, что огонь горяч и поднимается кверху, что вода холодна и течет вниз, что мед сладок и вырабатывается пчелами, что снег бел и рассеивает зрение, что растения питаются соками, что они цветут и зеленеют весной, что животные рождаются, получают способность чувствовать, растут, стареют, умирают. И о многом другом узнаем мы подобным же образом, на основании свидетельства наших чувств. Трудность прежде всего заключается в том, предстанут ли чувствам всех вообще людей одинаковым образом те предметы, о которых мы судим по их воздействию на наши чувства. Так, например, если для любого взора снег кажется белым, то разумно, по-видимому, суждение, что *снег бел*. Но если бы одним он казался белым, а другим — иного цвета, то разве прав будет тот, кто безоговорочно объявит, что снег бел? Разве не может он быть другого цвета, поскольку белый для тебя снег кажется черным другому человеку, а еще другой видит его красным, иной — зеленым? Впрочем, чтобы ясно установить, что разные люди по-разному воспринимают внешние образы вещей (мы переводим этими словами то, что греки называют *Fantasiae*, и впредь будем употреблять его в указанном нами здесь смысле), мы возьмем те три пункта, которые Аристотель, хоть и не в том порядке, указывает в восьмой главе четвертой книги «Метафизики». Древние, как он напоминает, пришли к мнению, что у одного предмета бывают разные внешние образы. Во-первых, по-разному видят его различные живые существа; во-вторых, по-разному видят его и различные люди; в-третьих, даже один и тот же человек всякий раз рассматривает его по-особому. Чтобы усилить этот довод и целиком воспринять Пирронов

метод, нужно прежде всего распространить это основоположение и на другие живые существа, так как способностью чувствовать обладают не одни люди, но и животные наряду с людьми видят, слышат, ощущают запахи, вкус, тепло, холод и прочие качества [вещей], воспринимаемые при соприкосновении. Мало того, как принято думать, *кабан превосходит нас [тонкостью] слуха, рысь — остротою зрения, обезьяна — развитым вкусом, коршун — обонянием, паук — осязанием*²²⁴. Поэтому, прежде чем произносить суждение о внешних образах чувственно воспринимаемых вещей, следует принять во внимание и прочих животных. Если бы о вкусе вина стали судить люди непьющие, а мнения людей, понимающих в нем толк, не стали бы спрашивать вовсе, то мы бы вознегодовали; точно так же возмутительным показалось бы, если бы все люди доверяли лишь своему собственному мнению о чувственных вещах, а к голосу бы остальных живых существ не прислушивались. Что же получается? Мнение нескольких верховных судей в вопросах, касающихся всех людей, не считается достаточным, а мнение немногих, одаренных чувством, окажется более надежным, хотя чувство — достояние всего чувствующего? Не подлежит сомнению, что как эти верховные судьи, которыми пренебрегли, могут показать королевский диплом, дающий им право судить наравне с прочими назначенными судьями, так и прочие живые существа имеют такие дипломы — их способности чувствовать, которые дают им право наравне с нами исследовать предмет и судить о нем. И не утверждай, что эти прочие живые существа менее разумны, [чем люди]. Ложность этого мнения мы докажем в своем месте. Сейчас нам достаточно того, что они на самом деле воспринимают чувственные объекты, отличают здоровое от вредного, выбирают хорошее и отвергают дурное и т. д. Можно поистине сказать, что животные имеют о чувственных вещах если и не осмысленное суждение, то по крайней мере такое, какое подобает животным, — суждение если не интеллекта, то, во всяком случае, воображения, т. е. такое, которое соответствует внешним образам приятного и неприят-

ного, красивого и уродливого, и т. д., иначе говоря, соответствуют тому, как вещи животными воспринимаются. Итак, давайте, по примеру пирронистов, исследуем, в самом ли деле всем животным внешние образы одних и тех же вещей представляются одинаково. Никто, полагаю, не станет отрицать, что у животных бывает самое различное устройство организма. Об этом говорят прежде всего столь различные и многообразные способы их размножения. Одни появляются на свет через совокупление, другие — без него. Среди первых одни рождаются от животных одинаковой породы, например, быки, другие — от животных разных пород, как, например, мулы. Одни при рождении уже имеют внешний вид взрослого животного, как лошади; другие, по рассказам, появляются на свет бесформенными, как, например, медведи. У иных органы восприятия долго остаются бездейственными, — например, у собак. Некоторые рождаются парами, как овцы; многие вылупляются из гнезда, как птицы. Встречаются и такие, которые считаются и живородящими и вместе с тем они одновременно яйценосны, — таковы змеи. Иные рождаются из огня, как бабочки-огневки, которых влечет к себе огонь, иные — из воды или прокисшего вина, как мухи; иные — из земли, таковы черви, иные — из тины, таковы лягушки, иные — из растений (гусеницы), из пепла родителей, как, по рассказам, родится Феникс, из [других] живых существ — таковы вши, из трупов — таковы пчелы, возникающие

Вторым доказательством [различия представлений] служит различие мест обитания: одни существа всегда из трупов быков, осы (из трупов лошадей), тараканы (из трупов ослов), бабочки (из мертвых гусениц). живут в огне, как, например, бабочки-огневки, другие — всегда в воздухе (такова птица, зовущаяся райской); третьи то в воздухе, то на земле — таков лебедь; четвертые всегда в воде — таковы рыбы; пятые то в воде, то на земле — таковы крокодилы; шестые всегда на твердой земле — таковы козы; некоторые вечно находятся под землей — таковы кроты; иные меняют климат — таковы ласточки; а иные живут постоянно в одних и тех же краях — таковы воробьи, и т. д. Сюда же

относится и очень большое разнообразие в их пище, ибо одни кормятся травой, другие — зернами, третьи — кореньями, молоком, кровью, мясом, четвертые же потребляют многое из этих вещей одновременно, а иные — все сразу. В качестве третьего доказательства выступает несходство частей их тела, различия в их строении, большое разнообразие свойств, неодинаковая продолжительность жизни, наконец, враждебность многих из них друг к другу. Но зачем мне дольше останавливаться на этом, поскольку ясно как день, что животные обладают различным строением организма? А если это строение у них столь различно, то неужели, по-твоему, всем им одна и та же вещь кажется одинаковой? Разве не правдоподобно, что если человеку, у которого строение организма совсем немного изменяется — от старости, от болезни или случайно — предметы, бывшие некогда вкусными и сладкими, кажутся вдруг невкусными и горькими, или вещи, ранее казавшиеся белыми, кажутся теперь желтыми и красными и т. д., то для разных животных, столь различно устроенных, одна и та же вещь оказывается разного цвета, вкуса и т. д.? Одно и то же дуновение производит разные звуки — низкие и высокие, в зависимости от того, через какие трубы оно проходит; тот же самый дождь превращается то в реку, то в капусту, то в яблоко, то в платан, то в вишню, то в маслину, в зависимости от того, какое растение его впитывает; одна и та же пища, перевариваясь в желудке, превращается то в плоть, то в кости, то в вену, то в артерию, то в нерв, то в кожу, в зависимости от того, в какую часть тела она поступает. Так что же невероятного в том, что проявления одного и того же объекта, столь различно воспринимаемого через его так называемые образы органами чувств столь различных по своему строению животных, влекут за собою такие бесчисленные трудности? Разве не общеизвестно, что *всякое восприятие зависит от воспринимающего?* Как может случиться, чтобы при таком различии воспринимающих органов образ одной и той же вещи не был воспринят ими по-разному, не был видоизменен сообразно различию в их строении, не принял бы надлежа-

щую форму, не получил своеобразную окраску и как бы отметку?

Эта мысль находит себе двойное подтверждение, и прежде всего — в разнообразии многочисленных органов. Возьмем к примеру глаза: вещь, которую мы считаем белой, больные желтухой назовут желтой, а те, у кого воспалены глаза, сочтут ее кроваво-красной. Глаза у животных бывают и белесые, и желтоватые, и налитые кровью, бывают и других оттенков: разве не покажутся им одни и те же предметы окрашенными в разные цвета? Если мы долго пристально смотрим на Солнце, а потом начинаем рассматривать книгу, буквы, раньше черные и неподвижные, начинают нам казаться золотыми и мерцающими. У некоторых животных глаза блестят и излучают свет, благодаря чему они видят даже в темноте: так разве мы не скажем, что одни и те же предметы являются им в ином свете, чем прочим? С другой стороны, для тех, кто растирает в порошок ржавчину, сухие чернила и другие подобные вещи при свете лампы, цвет воздуха окажется окрашенным в ржавый, чернильный или в какой-либо иной цвет. Почему же если столь различные виды влаги воздействуют на глаза разных животных, видимости объектов не окажутся для них различными? Когда мы смотрим на один и тот же предмет, имеющий однородную окраску, через цветные стекла, он кажется нам окрашенным в разные цвета. Не то же ли самое происходит прежде чем образ дойдет до хрусталика и сетчатки, когда предмет воспринимается глазами, оболочки и влажные части которых бывают разного цвета и прозрачны, как стекло? Когда мы трем глаз или искусственно сужаем его, то видим предметы удлиненными, узкими, совсем иной, чем обычно, формы, величины, числа. И у животных зрачок бывает то скопленным, то удлиненным, как, например, у козы и кошки. Так разве им предметы не станут казаться иной формы, чем тем, кто имеет круглый зрачок или какой-нибудь еще? Зеркало, смотря по тому, какую форму оно имеет — вогнутую, выпуклую, удлиненную и т. д. — отражает предметы в увеличенном, уменьшенном или деформированном виде. Глаза у некоторых животных

бывают выпуклые, впалые, плоские и иной формы — так разве не станут те же самые вещи вследствие этого казаться одним из них большими, другим — маленькими и т. д.? Это касается и всех прочих органов чувств, и как раз об этом мы будем говорить. Ведь мы по-разному воспринимаем звук, смотря по тому, слышим ли мы его с заткнутыми или полузаткнутыми ушами, — так неужели животные не воспринимают его по-разному, если уши у них бывают и очень большие и совсем маленькие? Когда у нас насморк, когда нам холодно или мы больны, мы по-разному воспринимаем запахи одних и тех же вещей. Разве мы не можем утверждать, что и с животными происходит то же самое, поскольку у одних из них излишек слизи в носу, у других излишек крови, у третьих излишек еще какой-либо жидкости? Если один и тот же предмет бывает не одинаков на вкус, в зависимости от того, пересыхает ли наш язык от жары или он совсем влажный, то разве не может случиться, что один и тот же предмет разные животные по-разному ощущают на вкус, поскольку язык бывает у одних жестким и сухим, у других совершенно влажным? Что же касается осязания, то прикосновение действует на нас по-разному, смотря по тому, тепло нам или холодно, прикасаемся ли мы волосатой или гладкой, мозолистой или тонкой кожей. Неужели же и животные не будут ощущать прикосновение по-разному? Ведь они устроены неодинаково: одни имеют гладкую кожу, другие покрыты шерстью, колючками, перьями, чешуей, раковинами.

Во-вторых, это подтверждается разнообразными склонностями живых существ: то, что любят одни, ненавидят другие; того, к чему одни стремятся, другие избегают; приятное для одних бывает противно для других; то, что затрагивает одних, — на это другие не обращают внимания. Поэтому разве могут одни и те же вещи представляться всем в одинаковом свете? Рыбе приятна морская вода, человек находит ее отвратительной — так скажи мне, разве эта вода обладает одним и тем же вкусом для рыбы и для человека? Приятный для человека запах бывает невыносим для жука: растительное масло полезно для нас и смертель-

но для ос и пчел; мы не любим мутной воды, но ее любят свиньи и верблюды; многие животные питаются плодами бука, но у змеи прикосновение ветки бука вызывает судороги; то же происходит с летучей мышью, если она дотронется до листьев платана. Лев не выносит петуха (как говорят в народе), слон — барана, лошадь — верблюда, для тигра же невыносим звук тимпана, которого, однако, не боятся другие звери. Цикуту, которая ядовита для нас, любят и едят перепелки и козы. Все это относится и к тысяче других вещей. И ты думаешь, что предмет, производящий на животных столь различное впечатление, является им одинаково, в одном и том же виде и качестве? Если бы это было так, то всем им нравилось бы одно и то же, и одно и то же было бы всем им противно. Но поскольку дело обстоит иначе, то разве не правилен вывод, что для разных существ существуют различные видимости одной и той же вещи?

Из всего этого можно заключить, что предмет, воспринимаемый одними живыми существами как белый, другими как зеленый, третьими как сладкий, четвертыми как горький, иными как полезный, некоторыми же как вредный и т. п., не обладает этими свойствами по своей природе, т. е. сам по себе. Можно лишь в общем сказать, каким он кому представляется: например, на уже упомянутый вопрос: *бел ли снег или нет?* люди могут ответить, что он им кажется белым, но они не могут сказать наверняка, таков ли он от природы, поскольку вероятно, что другим живым существам он представляется, по указанным выше причинам, другого цвета. Также и на вопрос: *сладок или горек мед?* можно лишь ответить, что нам он кажется сладким или что с нашей точки зрения он таков, но нельзя утверждать, что он таков сам по себе. Если бы он был таковым от природы, то оставался бы таким для всех животных, обладающих вкусом — для лошадей, быков и т. д. Дело же обстоит совершенно иначе. И на вопрос: *ядовитая ли трава цикута или нет?* можно ответить, что для человека она ядовита, для перепелок же нет. Назвать же ее абсолютно ядовитой или абсолютно целебной, как видишь, нельзя. Если бы она бы-

ла ядовита сама по себе, то почему она не отравляет перепелок? Если она целебна, то почему не приносит людям здоровья? Если предмет таков по своей природе, то он безусловно таким и предстает для всех, сколько бы ни было тех, кто его воспринимает. Именно так учит в «Этике» и сам Аристотель, говоря, что не существует ни законов, ни дел справедливых или несправедливых от природы, потому что в разных странах предписывается разное; огонь же, по его словам, жжет и бывает горяч от природы, потому что и у нас, и у персов он горит одинаково. Обосновывает же он все это с помощью следующего рассуждения: *Природное*, — говорит он, — *неизменно и повсюду имеет одну и ту же силу*. Ты скажешь теперь, что про огонь, по крайней мере, можно сказать, что он горяч от природы. Отвечаю: я не настаиваю на этом, а лишь привожу аристотелевский пример. Огонь, конечно, горяч с нашей точки зрения, мы не отрицаем этого, так как ощущаем, что он таков; но кто знает, от природы ли он таков? Ведь не для всех животных он горяч. Многие животные рождаются и умирают среди пламени — об этом свидетельствует Гален по своим личным наблюдениям над очагами на Кипре и Филон Иудейский, рассказывающий о том, что он видел в Македонии²²⁵. Неужели ты думаешь, что с точки зрения тех существ огонь так же жарко горит, как и с нашей? Он в такой же мере горяч для них, в какой вода холодна для рыб. Ведь они не выскакивают из огня, чтобы остыть, как не выскакивают и рыбы из воды, чтобы согреться. Кроме того, существует еще множество вещей, которые не боятся жара пламени и не плавятся от него. Ты скажешь, что во впадине луны есть огонь, который не оказывает никакого действия на соприкасающееся с ним небо. Но как раз это и служит доказательством того, что по природе своей огонь не должен называться ни горячим, ни холодным, и что по отношению к одним предметам он бывает горячим, а по отношению к другим — нет. Но об огне я говорю лишь вскользь. Ты возразишь, может быть, что организм устроен у животных неправильно и потому не следует принимать во внимание то, как они воспринимают вещи и судят

о них. Смехотворна эта увертка! В своем роде животные совершенно здоровы и даже значительно здоровее людей. Скорее уж организм людей порочен, поскольку животные употребляют лишь естественную пищу или близкую к естественной, а люди постоянно меняют свою еду и очень часто употребляют в пищу то, что искусственно испорчено приготовлением и, как правило, не подходит для них, не говоря уже о том, что они едят сверх меры, когда нет в том естественной необходимости. Но на этот довод у Аристотеля нет ответа.

3. То же самое можно доказать на примере самого человека...

Однако, даже если мы согласимся, что прочие живые существа не должны участвовать в восприятии и оценке вещей и судьями должны быть избраны только люди, то разве, по-твоему, этим разрешится затруднение? Среди самих людей существуют такие разногласия в восприятии и оценке вещей, что это лишь усугубляет неопределенность. Не стану говорить о том, что коренная причина тут заключается, видимо, просто в различии строения их организмов. Ведь в этом главная причина того, что перед органами чувств [различных людей] возникают различные образы одних и тех же вещей — тут имеет место то же, о чем мы только что говорили, касаясь животных. По той же самой причине и ум, не проникая глубже видимостей, по-разному судит о вещах и поддается той видимости, которая возникает на основе чувств. Натурфилософы, бесспорно, правы, когда говорят, что самочувствие тела подчинено душе и само тело есть некое подобие души. Я уже не говорю о вещах, не требующих доказательств — о том, что люди устроены по-разному. Это бывает результатом различного происхождения, питания, обучения, возраста, привычек, расположения звезд и тому подобных вещей либо несходства темпераментов — бывают сангвиники и меланхолики, бывают холерики и флегматики и сообразно этому одни подвижны, другие медлительны, одни сдержанны, другие распу-

щенны или характеризуются еще как-нибудь с точки зрения темперамента. Либо это сказывается в различии внешнего облика: одни люди бывают высокого роста, другие низкого, одни светлые, другие темные, одни тощие, другие тучные, одни с голубыми глазами, другие — с разными и т. д.; наконец, это проявляется в удивительных следствиях, которые принято связывать с удивительным разнообразием темпераментов. Почему, в самом деле, Демофон, министр Александра, мерз на солнце и грелся в тени? Почему аргивянин Андрон мог обежать Ливийскую пустыню без глотка воды и не страдать от жажды? Почему известная аттическая старуха глотала по тридцать глотков цикуты? Почему халдейца Руфина не тошнило от чемерицы и он не заболел после нее, а ел ее, как обычную пищу? Почему люди, живущие против Мерои и вдоль реки Гидасна, едят скорпионов и змей без вреда для себя? Почему те, кого зовут псиллами, не страдают от укусов змей? Почему император Тиберий хорошо видел в темноте? Нам известно, что тем же свойством, каким, по словам Светония, обладал Тиберий, обладала и одна высокопоставленная дама. Почему Клеон Даулийский никогда не спал, как не спал и мой друг Клод Вика, себузианец²²⁶, оставивший мне в наследство свои математические книги и при жизни много рассуждавший о снах, а также с большим успехом преподававший философию и теологию в нашей провинции? Не потому ли мы признаем возможность этих и тому подобных вещей, что тело и органы устроены у этих людей иначе, чем у прочих? И, следовательно, разве отсюда не вытекает, что у разных людей создается разное впечатление от одних и тех же предметов, и суждение о них бывает разное? Допустим, что не безразличны корень и причина такого разнообразия; но нам достаточно и того, что проистекающие отсюда результаты полностью подтверждают сам этот факт.

Однако не думай, что я поведу тебя отсюда в школы философов, которые, как всем известно, судят совершенно по-разному об одних и тех же предметах. Лучше я поведу тебя в обычное житейское общество, чтобы понятнее стало, в чем проявляется этот факт.

В одном городе и в одной семье живут люди, но одни из них получают от вина наслаждение, другие его не выносят; одним приятны мед и сахар, а для других их вкус невыносим; одни любят мясо и рыбу, другие не могут их даже попробовать; одни находят, что масло и сыр вкусны, другим противно даже вспомнить о них; одни наслаждаются запахом роз и лилий, другие его не выносят; одни любят резкие звуки, другие от них содрогаются; одних и тех же женщин одни находят пленительно красивыми, другие — безобразными; и встречаются тысячи таких случаев, когда люди весьма различно ощущают одни и те же предметы и по-разному судят о них,— так можно ли утверждать при этом, что перед ними возникают одинаковые видимости одних и тех же предметов? Неужели ты думаешь, что вино одинаково на вкус и для пьяницы, и для трезвенника? Что мясо в равной степени приятно и для грубого обжоры и для такого человека, как один мой ученик, которого всю жизнь употребление мяса приводило в величайший ужас? Если бы все вещи действовали на всех одинаково, то разве не стали бы тогда все стремиться в равной мере к одному и тому же и в равной мере избегать одного и того же? Если и я, и другой человек воспринимали бы вещи одинаково, то отчего возможны такие случаи, когда я, например, нахожу запах роз самым приятным, а другой не находит его таким? Если для него запах роз то же, что для меня зловоние трупа, то чем ты убедишь меня, что он воспринимает тот же запах роз, что и я? Есть рассказ о том, как некая спартанка пришла к супруге Дейотара Веронике²²⁷ и как обе женщины при этом свидании отвернулись друг от друга, ибо одна не могла вынести запаха благовоний, другая — запаха коровьего масла. Разве это не означает, что у них возникли разные впечатления от благовоний и коровьего масла? Ничего, следовательно, нет удивительного в том, что вкусы людей столь различны и что, как говорит Пиндар, *один радуется тем почестям, которые приносит ему быстрый скакун, другой средь чертогов праздно живет, много увлекает любовь к кораблям мореходным*²²⁸. И Гораций, подражая ему, говорит:

Многих лагерь влечет, звуки сигнальные
Труб и с ними рожков, — войны, что каждая
Мать клянет. Зверолов медлит на холоде
В поле, нежность забыв милой жены своей ²²⁹.

Причина остается та же: если бы предметы всеми воспринимались одинаково, то бессмысленно было бы стремиться не к одному и тому же. Одни люди явно избегают человеческого общества и селятся в пустынях, другие же не способны находиться вдали от людей. Неужели, по-твоему, эти последние найдут в одиночестве ту же прелесть, что и первые? И неужели первые найдут в людском обществе то, что удерживает в нем последних?

Диоген предпочитает есть овощи, чем лестью добиваться расположения царя; Аристипп ²³⁰ предпочитает извлекать пользу от царей, чем опускаться до вкушения овощей. Разве почитание царя и грубая жизнь могут и для того и для другого выглядеть одинаково? Я знаю двух людей, связанных родственными узами: один из них любит охоту и не любит музыки, второй любит музыку и не любит охоту. Разве для первого Аполлон столь же прекрасен, как и для второго, а Диана разве для второго столь же пленительна, как и для первого? Обрати внимание на то, как один человек держится за свое богатство и ни во что ставит благородство, а другой в погоне за доброй славой расточает богатство. Станешь ли ты утверждать, что последний смотрит на деньги так же, как первый, а тот столь же ценит деньги, как и этот?

4. На примере различных нравов...

И поверь, дело станет еще очевиднее, когда ты рассмотрим поразительное разнообразие обычаев и установлений, принятых и одобряемых различными народами. Таких вещей бесчисленное множество, и, чтобы внести ограничение, я исключаю все то, что относится к религии. Известно ведь, что помимо нашей [религии], единственно истинной, существовало некогда и существует до сих пор великое разнообразие мнений, касающихся бытия, природы, единства, познания, промыс-

ла, счастья и всего остального, что связано с божеством, и разнообразие культовых обычаев, связанных с почитанием божества, с молитвой, призыванием его, умилованием и т. д. Эти вещи очевидны, и бессмысленно, по-видимому, говорить о них более подробно. Опуская это, обратим свои взоры к браку. У многих [народов] разрешено безбрачие, у других же оно воспрещается; поэтому и Ликург²³¹ клеймит позором тех, кто по достижении определенного возраста не вступает в брак. У многих [народов] позволено иметь лишь одну жену, у других же принято иметь многих жен, как и теперь на всем Востоке, и в древности у фракийцев, у которых разрешалось иметь до тридцати жен. У нас обычно родители не выдают дочь замуж без приданого, у китайцев же, наоборот, сами [родители] принимают выкуп. Эфиопы выбирают жен насколько можно более черных и курносых, персы же — самых светлых и с горбатыми носами. Одни бывают связаны с женами вечными, нерушимыми узами, у других допускается развод, как некогда у иудеев; иные же производят обмен жен, как некогда массагеты^{231а}, у которых, говорят, разврат был узаконен; иные имеют общих жен, как некогда лакедемоняне; этому подражал и Катон Утический, который уступил свою жену добивавшемуся ее Гортензию²³²; бывает так, что жен продают и покупают, как некогда ассирийцы, которые девушек, достигших зрелости, выставляли на продажу на рынок, словно какую-нибудь скотину. У лидийцев было принято, чтобы женщина занималась проституцией до брака, а вступив в брак, жила целомудренно; этот обычай, говорят, и до сих пор существует в Калькутте. Птолемей²³³ пишет, что у жителей Востока в древности было принято совокупляться открыто, а не втайне. У них, по его свидетельству, любовь к мальчикам вызывала отвращение, у европейцев же она одобрялась и не почиталась пороком. Он пишет также, что гадатель по звездам должен был оберегать италийца от брака с сестрой, который принят у египтян, или с матерью, который допускается у персов. У фракийцев наследник вместе с вещами покойного получал право и на его жену. Жители Ксанфа²³⁴ носили имя не

отца, а матери и т. д. Возьмем теперь погребальные обряды. Одни сохраняют покойников в домах, как некогда египтяне, другие предают их земле, как поступает теперь большинство людей, иные их сжигают, как это большей частью было принято в древности; иные зашивают покойников в шкуры и подвешивают на деревья, — так, якобы, было принято у колхидян, иные выбрасывают их в болота, как это рассказано о пэонийцах Диогеном Лаэртским в биографии Пиррона и т. д. *У магов принято, пишет Цицерон, закапывать в землю тела своих близких не прежде, чем их растерзают звери.* Он же сообщает, что в Гиркании всякий держит и кормит по возможности псов, которые должны будут растерзать его тело [после смерти]. *И это, — добавляет он, — считается у них лучшими похоронами* ²³⁵. Я уже не говорю о массагетах, которые пожирали тела своих родителей, полагая, что не может быть более почетного погребения. А что говорить о слезах! Это вещь столь обычная, что у некоторых оплакивают покойников особые нанятые лица. У локрийцев, однако, и на острове Кеосе было некогда принято с радостью выносить мертвых и устраивать пир. Стоит ли говорить о том, сколь обычно и естественно избегать смерти, и однако жители Кеоса, достигнув глубокой старости, имели обыкновение приглашать друг друга как бы на некий торжественный пир или жертвоприношение, и там, с венками на голове, они выпивали цыкуну. Существовал и в Сардинии закон, по которому сыновья умерщвляли своих престарелых родителей; точно так же и все дербики убивали всех, кто был старше семидесяти лет — мужчин они зарезали, а женщин удушали. Следует ли напоминать, что у индусов женщины обычно восходят на костер своих мужей, что испанцы умирают вместе со своим королем или главнокомандующим, что то же самое рассказывают о татарах? Нужно ли приводить еще примеры? У тамоскифов был обычай закалывать иностранцев на алтаре Дианы; у греков неприкосновенными оказывались те, кто прибегал к алтарю. Жители Аполлониаты, следуя лаконскому закону, изгоняли чужеземцев из своего города; жители же Эпидавра давали всем возможность презреть

и селиться в их городе. Самым почетным местом за столом у греков было первое, у персов — среднее, у жителей Гераклеи — первое от среднего ложа, у римлян — крайнее. У нас невежливым считается сидеть в присутствии царственной особы, у китайцев же невежливым считается стоять и полагается сидеть. У нас прилично ходить с открытым лицом, азианаги же, африканское племя, покрывают лицо, как срамную часть ²³⁶. Стоит ли упоминать еще и про другое? Если захочешь до тонкости исследовать все в отдельности, то найдешь, что нет такой вещи, которую бы в одной стране не считали позорной и несправедливой, а в другой не признавали честной и справедливой. Нет такой вещи, которая не была бы у одних запрещенной, а у других дозволенной. Здесь уместно привести слова Корнелия Непота из его предисловия в книге о знаменитых полководцах ²³⁷. Собираясь хвалить некоторые свойства греческих полководцев, которые вызвали бы неодобрение у римлян, — например, искусность в музыке и танце, что было присуще Эпаминонду и т. п., Непот полагал, что многие отнесутся к этому неодобрительно. *Но это будут те, пишет он, кто несведущ в греческой литературе и признают лишь то, что согласно с их собственными обычаями. Если бы они научены были тому, что не все представляют себе одинаково честное и позорное, но судят об этих вещах по обычаю предков, то их не удивило бы, что мы верны обычаям греков, когда рассказываем об их доблестях. Женитьба на двоюродной сестре не принесла позора Кимону, великому афинянину, ибо и сограждане его поступали так же, а у нас это признается нечестием. В Греции считается похвальным, когда юноши имеют много любовников, в Лакедемоне же нет ни одной благородной вдовы, которая не показывала бы себя на сцене за плату. Почти во всей Греции считалось очень почетным одержать победу на Олимпийских играх, и показывать себя всему народу на сцене не признавалось у греков позором ни для кого; у нас же на все эти дела смотрят либо как на бесчестие, либо как на что-то унижительное или несвойственное благородным людям. Напротив, очень многие из тех вещей, которые у нас почетны, у*

них признаются позорными. Кто из римлян постыдится привести с собой на пир жену? Разве мать семейства не занимает первого места в доме и не пользуется уважением? В Греции все совсем по-иному: на пир ее приглашают лишь туда, где есть самые близкие люди; она проводит время в одной лишь внутренней части дома, которую зовут гинекеем и куда заходят лишь близкие родственники. Мы приводили до сих пор слова Непота. Говорить подробнее о разных нравах и обычаях мы не будем, поскольку ясно, что при таком разнообразии их ценность и достоинство не проистекают из их природы. Если остается какое-то сомнение, оно будет устранено в другом месте. Вернемся теперь к чувственно воспринимаемому.

**5. А также на примере различных суждений людей
об одних и тех же вещах**

Из того, что люди судят столь различно, прежде всего, о чувственных вещах, нельзя заключить ничего иного кроме того, что всякую вещь можно считать такой, какой она кому-нибудь представляется, но нельзя говорить, что она такова от природы. Ведь если бы по своей природе она была такой, какой представляется одному, то и другим она казалась бы такой же. Ты скажешь, что неправильное строение организма немногих людей не должно приниматься в расчет, если строение организма других людей правильно. Например, человек, страдающий горячкой, находит вино горьким и неприятным,— так разве можно говорить, что вино изменило свои свойства, раз это зависит лишь от изменения вкуса этого человека? Не следует также ссылаться на тех, кто не пьет вина. Они ощущают в нем такой же вкус, как и больные горячкой, т. е. искаженный, поэтому несмотря на то, что существует небольшое число трезвенников, следует тем не менее называть вино сладким и приятным. Каково бы ни было, однако, строение организма, оно всегда существует в определенных границах, т. е. это всегда человеческий организм. В этом причина того, что вещи всегда воспринимаются нами тем способом, который свойствен

человеку. И кто может быть уверен, что телосложение, которое ты называешь неправильным, даст менее верное представление, чем то, которое у тебя признается правильным и безупречным? Умалишенные, например, различают некоторые вещи более четко, чем люди со здоровым умом, и точно так же люди, устроенные иначе, чем все, воспринимают вещи, может быть, точнее и лучше, чем другие. Например, человек в обычном своем состоянии не почувствует прохлады какого-либо места, тогда как ее ощутит человек, вышедший из бани или из жарко натопленного помещения: у него кожа размягчена и весь организм пришел в другое состояние. Кто из этих двух, скажи мне, лучше будет судить о качестве воздуха? Первый, если останется ночевать под открытым небом, не ощутит той заразы, которая после захода солнца распространяется в воздухе, второй же ощутит ее и заболит. Так разве не второй лучше воспримет качество воздуха? Говорить ли о том, что многие больные слышат лучше здоровых? Бывают даже такие, которые с полуобрубленными поздрями сразу чувствуют дым или пар в воздухе, тогда как те, у кого все части тела целы, находят воздух чистым и незараженным. Полезно здесь вспомнить о том, чему как-то раз я очень удивился. Есть у меня один друг, у которого глаза сильно выпучены. Он видит вещи лишь на очень близком расстоянии. Я полагал, что из-за такого измененного, т. е. несходного с обычным, устройства глаз он никак не может верно судить о свете и красках, которые предстают взору. И вот как-то раз к вечеру, в сумерки, приносят нам письмо. Обладая хорошим зрением, я едва мог, распечатав письмо, разобрать, где бумага белая, а где на ней написаны строчки. Он же, к моему изумлению, без запинки прочел все письмо целиком, и я не верил, что это не шутка, пока не принесли светильник и я не убедился, что он читал правильно, когда он предложил мне то же послание для прочтения. Ответ, чье телосложение, мое или его, дало лучшее представление о вещи? Я лучше вижу в полдень, он же в сумерки. Мы, таким образом, равны, и даже он стоит выше меня, ибо в полдень и он увидит ту же вещь, что я,

если она придвинута к нему ближе, я же, как только наступят сумерки, ничего уже не вижу ни вблизи, ни вдали. Принято ссылаться на пример вкуса. А разве для того, чтобы предмет хорошо воспринимался на вкус, нет необходимости в изменении вкуса? Представь себе человека, хорошо сложенного и в таком состоянии, когда он только что поел и не ощущает ни голода, ни жажды. Ему неприятна теперь пища и питье, и то, что было раньше для него сладким, теперь покажется невкусным. Представь себе также другого человека, желудок которого страдает от голода и жажды. Такой человек правильно воспримет вкус пищи и питья. Однако у первого орган вкуса был в хорошем состоянии, у второго — в измененном. Ты назовешь такое изнурение нормальным состоянием органа? Согласен с тобой, но тогда и лихорадочное изнурение станет самым лучшим состоянием для восприятия различных вкусов. Да, в самом деле, насколько неприятным делается вино при лихорадке, настолько приятной становится вода, это естественное питье. Поэтому если правильно такое суждение о воде, то почему оно не столь же правильно в отношении вкуса вина? Разве это не так, если болезненное состояние делает вкусным то, что для здорового безвкусно, и, напротив, здоровье делает вкусным то, что для больного невкусно? Разве такая перемена не исключает возможности доверять одному состоянию больше, чем другому, когда дело идет об истинном положении вещей? Нет, по-видимому, оснований заявлять, что здоровому человеку следует верить больше, чем больному, ибо в болезненном состоянии не в меньшей мере, чем в здоровом, есть право смотреть на вещи по-своему. Всем известен рассказ про воина, трезвенника от природы, который прибыл при Карле VIII в Италию, заболел горячкой и во время болезни нашел вино таким вкусным, что, говорят, не захотел поправляться, чтобы постоянно испытывать эту сладость вина. Скажи мне: в каком из этих двух состояний он судил о вине правильно? Ты возразишь, что пример этот направлен против меня самого, который только что заявлял, что лихорадка придает вину его подлинный вкус. Нет, он обращен скорее всего против

тебя, потому что ты признаешь лишь за одним здоровым состоянием право судить об истинном вкусе вина. Я же полагаю, что вино само по себе не обладает ни тем ни другим вкусом по преимуществу, но в зависимости от того или иного состояния человеческого тела приобретает для него тот или иной вкус. Дело обстоит именно так, ибо не у всех здоровых людей одно и то же вино вызывает одинаковое вкусовое ощущение. Я, например, находясь божьей милостью в добром здоровье, не нахожу в вине той сладости, которую обнаруживаешь в нем ты, тоже здоровый человек. Ты находишь в нем одни качества, я — другие. Для тебя оно теряет вкус, если к нему добавляется самая малость воды, я же именно тогда нахожу его особенно приятным, когда в него налито много воды. Кому из нас двоих следует верить? Если правильно учат врачи, и здоровье есть нечто неделимое, то едва ли кто обладает им в полной мере, и вряд ли найдется человек не подверженный какому-либо недугу. Разве можно искать счастливого судью, который смог бы вынести безупречный приговор о вкусе вина? Я собирался возразить, что воздержный человек в такой же мере здоров, как и пьяница, но ты предупредил меня, заявив, что трезвенник от природы таков, каким становится пьяница от лихорадки. Но что за предубеждение? Этот трезвенник не потеет, не трясется от жара, он бодр, тело его совершенно здорово, он не испытывает ни боли, ни волнения, все его члены в отличном состоянии, и все функции организма отправляются у него прекрасно, не хуже, чем у любого другого. Так почему же у него противосостоятельное телосложение? Или у него извращенный вкус? Но в чем состоит эта извращенность? Разве о вкусе хлеба, мяса, яиц, рыбы, меда и подобных вещей он судит иначе, чем ты, здоровый человек? Почему в остальном его вкус будет хорошим и только в отношении вина будет считаться извращенным? Если бы, например, он был испорчен каким-то дурным соком, то разве не стал бы он тогда все воспринимать неправильно? Но для трезвенника сахар кажется очень сладким, а для пьяницы он не таков. Итак, либо пусть будет признано, что у того, кто, по-твоему, точно судит

о вкусе вина, вкус извращен, поскольку он неверно судит о вкусе сахара, либо пусть будет признано, что у трезвенника вкус не извращен, хотя бы он не ощущал в вине того же вкуса, что и тот, другой.

Ты возражаешь, что мнение меньшинства вовсе не мешает называть вещь такой, какой она представляется большинству. Не стану, во-первых, говорить о том, что бессмысленно утверждать, будто именно таковой она покажется большинству людей, даже если бы ты видел всех вообще людей и слышал их мнение, на основании чего и мог бы судить о том, что думает большинство из них. Как бы ни обстояло дело, но в странах, которые бы ты посетил, все равно могли бы, конечно, существовать области, где из-за особенностей климата, почвы или из-за свойств организма большинство жителей, скажем, испытывает отвращение к вину. Существуют ведь страны, где большинство населения не боится укусов змей, у нас же это не так. Допустим, во-вторых, что тебе известно больше людей, для которых вино сладко, чем тех, которые ощущают в нем иной вкус. Разве тем самым природа сделала их непогрешимыми судьями? Разве для одних она — добрая мать, а для других — злая мачеха? Ты увидишь, например, что большинство людей имеют пять футов роста, — так неужели ты станешь из-за этого утверждать, что только такой рост естествен для человека? Неужели прочих, которые выше или ниже ростом, ты назовешь чудовищами неестественных размеров? Если же про них ты не скажешь этого, то почему ты станешь считать естественным вкус тех, кто находит вино сладким, а вкус тех немногих людей, которые находят вино невкусным или горьким, ты назовешь извращенным? Разве не от количества пищи, не от причины, от времени и места зачатия и тому подобных вещей зависит определенная величина тела, а также строение организма и, следовательно, та или иная структура и ткань языка и нёба? И так как не все обладают одинаковым средним ростом, то он и не служит природной нормой. Поэтому, спрашиваю я, может ли служить исключительной природной нормой вкус большинства тех людей, которые считают вино сладким, раз не у всех лю-

дей вкус одинаков? Пусть они говорят только от своего лица и о том, что им кажется, — однако, и у остальных есть свой собственный вкус и свое собственное впечатление. Но первые побеждают, потому что их большинство. Что же отсюда следует? Отсюда вытекает лишь то, что существует много людей, у которых язык и нёбо устроены определенным, а не иным каким-нибудь образом. Но следует ли отсюда, что качество, соотносящееся с этим строением, ближе и родственнее предмету, чем какое-либо иное? В общем, можно, конечно, сказать, что данное впечатление более обычно, чем другие, но нельзя утверждать, что оно — единственно правильное и соответствующее природе вещи. Если бы остальные люди были дурно сложены или нездоровы, то это было бы до некоторой степени вероятно; но все эти трезвенники могут быть отлично сложены и иметь здоровый вкус. А те, кто без меры предав вину во вред своему здоровью, судят о превосходных качествах вина уже не так, как прочие, которые пьют вино в меру. Добавлю еще, что если речь идет о естественном факте, то не следует поступать так, как в суде, где считают голоса сенаторов. В последнем случае действительно существует предписанное правило, установленное людьми, в первом же случае ничего такого не установлено природой. Но и в сенате случается, что меньшинство понимает дело лучше, чем большинство, которое бывает обмануто либо по злему умыслу, либо по неведению. Может случиться, что суждение меньшинства о естественном факте будет более верным, чем суждение большинства, у которого больше изменился естественный вкус. Кто не согласится, что подобное изменение может оказаться значительным при немалой извращенности нашей пищи? Кто из нас не привык к наименее естественной пище — не к той, которую дает природа? Но о вкусе чисто естественной вещи разве не станет такой человек судить иначе, чем тот, кто постоянно пользуется ею? Это, по-моему, могло бы служить еще одним доводом, подтверждающим, что у трезвенника, пьющего только естественную влагу, вкус отнюдь не испорчен (он, несомненно, точнее другого судит о разных качествах воды и даже, если проводить

сравнение, он судит о них лучше, чем пьяница о качествах вина).

Привожу последний довод: допустим, что многие обладают вкусом достаточно правильным и вполне способным судить о естественном качестве [вещи]. Кому же из этих многих мы решим поверить? Ведь не все, кому нравится вино, кому, если хотите, оно приятно, находят в нем одно и то же качество. Одним нравится вино чистое, другим — вино разбавленное; с другой стороны, одни любят белое вино, другие — красное, иные — черное; одним нравится молодое вино, другим — старое, и т. д. Посмотри, далее, на то, как воспринимается одно и то же вино: одни пьют его жадными глотками, другие морщат при этом лоб, иные мотают головой, а у некоторых бывает даже тошнота. Один человек ощущает особый вкус в определенном сорте винограда, другой — в какой-нибудь траве, третий — в самой бочке. Один найдет в вине сладость, но особую, другой же ощутит иную сладость. Ты видишь, поэтому, что при таком несходстве суждений невозможно определить, какое качество присуще вину от природы и какой вкус ему свойствен. Мало того, допустим, что я, ты и многие другие делаем вид или говорим про себя, что ощущаем один и тот же вкус. Означает ли это наверное, что мы согласны между собой? Я заявляю, что нахожу в меде какую-то сладость; допустим, что и ты говоришь то же. А как мы можем узнать, что нам обоим вкус меда представляется одинаковым? Весьма вероятно, что поскольку мы обладаем разным телосложением, то и мед оказывается для нас разного вкуса. Возражение, будто этот вкус одинаково приятен и сладок для тебя и для меня, несостоятельно, ибо существует и много приятных родов вкусовых ощущений, и много видов сладости, которые приятны на вкус. Возможно, поэтому, что ощущение, возникающее у нас обоих, будет названо «вкусом меда»; это означает, однако, не то, что оно однозначно, а то, что оно относится к одному и тому же предмету, т. е. к меду, вкус которого всегда называется сладким, каков бы он ни был. Из этого можно понять, какой следует давать ответ на возражение: снег всем людям, бесспорно, кажет-

ся белым, огонь — горячим и т. д. Дело тут в том, что люди условились цвет снега называть белизной, а всякую вещь, окрашенную в этот цвет снега — белой. Но кто знает — может быть, я вижу его красным, а иной — зеленым. Я не хочу этим, конечно, сказать, что для меня снег того же цвета, что роза, а для другого человека он того же цвета, что трава. Однако я утверждаю, что точки зрения могут меняться, так что цвет, который я, например, наблюдаю у розы, ты усмотришь у снега, а цвет, в который для меня окрашен снег, ты увидишь в розе. Но это не меняет дела, поскольку мы оба называем цвет снега белым, а цвет розы — красным. Цвет снега, видимо, называется так независимо от того, каков он. То же самое относится и к цвету розы. Это не мешает, однако, снегу иметь в моих глазах тот цвет, каким, по-твоему, обладает роза, и наоборот. Снег ведь может мне казаться красным. Точно так же можешь поступать и ты; даже если снег покажется тебе желтым, а роза зеленой, в обществе неизбежно должно сохраняться постоянство наименования одних и тех же вещей, хотя одно и то же название может прилагаться к разным по своему виду предметам. Я уже говорил об этом немного раньше, когда говорил о вкусе меда, который неодинаково воспринимается разными людьми, хотя все называют его сладким. Из-за различия воспринимающих органов один и тот же объект является по-разному и было бы удивительно, если бы это касалось всех чувств, кроме зрения, т. е. если бы при различии в зрении и строении глаз снег являлся бы всегда одинаково. Я, во всяком случае, могу отвечать только за свое зрение и снег могу воспринять лишь таким, каким он предстает моему взору. Равным образом и ты отвечаешь лишь за свое зрение. Ни один из нас, однако, не может утверждать, что он видит предмет точно таким же, как и другой человек, ибо он не может присвоить себе зрение этого другого человека. Этого не может произойти, хотя бы ты превратился в Дельфийского Аполлона, а я в Пифию. Так как же, бога ради, можно испытать это на опыте или узнать?

Давайте устраним несходство, существующее меж-

ду людьми, и представим себе одного какого-то человека, в котором самое лучшее строение организма совмещалось бы с наивысшей способностью воспринимать все природные, подлинные свойства вещей. На этом, думаешь ты, кончатся затруднения? В одном этом человеке совместится столько разных суждений по поводу одной и той же вещи, что даже он один будет в полном недоумении относительно того, как следует рассматривать природу той или иной вещи. Этот разноречивый неизбежно возникает частью из-за самого человека, частью из-за вещей. Первое происходит из наличия разных чувств и органов. Так, например, если нарисованную картину человек станет воспринимать зрительно, то сочтет ее поверхность неровной, если же будет ощупывать пальцами — то найдет ее плоской. Если о мази он станет судить по запаху, то назовет ее очень приятной, если же по вкусу, то отвратительной. Если он поднесет молочай к глазам, то почувствует себя дурно, если к другим частям тела, то не испытает ничего подобного. Масло он назовет смягчающим средством, если будет иметь в виду кожу, и раздражающим, если станет думать о легком. Такие же ощущения вызовет у него и дождевая вода, полезная для глаз и вредная для легких и артерий. Если он приложит морского ската к конечностям, то застынет в оцепенении, но не испытает ничего подобного, если приложит его к другим частям тела. Второе зависит от привычек и предрасположенности одной и той же части тела или одного и того же чувства. Обрати, в самом деле, внимание на то, как с возрастом меняется восприятие: есть много вещей, которые сладостны и приятны отроку, взрослому же человеку кажутся отвратительными, а старца приводят в ужас. Я хочу этим сказать, что каждому возрасту нравятся свои особые кушанья, игры, занятия, и самое неприятное — их менять. Так, предмет светлый, звонкий, благоуханный, в меру теплый для юноши, старику покажется темным, неблагозвучным, не имеющим запаха, излишне теплым или холодным. Но возьмем вещи, которые касаются более коротких промежутков времени: разве не бывает так, что одна и та же пища кажется голодному сладкой,

а сытому невкусной? Если человек, поевший винных ягод и фиников, вскоре затем станет пить вино, то разве вкус вина не покажется ему кислым? А если он поест орехов и гороха, то не случится ли наоборот? Точно так же человек, любящий что-либо, находит это прекрасным, а ненавидящий — безобразным. В пору радости ему весьма приятно будет то, что покажется очень тягостным в горести. Равным образом и его суждение о движении или покое какой-либо вещи зависит от того, находится ли он сам в движении или в покое, и т. д. Сами предметы также будут вести себя двояким образом. Это относится прежде всего к внутренним свойствам каждого из них. Любая вещь состоит из совершенно различных элементов и семян, и верх берут, по мнению вышеупомянутого человека, то одни, то другие из них. Почему же он не решит, что расплавленная медь состоит из влаги, а твердая из сухого вещества? Почему, ощущая жжение чеснока, он не подумает, что чеснок состоит из огня, а ощущая лишь его влажность, не заключит, что в нем одна влага? С другой стороны, нет ни одной вещи, которая не менялась бы ежедневно, чей вид не казался бы при рождении одним, позже — другим, иным в зрелом возрасте, а иным в старости. Разве не различны будут суждения человека о сущности, цвете, вкусе и прочих свойствах, которые меняются в предмете ежедневно? Один и тот же предмет бывает окрашен частично в черный цвет, частично в белый, бывает в одной своей части сладок, в другой горек, для одного он бывает целителен, для другого вреден. Это ясно видно на растениях. Так разве это не приведет непременно к различиям в суждении о предмете? Одна и та же вещь предстает по-иному в целом виде и в раздробленном. Кусок серебра, например, имеет белый цвет, а крупинцы его — черный, черный же рог козы, напротив, бел при разрезе. Большой кусок тенарского ^{237а} камня имеет желтый цвет, а крошки его — черный. Точно так же, по-видимому, нет ничего белее снега, однако стоит ему размокнуть, и он приобретает другой цвет. Отдельные песчинки кажутся жесткими, а в куче песка — мягкими и гладкими. Разве сможет человек всегда иметь

неизменное суждение об одной и той же вещи? Кроме того, все это происходит от различных изменений, которые претерпевает предмет, когда что-нибудь в нем сравнивается с крайними его степенями. Один и тот же предмет в сравнении с большим предметом кажется малым, а в сравнении с меньшим кажется большим. Это подобно тому, как если бы стали сравнивать одного и того же человека среднего роста то с карликом, то с великаном, или нынешних парижан стали бы сравнивать с Наметодором или Квинсеом²³⁸. Если сравнивать предмет с чем-то более холодным, то он покажется теплым, а если сравнивать его с вещью более горячей, то он покажется холодным. Точно так же человек назовет предмет горьким, если сравнит с более сладким, и сладким, если сравнит с более горьким. Подобным же образом обстоит дело и с водой, которая драгоценна сама по себе, но ничтожна в сравнении с золотом и редкими камнями. Так и Солнце, самая удивительная вещь на свете, не вызывает уже такого изумления, когда сравнивается с кометой. По той же причине и нравы других народов, при сравнении с нашими, кажутся поистине варварством, хотя сами по себе они в большинстве случаев не заслуживают порицания. Нельзя здесь обойти молчанием и то удивительное разнообразие суждений, которое сопряжено с разным местоположением одного и того же предмета. Предмет, который издали предстает как маленький, круглый и плотный, вблизи оказывается большим, квадратным и расплывчатым. Если смотреть на предмет сквозь воду, он покажется больше и ближе по сравнению с тем, каким он казался в воздухе. Глядя на освещенный предмет, в нем увидят совершенно иные краски, чем если рассматривать его в тени. Почему же не считать, что часть предмета, освещенная солнечными лучами, имеет иной цвет, чем та, которой лучи не коснулись? Если смотреть на облака вечером, то в лучах заходящего солнца они покажутся красными, но если взглянуть на них тут же, когда исчезнет освещение, их надо оценить иначе. А что сказать о радуге? Ведь если она стоит в определенном месте, смотрящий на нее подумает, что она окрашивает облако, если же она расположена в

другом месте неба, то он станет думать иначе. Это относится и к шее голубя: она обычно считается темной, а при солнце на ней легко разглядеть разные цвета.

Ты видишь, что даже самого находчивого человека смутит такое различие мнений, и он не может определить, каково естественное свойство вещи. Мы наделили этого человека безупречным здоровьем и самым пронизательным умом, но независимо от своей воли он состоит из частей, которые получают разные впечатления об одной и той же вещи. Вдобавок ко всему, привычки человека меняются, по крайней мере, с возрастом, так что одна и та же вещь предстает перед ним в разном свете. Как он определит вещь, о которой у него самые различные представления? Как сможет решить, что она именно такая, а не иная? Самое большее, что он сможет сказать, например, о дождевой воде, это что она кажется ему целительной для глаз и вредной для легких, но что сама по себе она целительна не в большей мере, чем вредна, и вредна не в большей мере, чем целительна. Если бы она была целительна, то приносила бы пользу в обоих случаях, если бы была вредна, то вредила бы в обоих случаях. Равным образом человек мог бы, например, сказать, что хлеб из полбы приятен для голодного и невкусен для того, кто сыт, но не смог бы определить, вкусен или нет этот хлеб сам по себе. Итак, свойства или особенности, которые мы приписываем вещам, не столько, по-видимому, вложены в них природой, сколько как бы внешне приспособлены ею к нам. Все это будет иметь место при условии, что наш счастливый человек сохранит на протяжении всей своей жизни наилучшие способности [восприятия] без тех изменений, которые неизбежны от природы. Однако, помимо его воли сами вещи, которые он будет рассматривать, претерпевают бесчисленное множество всевозможных изменений. Он будет наблюдать разные состояния, одно за другим, так что вместо самих вещей он увидит лишь их отношения к другим вещам. Поэтому если он учтет лишь один случай, то ошибется, а если несколько — то ощущения его будут различны. Что иное скажет он, как не то, что

вещи в одном состоянии кажутся такими, в другом иными, а каковы они от природы — не ясно? Самое большее, что он скажет, это что кусок серебра, например, кажется белым, а крупинки его — черными, само же по себе оно, по-видимому, не окрашено в какой-то один цвет по преимуществу, ибо если бы серебро от природы было белым, то сохраняло бы этот цвет в любом виде и в любом месте; то же самое происходило бы и в том случае, если бы серебро было черного цвета. Это относится и к воде: если бы от природы ей был присущ тот цвет, какой мы у нее видим, то снег и пена были бы окрашены в этот цвет, а не казались бы белыми. Не скажет ли также человек, что Земля кажется ему громадной по сравнению с блохой и малой по сравнению с небесным сводом, сама же по себе она не должна считаться ни большой, ни малой? Если бы она была громадной, то оставалась бы таковой независимо от тех предметов, которые с ней сравниваются; то же самое имело бы место, если бы она была малой. Равным образом и тучу, если рассматривать ее самое по себе, нельзя назвать ни темной, ни красной. Будь она темна сама по себе, она казалась бы таковой и при солнечных лучах, будь она красна сама по себе, то оставалась бы такой и после захода Солнца. Ты скажешь, пожалуй, что острый ум поможет этому человеку среди различных впечатлений отличить истинное. Но каким образом станет он различать? Ясно, что с помощью какой-то видимости. Какой же именно? Может быть, с помощью подобной? Но как одна будет соответствовать той, которая ей подобна, так и другая противоположная — той, что подобна ей. Может быть, с помощью несхожей? Но первая видимость всегда выставит доказательство против несходства. Возьмем, к примеру, воду — вещь самую обычную. Если она медленно течет по каналу, то имеет свой обычный цвет, но когда несетя сквозь стремнины, делается белой. Какая же из двух этих видимостей истинная? Ты скажешь, что первая, поскольку вода, протекая после падения по ровному месту, снова приобретает первоначальный цвет. А почему мне не назвать вторую? Ведь попав еще раз в стремнину, вода снова делается белой. Ты

возразишь, что вода в спокойном состоянии не имеет белого цвета. Однако при падении она бывает только такой. Цвет воды, следовательно, зависит от ее состояния, а не от ее природы. Но разве в действительности состав воды меняется от того, течет ли она спокойно или стремительно несется вниз? Изумление мое часто вызывало также и облако. То оно белее снега и выбеленной шерсти, то мрачно и грозно, то ярче розы,— и при этом ничто не прибавляется и не убывает в нем, кроме света и тени. Хорошо, скажешь ты, если человек не может различать с помощью чувства и видимости, то, по крайней мере, с помощью ума и рассуждения. Но каким же в этом случае способом? Ум размышляет лишь на основании того, что выявляется с помощью чувств. Разве не верно, что одна видимость вызвана какими-то своими причинами, а любая другая — своими? Разве как та, так и другая не имеют под собой оснований? Ты скажешь, что причины и основания неодинаковы по своей значимости, и в одном случае важнее, чем в другом. Но это уже есть угадывание того, что здесь существует неравенство; поскольку одна какая-либо видимость явно воздействует на чувства, то и другая воздействует тоже, но каждая по-своему. Как же сможет интеллект различить, что они неподобны, если часто то, что кажется меньшим, на самом деле оказывается большим, и интеллект ничего не может сделать без новой видимости, обладающей новым своеобразием и потому создающей новую трудность. Ты станешь настаивать, что, по крайней мере, после того, как интеллект решит, что нарисованная картина имеет объем, а палка, наполовину погруженная в воду, искривлена, он воспользуется видимостью и доказательством осязания, благодаря которым и признает картину плоской и палку прямой. С полным основанием он остановится на этой последней видимости, а первую отбросит как ложную. Подобно тому, как осязание по-своему признает плоскость и неровность поверхности, или прямизну и кривизну, так и зрение признает эти качества по-своему. Таким образом, осязание находит нарисованную картину плоской, и не ошибается, а зрение обнаруживает в ней объемность и тоже не ошиба-

ется. Для того, чтобы предмет воспринимался зрением объемно, недостаточно, чтобы и на ощупь он ощущался как объемный, но достаточно того, чтобы он был нарисован с помощью определенного рода линий. Заметь себе здесь, что дело может обстоять и наоборот: может оказаться, что видимость, создающуюся осязанием, ты назовешь ложной, зрительную же — подлинной. Так, если ты возьмешь огромный шар, то взор уловит его шарообразную поверхность, на ощупь же она покажется обманчиво плоской. Я уж не говорю о тех ложных впечатлениях, когда, переставив указательный и средний пальцы и касаясь ими шара, ты решишь, что имеешь пред собой два шара, а зрение покажет, что тут только один. Итак, ни осязание, ни зрение не выступают в роли единственного показателя истины, но и то и другое имеет в ней свою долю. Поэтому можно говорить лишь о том, что такая-то видимость возникает с точки зрения одного чувства, а такая-то — с точки зрения другого, но решить, какая из двух истинна — невозможно. Ты скажешь, что с этим трудно согласиться, поскольку расписанная доска на самом деле представляет собой плоскую поверхность. Согласен с тобой, что она плоская, но лишь с точки зрения осязания, и я признаю, что обычно принято называть плоской ту поверхность, которая оказывается таковой при прикосновении к ней или при проверке ее гладкой линейкой. Поэтому если ты хочешь с таким мериллом подходить к каким-либо зримым неровностям, то ты воспримешь их как нечто плоское. Но если отвлечься от такого употребления названий, то одна и та же вещь может взору предстать как неровная, а на ощупь оказаться гладкой и наоборот, потому что осязание не должно навязывать зрению свое восприятие шероховатости, равно как и зрение осязанию свое восприятие плоской поверхности. Подобно этому мазь с очень приятным запахом бывает неприятна на вкус, и в то же время ни одно из этих свойств не исключает другого и не делает его ошибочным. Хотя ты можешь сказать, что внешние очертания воспринимаются сразу двумя чувствами — осязанием и зрением, чего нельзя сказать про запах и цвет, однако

внешние очертания столь неодинаково воздействуют на осязание и зрение, что объект [восприятия] становится как бы двойственным, и в каждом отдельном случае очертания воспринимаются различно в зависимости от воспринимающего [органа], причем одно из этих двух восприятий не менее истинно, чем другое. Но достаточно об этом.

Итак, с какими бы надеждами ни приступал к своему делу наш совершенный человек, какими бы дарами природы и судьбы ни был он наделен — пусть даже возможностью определить, какая из противоположных видимостей более соответствует природе рассматриваемого предмета, — он, однако, должен будет недоумевать: может быть, возможны еще другие видимости, более правдоподобные и соответствующие природе? Кто может, в самом деле, утверждать, что вещи обладают только теми качествами, которые человек воспринимает с помощью своих чувств? Разве не правда, что слепец способен представить себе лишь четыре рода чувственных качеств? А если он от природы лишен слуха или обоняния, то у него возникнет представление лишь о двух или трех, о других же он не будет и подозревать, если никто не сообщит ему об этом. Равным образом и люди, обычно ограниченные пятью природными чувствами, воспринимают лишь пять основных различий в чувственных вещах и не способны предположить существование других. Но разве они могут поклясться, что на самом деле их не существует больше? Подобно тому, как одни животные имеют только одно чувство, другие — два, иные — три, а иные — четыре, ибо некоторые из них лишены либо вкуса, либо обоняния, либо слуха и зрения, так и человек наряду со многими другими животными ограничен пятью чувствами. Однако разве бог не мог бы увеличить количество чувств до шести, до восьми и т. д.? Как будто бы человек есть предел божественной силы, и он один может выдавать себя за высшее и совершенное божественное творение, а множество других животных не могут похвалиться тем же? Почему, скажи, пожалуйста, не считается шестым чувством у собаки то, что ты называешь ее обонянием? Что, скажи, такого

присуще следу зайца, что воздействует на ее обоняние? Предположим, что от зайца там что-то остается, но что оставляет после себя хозяин собаки, когда он надевает обувь, которую собака никогда не нюхала? Допустим, что и тут он оставляет после себя нечто; но какой отпечаток руки остается на камне, который хозяин бросает в воду и который собака обнюхивает на дне? Если к нему и пристало что-либо, то разве вода не смыла бы этого? Почему же не предположить, что у собак есть еще одно чувство, посредством которого собака совершает эти действия, которое мы, однако, не можем испытать, поскольку им не обладаем? Обрати внимание также на то, что очень многие животные разыскивают и легко находят растения, в которых они нуждаются, но которых никогда не видели. Так, например, олень отыскивает ясенец, ласка — руту. Не обладают ли они дополнительным чувством, которого нет у нас и которое дает им возможность это делать? Ты скажешь, что у них есть скрытый инстинкт. А почему я не могу назвать это скрытым чувством, поскольку тут подразумевается способность узнавать чувственный объект? В самом деле, те, кто смотрят на демонов как на живые существа, полагают, что им следует приписывать чувства более многочисленные и утонченные — как существам, ближе стоящим к природе и истине вещей, — чем нам, людишкам, которым остались чувства, достаточные для нас и соответствующие нашим возможностям. Какая, наконец, по-твоему, причина того, что мы столь слепы в познании природы, кроме той, что наш интеллект не получает достаточной помощи от чувств, которые его обслуживают? Если бы у нас были чувства, позволяющие нам судить о том, какие силы действуют внутри животных, растений и прочих вещей, то от нас ничто вообще не было бы скрыто, ничто не вызывало бы нашего изумления своей необъяснимостью. Мы, однако, конечно слепы, когда рассматриваем даже самый малый цветок. Если мы спросим, как, с помощью какого искусства, благодаря каким органам и т. п. достиг этот цветочек такого строгого порядка в расположении лепестков, такого красивого смешения цветов, такого упорядоченного ри-

сунка и т. д., до бесконечности, то мы покажем, скажу я, что мы слепы так же, как слеп тот, кто не видит лежащего перед ним изящного рисунка. Он лишен того чувства, которое различает цвета в рисунке; подобно ему и мы лишены чувства, с помощью которого мы могли бы разглядеть эти замечательные процессы. Они, несомненно, носят чувственный характер, поскольку они телесны, а не чисто духовны, но нашим чувствам они недоступны. Я не берусь судить о том, едино ли или множественно качество, благодаря которому один предмет оказывает такое воздействие на разные органы чувств, что можно говорить о нем, как о совершенно очевидном. Кто, в самом деле, может утверждать наверное, что в яблоке цвет, запах, вкус, гладкость составляют четыре разных качества, как принято думать, а не одно, которое зрением воспринимается как цвет, обонянием — как запах, вкусом — как вкус и т. д.? Разве здесь дело обстоит не так, как там, где мы раньше философствовали ^{238a} об одном и том же дуповеннике, проходящем через разные проходы, об одной и той же воде, которую поглощают различные растения, или об одной и той же пище, которая поступает в разные части тела? Разве не может один и тот же предмет получать разные определения в зависимости от того, каким органом он воспринимается? Если это правдоподобно, то разве одна и та же вещь, действуя на многие органы чувств, не может вызывать много видимостей чувственного объекта? Слепой не воспринимает той вещи, которую воспринимает зрячий, и человек, лишенный обоняния, не ощущает того, что чувствует тот, кто им обладает. Точно так же от нас, быть может, скрыты многие вещи, которые могут быть доступны другим существам благодаря наличию других чувств. Обо всем этом я напоминаю для того, чтобы дать понять, что не может быть человека, который был бы способен воспринимать все те видимости чувственных вещей, которые позволяли бы ему судить о том, каковы вещи внутри себя, сами по себе, или по своей природе.

6. Вещь можно познать лишь такой, какой она представляется тем или иным существам

Вернемся теперь к тому, с чего мы начали: поскольку одна и та же вещь обладает различными видимостями, и это порождает совершенно различные мнения, которые могут возникать у разных животных, у разных людей и даже у одного человека, то отсюда мы сделаем вывод, что узнать можно не то, какова вещь сама по себе или по своей природе, а лишь то, какой ее представляют себе те или иные лица. В настоящем упражнении следует в общем виде напомнить то, что мы установили в предыдущем, и прежде всего, что люди не знают скрытой природы вещей и их так называемых отличительных признаков. Если бы эти признаки были известны, это означало бы знание, или постижение истины вещей. Но многие долгое время безуспешно трудились над этим. Невозможно также охватить все виды какой-либо вещи или, как говорят, все индивидуальное и прийти таким образом к каким-то всеобщим положениям. Если бы это было осуществимо, пусть даже не одним вышеупомянутым счастливым человеком (ясно, что один не в состоянии все увидеть, услышать и испытать), а весьма многими, то, несомненно, знание продвинулось бы благодаря этому намного вперед. Итак, я добавлю сюда только два заключительных пункта, которые придадут некоторую достоверность положению, что *все непознаваемо*.

Удивительно то, что с тех пор, как люди занимаются философией и исследуют истину и даже природу вещей, не нашелся не то чтобы один человек, но хотя бы народ или философская школа, которые отыскали бы истину и раскрыли ее. Из среды смертных вышло великое множество *мудрецов*, прозванных затем *философами*, но разве они, каждый в отдельности или все вместе, продвинули дело вперед? Они всегда подразделялись на столь различные школы, что и по сей день от них не осталось ничего, кроме споров. Но если бы кто-либо уже раньше открыл истину, то неужели не сбегались бы к нему все, как сбегаются в пустыне к от-

крытому чистому роднику, те, кто стремится утолить мучительную жажду? Однако, поскольку одни думают так, другие иначе, то можно лишь заключить, что ни те ни другие не достигли истины. Можно сделать поэтому вывод, что школы эти, враждующие друг с другом, сами служат бесспорным доказательством того, что в них ни одной своей стороной не просияла бессмертная, славная, умиротворяющая истина. Ведь если философы должны в чем-то быть согласны между собой, то разве не о первоначалах или элементах естественных вещей должны они были бы договориться в первую очередь? Может ли выявиться сущность какой-либо естественной вещи, когда неизвестно, из каких внутренних первоначал она состоит? Но ты уже видишь, что вопрос о первоначалах, составляющих природу вещей, самый спорный. Какой вывод, скажи мне, можно тут сделать, кроме того, что нет школы, которая не сталкивалась бы со множеством возражений по этому пункту, и, следовательно, нет такой школы, которая знала бы подлинные первоначала вещей? Даже если мы предположим, что какой-то школе известны эти первоначала, — что из этого? О Аристотель! О любезный перипатетик! Пусть первоначалом вещей служит материя, форма и лишенность! Разъясни же мне с помощью них сущность хотя бы самой малой вещи в природе, подлинный корень и причину тех процессов и свойств, которые в ней обнаруживаются! Я не призываю тебя исследовать свойства магнита или рыбы-прилипалы, я не увожу тебя ни к Солнцу, ни в пучину морскую, ни в глубь земных ущелий, но беру малое животное, часто досаждающее тебе — блоху. Раскрой, пожалуйста, в ней то, о чем сказано выше. Ты говоришь, что блоха обладает материей и формой и что лишенность данной формы предшествует рождению блохи в данной материи. Неужели ничего иного нет в запасах вашей кладовой или у вас в кошельке? О скудная и грубая философия! Я спрашивал не о том, есть ли у блохи какая-либо материя, — ведь очевидно и бесспорно, что всякое тело состоит из материи. Я не спрашивал, есть ли у нее форма; я не спрашивал, ощущалась ли раньше лишенность такой формы у этой ма-

тери, ибо очевидно, что эта материя не всегда обладала этой формой. Я хотел только узнать, какова эта материя, как она должна быть устроена, чтобы получить такую форму; зачем она была распределена так, что одна часть ее перешла в хоботок, другая в лапки, третья в кожу и панцирь, остальная — в другие части тела? Какая сила и какие ее проявления привели к образованию как самого этого тела в его целостности, так и его частей, столь различных по своему расположению, по своим очертаниям, по своему строению, размеру, цвету? Какова, с другой стороны, эта форма? Откуда она? Какой силой она вызвана? Каким образом запечатлена в ней способность познавать и чувствовать? Каким образом она проникает в столь мелкие части тела? Какими органами пользуется она в них? Как она использует такие органы? С помощью какой силы блоха кусает тебя столь больно, чтобы извлечь для себя пищу? Как она ее переваривает и затем частью питает себя ею через различные каналы, частью образует то дыхание, которым она себя поддерживает и заставляет жить все свое тело, частью же извергает вон лишнее через разные изгибы внутренностей? Где помещается та сила, благодаря которой она так быстро прыгает? Каким образом она прячется и так легко ускользает от твоих пальцев? Что она думает, когда не дает схватить себя? Каковы свойства этой силы и каким образом они в скрытом виде сопутствуют ей? Во что эта сила переходит, когда тельце блохи оказывается раздавленным? И таких вопросов возникают тысячи. Именно это хотел я узнать: ты же не сообщил ничего, кроме того, что там есть материя и форма. А разве ты мне ответишь что-либо меньшее или большее, чем это, на любой мой другой вопрос? Ты скажешь, что Солнце состоит из материи и формы, что воздух состоит из материи и формы; скажешь, что дождь состоит из материи и формы; скажешь, что и камень, и дерево, и человек состоят из материи и формы. Хороша философия! Надо ли проливать столько пота для познания природы вещей, когда одно это слово разъясняет нам все? Оно учит, что все вещи обладают материей и формой. Может быть, ты еще присовокупишь, что в любом

смешанном теле есть то, что ты называешь четырьмя элементами? Но и это возражение также шатко. Допустим, в самом деле, что в человеке, в рыбе, в траве, в металле присутствуют четыре элемента. А в каком соотношении они находятся друг с другом? Как они смешиваются и в какое состояние приходят после этого? Остановлюсь на этом. Если в блохе находятся четыре элемента, то объясни мне не то, каким образом они существуют, как смешиваются и какое между ними соотношение, а то, благодаря какому способу рассуждения я мог бы отсюда узнать все, о чем я уже говорил. День подойдет к концу, и ты до полного упадка сил все будешь повторять, что там присутствуют четыре элемента, смешанные каким-то определенным, неизвестно каким, способом, но ты так и не предложишь ничего более полного. И о чем бы я тебя ни спросил, ты можешь ответить только это, не больше и не меньше. Совершенно очевидно, что такому же испытанию можно подвергнуть также Демокрита, Платона и кого угодно. Поэтому хорошо известно, что до сих пор вся вообще философия не узнала еще ничего истинного о естественных вещах.

Далее: все мудрецы, сколько бы их до сего дня ни было, откровенно признавались в этом певедении вещей. Скажи, не Соломон ²³⁹ ли почитался у нас всегда самым мудрым? *Он, который превзошел своей мудростью всех мудрецов Востока и Египта, который был мудрейшим среди всех людей и потому славен у всех народов*, — таковы слова Писания ²⁴⁰. Действительно, он был великим человеком и тонким философом не только в вопросах нравственности, о чем свидетельствуют его прекраснейшие сочинения, существующие и поныне, но и рассуждения о природе вещей, как говорит Писание. Там же стоит: *Он говорил о деревьях — от ливанского кедра до иссопа, который вылезает из стены, и о скоте, о птицах, гадах и рыбах*. Какое, думаешь ты, суждение вынес затем этот царь из своего величайшего знания и мудрости? Ты думаешь, он просто сказал, что все вещи трудны и их нельзя объяснить с помощью человеческой речи? Смотри, с каким отчаянием он говорит: *Я решил в душе своей узнать и исследовать разумно все то, что*

совершается под солнцем. Это самое горькое занятие, которое дал бог сынам человеческим, чтобы они были им поглощены ^{240a}. После этого он в следующих словах дает объяснение: Я понял, что человек не может найти смысл ни одного из тех дел божиих, которые совершаются под солнцем; и, чем больше человек полагает труда на исследование, тем меньше постигает это; и если бы мудрец сказал, что он знает, то не мог бы постичь этого ^{240б}. Можно ли сказать яснее? А среди язычников не Сократ ли считается мудрейшим из смертных по всеобщему признанию и даже с согласия самого (если богу угодно) Аполлона? Скажи же, как он рассуждал относительно этого? Знаменито его изречение: Я знаю только то, что ничего не знаю. А если бы мы восстановили все содержание его бесед, разве обнаружили бы мы что-либо более ясное, чем это постоянное его изречение? С каким блеском он испровергает все время дерзость софистов, которые заявляли, что великоленно все знают и могут всему научить. Прочти хотя бы одну книжку Платона, например, ту, которая называется «Гиппий больший или о прекрасном», и ты получишь большое удовольствие, когда станешь читать, как искусно он обосновывает невозможность узнать, что такое прекрасное. Содержательные и разнообразные доказательства ты найдешь и в других сочинениях, из которых ты ясно увидишь, что Сократ, как и сам он сказал в «Апологии», слова оракула, провозгласившего его мудрецом, понимал только в том смысле, будто он знает, что он ничего не знает, и открыто признается в этом, тогда как прочие, почитаемые мудрыми, думают, что они много знают, хотя на самом деле не знают ничего. А что мне сказать о самом Платоне, который был проникнут теми же чувствами, что и Сократ? Я уж не говорю о том, сколько раз он сбивает спесь с софистов и сколько раз заявляет, что для рассуждения достаточно некоторых вероятных причин, потому что истина — удел богов и сынов божиих, люди же должны довольствоваться правдоподобием. Прочти хотя бы лишь диалог «Тимей, или о Вселенной», и ты увидишь, с какой скромностью этот божественный философ рассуждает о природе. Добавлю к этому,

что Платон заслуженно признается Отцом всей Академии. Дело в том, что одни из его учеников стали считать все вещи непостижимыми и не совсем доверяли никакому восприятию, полагая, что любое утверждение, вытекающее из разумного довода, может быть опровергнуто противоположным утверждением, точно так же опирающимся на разумный довод. Таково было учение Аркесилая²⁴¹. Другая часть учеников Платона допускала, что одни вещи более вероятны, чем другие; тем самым они явно были склонны проявлять к ним доверие, однако менее всего согласны были признавать их бесспорными. Так учил Карнеад²⁴². И тот и другой исходили, конечно, из положения: *Все непознаваемо*. О Пирроне и о скептиках нам нечего здесь добавить, поскольку в этом Упражнении мы полностью идем по их следам, и все, кто знаком с философскими школами, знают, что у Пиррона и Аркесилая философия одна и та же. Добавлю к этому и то, что Эпикур, который восхищался беседами и учением Пиррона, сам философствовал точно так же, о чем в одном месте свидетельствует Диоген Лаэртский; да и на Плутарха оказала большое влияние мысль о том, что все вообще мнения допустимы^{242а}. Но об этом мы поговорим более пространно в другом месте. Эпикура обычно не помещают в один ряд с теми великими людьми, которых мы здесь упоминаем. Я сошлюсь вместо него на другого человека, у которого Эпикур заимствовал свою философию и даже на какое-то время самое имя: я имею в виду Демокрита²⁴³. Он был поистине самым ученым среди всех древних: его почитали всезнающим, его называли пентатлом, т. е. победителем в пятиборье, потому что он был опытен в естественных науках, в этике, математике и в основах благородных наук и искусств. Он — почти единственный из древних, кого Платон не порицал и даже не называл, *предусмотрительно и с умыслом*, как говорит Диоген Лаэртский, *чтобы не казалось, что он вступает в состязание с лучшим из философов*. Я не стану ничего говорить о разных его путешествиях и беседах, о его уединении и неутомимом исследовательском труде, о его естественно-научных опытах, о разных написанных им на различ-

ные темы книгах. Скажу лишь, что Гиппократ, муж, несомненно, великий, извлек из его бесед великую пользу, о чем он сам пишет в своих письмах. Не стоит здесь говорить и о том, в какое изумление должен был прийти врач, когда Демокрит сказал о принесенном ему молоке, что оно надоено от черной козы, которая успела родить лишь одного козленка. Дочь самого Гиппократа он сначала приветствовал как девушку, а на следующий день как женщину, потому что за ночь она лишились невинности ^{243а}. Какое же, по-твоему, произнес суждение Демокрит, этот великий муж? Вот его слова: *Мы ничего не знаем о причине, ибо истина лежит глубоко* ²⁴⁴. Он как бы указывал, что смертным не подобает из глубины кладезя извлекать столь глубоко скрытую вещь, как подлинное и сокровенное знание вещей. Сюда же относится известное сообщение Аристотеля: *Демокрит говорит, что истинное либо не существует, либо оно нам неизвестно* ²⁴⁵. Обрати затем внимание и на пространный рассказ Плутарха ²⁴⁶ о том, как Демокрит учил, что нет вещи, которая по природе своей не была бы в большей мере такой, чем иной. Так, нет предмета, который от природы был бы скорее горяч, чем холоден, но он воспринимается или не воспринимается как такой, а не иной, в соответствии с нашим опытом: об этом мы уже говорили выше. О Гиппократе, которого мы уже упоминали, Диоген Лаэртский свидетельствует, что и он держался такого мнения, полагая, что доказательства следует выставлять осторожно и так, как это принято у людей ²⁴⁷. Он приводит также слова Гераклита ²⁴⁸, который заявлял, что нельзя строить догадок о великих предметах и утверждать что-либо наобум. Обрати внимание, однако, на то, что этот муж, который, по словам Аристотеля ²⁴⁹, говорил, что нельзя войти дважды в одну и ту же реку, полагал, что всем вещам присуща одинаковая изменчивость и непостоянство. Диоген Лаэртский цитирует также Эмпедокла, который пишет, что одни предметы едва ли могут быть названы, другие не могут быть ни восприняты слухом, ни поняты умом, и добавляет, что заслуживает одобрения лишь то, что может подумать каждый. Заметь, что ему же принадлежит и то, что

Аристотель сообщает об изменении [способности] предвидения с изменением нашего состояния:

Разум людской сообразно тому, что в них есть,
возрастает ²⁵⁰.

И еще:

И поскольку другими они становились, всегда уж
Также и мысли другие им приходили.

Он ссылается также и на Ксенофана, которому принадлежит знаменитое изречение:

Нет, достоверно никто никогда ничего не узнает ²⁵¹.

Приводит он и слова элсата Зенона и семи греческих мудрецов, и, наконец, следующее изречение Архилоха: *Настроения у смертных, друг мой, Главк, Лептинов сын, таковы, какие в душу в этот день вселит им Зевс* ²⁵², а также и слова Еврипида: *Неужели людишки на самом деле чувствуют то, о чем говорят? Ведь мы не знаем даже того, поступаем ли мы правильно, или каждый из нас желает зла* ²⁵³. И следующее изречение также принадлежит ему: *Кто знает, не есть ли жизнь умирание, и не смерть ли то, что мы называем жизнью?* И о Гомере, которого все древние философы почитали как верховного жреца Мудрости и помнили наизусть все его песни, Диоген Лаэртский говорит, что поэт в разных местах высказывается по-разному и не утверждает ничего наверное. Свои слова он подтверждает следующей цитатой:

Гибок у смертных язык, и много речей всевозможных
На языке их; слова же широко пасутся повсюду.
Слово какое ты скажешь, такое в ответ и услышишь ²⁵⁴.

По толкованию Диогена Лаэртского это значит, что слова каждой из спорящих сторон имеют равное значение. Аристотель приводит место из Гомера, где сказано, что Гектор ²⁵⁵, лишившись рассудка от раны, приобретает иную мудрость. Этим поэт как бы утверждает, что и безумные мудры, но по-своему. Сюда же помимо

Гомера и прочих я мог бы, по свидетельству Аристотеля, добавить следующие слова Парменида:

Как образована смесь в весьма переменчивых членах,
Так изменяется ум людей соответственно смеси²⁵⁶.

Анаксагор также полагал, что вещи существуют для людей такими, какими они им кажутся. Протагор²⁵⁷ говорил, что какую бы видимость ни имели вещи, они одинаково истинны. Кратил²⁵⁸ считал, что не надо словами указывать на то, что вещи истинны, а достаточно показать пальцем, потому что вещь, о которой пойдет речь, изменится раньше, чем подойдет к концу разговор, а то, на что укажут пальцем, так и останется тем же самым. Кратил не согласен был с тем, что Гераклит говорил о реке, полагая, что даже и один раз нельзя войти в одну и ту же реку. И у других авторов можно найти множество таких примеров и даже более близких, но достаточно и этих для того, чтобы мы поняли, что нельзя бранить и осмеивать утверждение *все непознаваемо*, раз столько знаменитых мужей, известных своей ученостью, были очень сдержанны, когда говорили о знании, и постоянно заявляли, что ничто не может быть известно наверное.

Нам остается лишь ответить на те чванливые возражения, которые обычно в этих случаях делаются. Прежде всего не станем долго задерживаться на том доводе, который схоласты выставляют как некоего Ахилла²⁵⁹, облекая его в следующую форму: *То, что не существует никакого знания, вы либо знаете, либо не знаете. Если вы этого не знаете, зачем так опрометчиво утверждать это? Если же знаете, то тем самым становится известно, что никакого знания нет.* Следовательно, утверждение, что *все непознаваемо*, и нет никакого знания, оказывается ложным. На это легко ответить на основании того, что уже говорилось выше. Прежде всего мы не из числа тех, кто отвергает обычный, распространенный способ выражения: мы говорим, что знаем многое, как в случае тех примеров, которые мы приводили вначале^{259а}. Именно потому мы и говорили, что признаем знание, которое может быть названо опытным, или знанием видимости. Ответим поэтому вкратце: мы знаем, что ничего не знаем (понимай

это в аристотелевском смысле), и что в силу этого существует какое-то знание, но это мы знаем уже не в аристотелевском смысле, и, следовательно, тем менее можно считать это знание аристотелевским. Мы установили, что все основы этого аристотелевского знания непрочны; если, с другой стороны, все то, что эти люди считают знанием, подвергнуть испытанию чувств и разума, то станет очевидным, что ни одно утверждение, высказываемое о каком-либо предмете, не может быть поддержано целиком. Мы говорим поэтому, что такое знание относится к роду знания, который мы считаем нужным сохранить, даже если надо признать, что оно своеобразно. Ты скажешь, что это знание, в силу которого мы знаем, что ничего не знаем в аристотелевском смысле, либо бесспорно и очевидно и возникло благодаря необходимой причине и доказательству, либо не таково. В первом случае мы получим аристотелевское знание, во втором случае это будет скорее не знание, а мнение. Знание, о котором идет речь, не бесспорно и не очевидно, оно не вытекает из аристотелевской причины и доказательства; однако оно не лишено своей определенности, очевидности, и, тем самым, вероятности, поскольку оно опирается на довольно явные догадки и основания, способные не позволить интеллекту признать положение, будто существует знание в аристотелевском смысле. Если хочешь, назови это знание мнением, или любым другим именем, — разница невелика. Ведь и мы называем его то мнением, то знанием, смотря по тому, как принято говорить в обиходе, и если тебе покажется правильным считать знание и мнение синонимами. Можно, в самом деле, говорить о достоверном знании и достоверном мнении, а также о беспомощном знании и о беспомощном мнении, так что все это различие становится почти схоластическим. Ты будешь настаивать: столько людей заявляют, что они знают некоторые вещи совершенно точно, с очевидностью, в силу необходимых причин, и не дерзок ли тот, кто противопоставляет себя им, не опираясь ни на уверенность, ни на очевидность, ни на необходимость? Но не говорит ли в нем скорее чрезвычайная любовь к истине, которая и себе не позволяет ошибаться, и не же-

дает, чтобы другие принимали ложь за истину? Многие, действительно, с поспешностью хватаются за многочисленные положения, как за явно известные и точно доказанные, и думают, что они сами знают все это самым достоверным образом. Зачем же считать дерзким того, кто, рассмотрев, внимательно исследовав все и увидав, что эти люди из-за какой-то предвзятости обмануты внешним обликом истины, откажется согласиться с ними и даже станет побуждать их более тщательно взвешивать частности? И нередко приходится слышать, как отрекаются от того, что раньше признавалось несомненным, особенно когда тот, к кому направлено увещание, не отказывается дерзко от исследования, как обычно делают догматики, а прислушивается к здравому совету, как к истинному. Об этом более пространно мы скажем в своем месте. Добавлю сюда только тот изящный ответ Пиррона, который приведен у Диогена Лаэртского и использован Секстом Эмпириком: Пиррон говорит, что положение, будто мы ничего не знаем, обладает тем свойством, что оно, ниспровергая другие положения, опровергает и само себя, уничтожая всякое знание о вещах; тем самым оно уничтожает и знание о себе самом, подобно лекарству, которое, изгоняя из тела вредные соки, само, как утверждают, выделяется вместе с ними.

7. Объявляя вещи непознаваемыми, пирронисты не поступают противно природе

Возражают также, что последователи Пиррона поступают противно природе, поскольку все люди естественно стремятся к знанию, как о том говорит Аристотель и как это подтверждает опыт; природа не вложила бы, говорят, в людей напрасно такое стремление, если бы не существовало возможности что-либо узнать. В подтверждение этого ссылаются на то, что, с одной стороны, существует несколько способов познания, такие, как познание с помощью интеллекта и доказательства, с другой стороны, существуют и сами познаваемые вещи — таково все естественное. Таким обра-

зом, никакой изъяс природы не мешает знанию. Ссылаются также и на то, что несправедливо зачеркивать труды стольких выдающихся философов, которые до сих пор усердно служили знанию. Мы видим, что природа как бы избрала философов для того, чтобы с их помощью знание утвердилось в мире, где царило противное знанию невежество. В подтверждение этой точки зрения можно добавить то, что сказано Аристотелем после перечисления упомянутых выше мнений: все, что вытекает отсюда, говорит он, совершенно нелепо. Если бы в самом деле такое мнение складывалось у тех, кто видит истину наиболее полно (это те, кто больше всех ищет ее и любит), и они создавали бы такого рода учение об истине, то разве те, кто лишь приступает к философии, могли бы не пасть духом? Поиск истины был бы тогда подобен погоне за улетающей птицей. Можно было бы сослаться и на то, сколь нелепо рассматривать физику, метафизику, юриспруденцию и прочие науки лишь как пустые названия, и особенно математические дисциплины, ибо только безумный может отрицать, что благодаря им мы о многом имеем точное и очевидное знание, — настолько ясны и убедительны математические доказательства. На все это мы можем в немногих словах ответить следующим образом.

Во-первых, не погрешают перед природой те, которые ничего у нее не отнимают, но и не приписывают ей неправильно лишнего (ибо одинаково несправедливо называть то, чего нет, и не называть того, что есть) и которые, следовательно, признают, что природа вложила в каждого человека жажду знания, однако не любого знания и не обо всем. Поэтому пока люди желают познать многое посредством опыта и в тех пределах, в каких это допускает видимость, их жаждой знания, действительно, руководит природа. Но когда у них возникает желание узнать сокровенную природу вещей и причинную необходимость, — это уже тот род знания, который принадлежит ангельской или даже божественной природе и людской природе не подобает. Поэтому такое желание нельзя назвать естественным. Равным образом все люди желают бессмертия; но раз-

ве кто-нибудь думает, что это желание заложено природой, которой, напротив, установлено, что все люди в один прекрасный день должны умереть? Как бы ни желали люди никогда не умирать, ни один человек не достигает бессмертия, и из этого мы заключаем, что желание это полностью противно природе; точно так же мы можем заключить, что неестественно и желание проникнуть в сокровенную природу вещей, поскольку ни один человек не проник в природу даже самой малой вещи. Во-вторых, можно признать и то, что существуют причины знания, но знания лишь опытного, а бы сказал, знания видимостей. Если у нашего интеллекта и есть какое-то знание, то это есть опытное познание многочисленных видимостей. Доказательство здесь также многообразно. Это — либо простое указание пальцем, либо словесное сообщение, либо что-нибудь еще в этом роде. Но интеллект не познает ничего в аристотелевском смысле и, следовательно, здесь не существует доказательства, которое описывает Аристотель. В силу этого можно также допустить, что существует много познаваемых вещей, однако не таких, которые могут быть постигнуты в аристотелевском смысле, а лишь таких, которые познаются опытным путем и в соответствии с видимостью. Ты возразишь, что на основании тех вещей, которые подлежат опыту или являются чувствам, интеллект может делать заключение о вещах более глубоких. Я отвечу: нельзя с помощью рассуждений проникнуть глубже того, что в свою очередь может быть проверено на опыте или представлено как некая видимость. Мы, в общем, отрицаем возможность проникнуть в сокровенную природу вещей. Это может быть равным образом распространено и на труды выдающихся философов, но не следует считать их бесплодными из-за того, что они до сих пор не дали нам знания в аристотелевском смысле, ибо они дали другое знание, более правильное и полезное, — я подразумеваю знание на основе опыта и видимости вещей. Поэтому надо воздать величайшую благодарность великим мужам за то, что они как бы из рук в руки передали нам свои наблюдения, полученные либо из опыта, либо с чужих слов, либо путем размышления, и

снабдили их при этом определенным методом. Куда, в самом деле, скажи мне, могли бы обратиться те, кто ныне философствует, если бы они не опирались на плечи такого числа знаменитых мужей? Мы не отрицаем поэтому, что они как бы были избраны для устранения невежества, ибо и то знание, о котором мы говорили, противостоит невежеству. С другой стороны, невежество, как его представляют себе наши противники, позорит человека не больше, чем отсутствие на руке ста пальцев. Как нет природной необходимости в ста пальцах, так ее нет, по-видимому, и в знании сокровенной природы вещей. Видишь теперь, сколь незаслужен упрек Аристотеля: те, кто занимается философией, не должны отчаиваться из-за того, что великие философы, очевидно, ничего не могли познать,— я говорю о том, что относится к внутренней природе вещей,— и признавали себя в этой области невеждами. В другом отношении их признают самыми учеными, поскольку от них не скрыто почти ничто из тех вещей, которые могут быть познаны. Без преувеличения поэтому можно назвать их невежество ученым, ибо немалое достоинство состоит в том, чтобы признать невежеством то, что другие почитают знанием, и открыто признавать, что ты не знаешь того, чего действительно не знаешь.

8. Наряду с этим все же следует допускать существование различных наук

То, что обычно добавляют относительно отдельных наук, не представляет больших трудностей, когда мы рассматриваем все остальные. Физика в целом не может показать, как мы уже говорили, какова сама по себе сокровенная природа самой малой вещи; метафизика ничего не несет в себе, кроме слабых догадок, если исключить то, что точно определено ортодоксальной верой; этика также не едина, а разнообразна в соответствии с нравами различных народов и личностей и весьма изменчива; юриспруденция есть не что иное, как свод многочисленных законов, которые не у всех и не всегда сохраняют силу; медицина содержит лишь

наблюдения над действием разных лекарств и применение одних и тех же или подобных им лекарств с целью вызвать сходные результаты и т. д. Допустим, эти науки можно назвать знаниями, однако ясно, что это не знание в аристотелевском смысле, которое до тонкостей рассматривает все. Больше трудностей вызывают математические дисциплины по роду своих объектов. Однако уже среди перипатетиков математика порой не признавалась знанием. Позднее их мнение с тонким изяществом одобрил Перейра²⁶⁰, и я не поленился привести его собственные слова: *Знать, говорит он, это значит познать причину вещи — ту причину, вследствие которой вещь существует; знание есть результат доказательства. Доказательство же (я говорю о самом лучшем роде доказательства) должно состоять из того, что самоочевидно и свойственно тому, что доказывается; совершенные доказательства не включают в себя случайных и общих вещей. Математик, однако, не рассматривает сущности количества, а видоизменения количества он не рассматривает как вытекающие из его сущности; он не заявляет, что изменения возникают вследствие причин, которые присущи количеству, и свои доказательства он выводит не из собственных предикатов, присущих вещи самой по себе, а из случайных и общих [положений]. Математическая наука, следовательно, не есть собственно знание. Большая посылка этого силлогизма не требует доказательства, ибо явно выводится из того, что написано Аристотелем в первой книге «Второй Аналитики». Подтверждение меньшей посылки мы находим в том, что пишет Платон в седьмой книге «Государства», когда говорит, что математики предаются мечтам и, рассуждая о количестве, в своих доказательствах исходят из каких-то предположений, а отнюдь не из знаний. Поэтому он не называет их учения ни пониманием, ни знанием, а всего лишь размышлением. Об этом мнении Платона много писал Прокл²⁶¹ в первой книге своих «Комментариев к Евклиду». Но даже если бы эта мысль не опиралась на авторитет Платона, Прокла или другого какого-либо философа, она все равно очевидна для любого, кто хотя бы слегка коснулся этой*

зыбкой почвы ученых математиков. Всякий, кто представит себе и тщательно рассмотрит те геометрические доказательства, которые заключены в книге «Начал» Евклида, поймет, что они построены так, как мы раньше говорили. Возьмем один или два примера. Чтобы доказать, что три угла треугольника равны двум прямым, геометр ссылается на то, что внешний угол, образованный продолжением стороны этого треугольника, равен двум противолежащим ему углам того же треугольника. Разве не очевидно, что это средство не есть причина того явления, которое доказывается? Ведь существование треугольника и наличие в нем трех углов, равных двум прямым, предшествует, естественно, факту продления одной из его сторон и образования угла, равного двум внутренним. Подобное средство имеет лишь случайное отношение к этому явлению; ибо явление это присуще треугольнику независимо от того, продлевается ли сторона треугольника и образует ли она внешний угол, или нет; оно остается в силе и тогда, когда мы представляем себе невозможность продления этой стороны и образования внешнего угла. А не определяем ли мы случайный признак, именно как такой, который может то присутствовать, то отсутствовать, не нарушая целостности самой вещи? Сколько раз математики пользуются в качестве средства доказательства такими положениями, как «целое больше части», «линии, идущие от центра к окружности равны», или «та сторона больше, которая противолежит большему углу» и т. п., которые часто составляют ядро доказательства? Из этих доказательств, которые состоят из общих предикатов, никак не может родиться совершенное знание. Таковы его слова. Я привел длинный отрывок, поскольку это слова перипатетика, и невозможно с большей очевидностью показать, что математическое учение не есть знание в аристотелевском смысле. Добавлю еще, что математик, доказывающий незнакомое тебе положение, поступает совершенно так же, как тот, кто разъясняет тебе, что находится в коробке, делая надпись на ней или ее открывая. Этот человек лишь показывает, что в ней заключено, — например, лекарство. Так и математик от-

крывает тебе лишь, какова фигура, но не делает ее таковой путем доказательства. Продолжим наш пример и предположим, что тебе говорят, что три угла в треугольнике равны двум прямым. Твой взгляд не замечает, что дело обстоит именно так, как ты не замечал, что в [закрытой] коробке находится лекарство, сколько бы тебя в том ни уверяли. Но ты начал замечать это, когда были построены углы, равные этим и несомненно равные двум прямым. Точно так же ты начинаешь видеть, что в коробке лежит лекарство после того, как увидишь надпись или будет поднята крышка. Я признаю, что в обоих случаях возникает какое-то знание о предмете, не замеченное дотоле. Однако это знание относится лишь к видимости предмета и того, что подлежит опыту. Оно способно нас научить лишь тому, в каком виде вещь предстает пред нами на опыте. Ты не замечал равенства тех трех углов двум прямым, поскольку твой глаз недостаточно точно измерял величину отдельных углов. Когда же на помощь пришло наблюдение над другими углами, то это стало очевидным. Разве все это не есть видимость одной, той же самой вещи, только рассмотренной более тщательно? Подобно тому, как оплошностью было не открыть коробку, когда ты не знал, что там лежит лекарство, так и то, что ты не замечал сначала в треугольнике того, что заметил в нем позднее, было просто следствием притупленности зрения. Математик поэтому лишь побуждает тебя внимательнее смотреть на то, чего ты сначала не замечал. Доказательство, которое он тебе предлагает, или средство, которым он пользуется, не служит причиной, в силу которой вещь бывает именно таковой (это явно показано доводами Перейры), — оно лишь делает зримыми качества вещи. Но это знание не аристотелевское, а такое, которое мы решили не отвергать. Из этого я делаю вывод, что достоверное и очевидное в математических науках относится к видимости, но никоим образом не к подлинным причинам и не к сокровенной природе вещей. Добавлю еще, что благодаря математике я, к примеру, с большей достоверностью узнаю, что Земля имеет форму шара; но ведь это может быть очевидным и благодаря лунным

затмениям и различию в высоте полюсов. Однако почему Земля шарообразна? Какова ее подлинная природа? Одушевленное она существо или нет? Если она имеет душу, то какова эта душа? Каковы функции и свойства Земли? Почему она неподвижна в центре, а если она движется, то какая сила толкает ее? То же самое надо спросить о Солнце и о прочих звездах, а также о звуке, которым занимается музыка, о зрительном луче, которым занята оптика, и т. д. Действительно, как только ты выйдешь за пределы чувства и опыта и станешь исследовать то, что за этим скрыто, тут и математика и всякая другая наука начинают терять силу. Не говори, будто это относится лишь к прикладной математике, а не к геометрии и не к арифметике, которые раскрывают внутреннюю природу и подлинные свойства фигур и чисел. Если фигуры и числа рассматриваются абстрактно, как нигде не находящиеся, то они и есть ничто. Чтобы они где-то находились и в чем-то были, они должны рассматриваться как свойства тех вещей, которые они воспроизводят. А если дело обстоит так, то снова возникает трудность: сколько бы ты ни философствовал о фигурах, ты никогда не познаешь внутренней природы той вещи, которая имеет [геометрические] очертания. Это рассуждение относится и к числу. Ты скажешь тогда, что геометрия лишь гонится за химерами, поскольку рассматривает фигуры абстрактно, а не в приложении к тем или иным предметам. Я отвечу, что это неверно, будто она не рассматривает фигуры тех или иных предметов. Дело в том, что она не рассматривает их в подробностях и изолированно, а рассматривает всё как общий род. Известно, что род вмещает в себя виды. Поэтому если кто-нибудь рассуждает, например, о треугольнике, то не называет того или иного треугольника, а подразумевает и тот и другой не изолированно, но в совокупности с остальными. Конечно, если бы вывод был сделан не на основании тех треугольников, которые воплощены в предметах, то это была бы охота за химерами, ибо невозможно найти какле-либо треугольники помимо этих. Различие между геометрией и прикладными математическими науками состоит в том, что эти

последние рассматривают частности в фигурах некоторых вещей, а первая имеет дело с общими для всех вещей фигурами. Не стану говорить, что сама по себе фигура, по-видимому, ничего собой не представляет. Говорить об этом подробно следует в другом месте.

И, наконец, еще одно возражение. Последователей Пиррона обычно упрекают в том, что они действуют наперекор обычной жизни и здравому смыслу. Прежде всего потому, что они не могут говорить, как прочие люди, которые часто произносят слова «знание», «уверенность» и им подобные. Если они станут пользоваться ими, то неизбежно впадут в противоречие, в которое действительно впадают, когда утверждают, например, что всякой речи противостоит другая, равнозначная, или что все неопределенно, или же когда отрицают, что некая вещь в большей мере есть то, а не иное, или, наконец, что надо соглашаться скорее с этим положением, а не с тем. Ведь когда люди соглашаются или не соглашаются с чем-либо, они всегда что-то утверждают и таким образом выдвигают догматические положения, что противоречит их собственным установкам. Затем пирронисты и жить не могут, как прочие люди, которые не приближаются к огню, потому что считают его горячим, пищу принимают потому, что ждут от нее утоления голода и считают ее необходимой для поддержания жизни, занимаются торговлей, военным делом, собирают богатства, избегают опасностей, впадают в ошибки, поклоняются богу, чтят родителей, защищают родину, воспитывают сыновей, помогают друзьям, охраняют невинных и свое поведение соотносят с такого рода обязанностями, потому что находят это хорошим, благочестивым и законным. Последователи же Пиррона не соглашаются признать какие-то вещи теплыми, а не холодными, хорошими, а не плохими, необходимыми, а не излишними. Поэтому для них все безразлично. Если они хотят быть верны самим себе, то для них должно быть безразлично, подходить ли, когда им холодно, к огню или к снегу и так далее. В противном случае они признают, что предмет — это что-то определенное, отличное от другого предмета.

Не знаю, изумление или смех вызовут упоминания то ли о простоте, то ли о глупости пирронистов, которые, желая якобы вести жизнь, согласную их принципам, претерпевали, по словам Диогена Лаэртского, *все, ни от чего не уклоняясь, ничего не избегая: ни телег, с которыми сталкивались, ни обрывов, ни собак, ни тому подобных вещей; при этом они совсем не считаются с чувствами. Как говорит Антигон из Каристы, их оберегали лишь сопровождавшие их близкие*²⁶². Но должен сказать, что если и находятся лица, которые ведут себя подобным образом, то другие придерживаются этого лишь из духа противоречия. Согласно Аристотелю, у них иной способ рассуждения, чем у прочих. *Для последних достаточно простого убеждения, а к первым надо применять силу*²⁶³. Этим он говорит, что если они не согласны признать огонь горячим, то надо их заставить ощутить его. На примере их собственного поведения Аристотель показывает, что большей частью они ведут себя так из простого желания спорить, но их поведение противоречит убеждениям, которые они считают своими. Ведь в жизни они не безразличны ко всему, как они о том говорят. Я отвечаю, что жизнь пирронистов менее всего противоречит обычной жизни. Уже много раз повторялось, что они не отрицают видимостей вещей, в погоне за которыми и в избегании которых состоит жизнь. Скажем сначала о способе выражения. Ясно, что нельзя перестать пользоваться словами, вошедшими в обиход, особенно, когда дело касается видимых вещей. Снег, к примеру, называется белым, ибо он предстает таковым, огонь — горячим, ибо и он предстает таковым, и так далее. Значит, и последователь Пиррона не отбросит этих слов. Если ты захочешь, он скажет, что снег бел от природы, огонь — горяч от природы. Сам он говорит, что не знает, каковы от природы снег или огонь, и не утверждает, каковы они, полагая, что вполне достаточно, если он признает их такими, какими они являются перед ним. А что еще нужно для обычного разговора? Ты говоришь, что вино сладко, — он тоже скажет, что вино сладко. Оба вы произнесете одно и то же. Ты, однако, подразумеваешь под этим, что вино сладко от приро-

ды, он же имеет в виду, что такова его видимость. В этом и заключается различие, а не в способе наименования. Всем ясно, что Пиррон не ошибается в том, что он говорит о видимости. У тебя, однако, вызывают сомнение наши предыдущие выводы. Чему из двух надо отдать предпочтение? Но, скажешь ты, он утвердил догматы. Однако, если не касаться видимостей, то он вообще ничего не утверждал. Он, конечно, не может не прибегать постоянно к утвердительным или отрицательным выражениям, иначе каким образом он стал бы разговаривать? Но достаточно и того, что он показал, что этими словами он ничего не утверждает, а когда посредством их он что-либо отрицает, то отрицает и сами слова, как мы показали это выше. Следует привести полный ответ пирронистов из Диогена Лаэртского. Он излагает возражения догматиков, которые обвиняют пирронистов в том, будто они так же строят догматы, потому что заявляют, что не дают никаких определений, что всякой речи противостоит другая противоположная речь, причем тем самым они уже это утверждают. После этого Диоген Лаэртский приводит слова пирронистов: *Мы признаем, что испытываем то же, что другие люди. Ибо мы знаем, что наступил день, что существует зачатие, что мы живем, и прочее в том же роде, что очевидно в нашей жизни. Что касается остального — тех вещей, которые догматики, по их словам, постигают разумом, то мы не выражаем к ним своего отношения, так как это вещи неопределенные. Мы познаем лишь пассивные впечатления. Ибо и мы признаем, что мы видим; и мы знаем, что мы мыслим. Мы не знаем, однако, каким образом мы видим и мыслим. В ходе беседы мы говорим, что вещь кажется белой, но не утверждаем, что она на самом деле такова. Что же касается нашей формулы, что мы ничего не утверждаем, и ей подобных, то мы не говорим, что это догмы, и они не похожи на утверждения наших противников, которые, например, говорят, что мир круглый, как шар. Ведь это явно недостоверно; наши же утверждения достоверны. Заявляя, что мы ничего не определяем, мы не определяем даже того, что говорим*²⁶⁴.

Вот что приводит Диоген Лаэртский.

Вывод из всего этого излагает он же: *Догматики заявляют, что пирронисты уничтожают и самое жизнь, поскольку они опрокидывают все, из чего состоит жизнь; но те их опровергают. Ибо они не отвергают зрения, но говорят, что не знают, как осуществляется зрительная способность. Мы допускаем, что то, что является нам, существует, но не в таком виде, в каком оно бывает зримо. Мы ощущаем, что огонь жжет, но не утверждаем, что в нем заложена природа горения. Мы видим также, как кто-то движется и гибнет, но не знаем, как это происходит. Мы отвергаем, следовательно, лишь то, что недостоверно в видимых предметах.*

Если ты спросишь, благосклонный читатель, почему это Упражнение не было доведено до конца, и почему отсутствуют пять остальных книг, обещанных в предисловии, то знай: друзья предупредили автора, что перипатетики весьма озлоблены выпуском первой книги и что почти тот же предмет рассмотрен Франциском Патрици в его «Перипатетических исследованиях» (автор только что получил с них копию). Автор не захотел ни продолжать, ни заканчивать вторую книгу и удалился в свою библиотеку, где сражается с червями и грызунами, забросив свой труд в том виде, в каком ты получил его в 1624 году.

**МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ,
ИЛИ СОМНЕНИЯ И НОВЫЕ
ВОЗРАЖЕНИЯ
ПРОТИВ МЕТАФИЗИКИ
ДЕКАРТА**

ЧАСТЬ I

СОМНЕНИЯ

Пользуясь случаем писать, Пьер Гассенди шлет высокочтимому мужу Рене Декарту привет.

Достойнейший муж!

Наш Мерсенн¹ ошастливил меня, дав мне возможность ознакомиться с твоими возвышенными размышлениями о первой философии. Значительность темы, острота твоего ума и изящество изложения мне чрезвычайно понравились. Вот почему я от всего сердца поздравляю тебя с тем, что ты с таким выдающимся мужеством и столь успешно взялся за расширение границ наук и исследование вещей, которые были неизвестны прошлым векам. Меня огорчило только одно — то, что Мерсенн, пользуясь правом дружбы, потребовал, чтобы я написал тебе в случае, если бы у меня зародились или остались какие-либо сомнения. Ведь я предчувствовал, что обнаружу лишь недостаток ума, если не соглашусь с твоими доводами, или, еще того более, легкомыслен, если осмелюсь хотя бы пикнуть им в возражение.

Тем не менее я уступил настояниям нашего друга, ибо полагал, с одной стороны, что ты справедливо оценишь намерение, которое исходит скорее от него, чем от меня; я знал, что свойственное тебе чистосердечие побудит тебя легко поверить, что я не имел иного намерения, как лишь откровенно изложить тебе основания моих сомнений. И того, клянусь

тебе, будет предовольно, если у тебя хватит терпения дочитать это изложение до конца. Ибо я очень далек от мысли, что мои сомнения должны заставить тебя хоть в малой степени извериться в своих доводах или потратить время (которое ты можешь употребить с большей пользой) на ответ.

Я даже не смею иначе как с краской стыда высказать тебе мои сомнения, будучи уверен, что нет ни одного из них, которое во время твоих размышлений не возникало бы перед тобой, но ты по определенным соображениям счел необходимым пренебречь им либо его скрыть. Итак, я излагаю мои сомнения, но лишь в желательных мне пределах: я хочу, чтобы они касались не тех положений, которые ты взялся доказывать, а исключительно метода и убедительности доказательств. Ибо поистине я признаю и существование всемогущего бога, и бессмертие наших душ и сомневаюсь лишь в вескости аргументов, которыми ты доказываешь как эти, так и другие метафизические положения.

ПРОТИВ «ПЕРВОГО РАЗМЫШЛЕНИЯ»

О том, что может быть подвергнуто сомнению

Единственное сомнение

Относительно метода, согласно которому всякое познание, истинное или ложное, должно быть [сначала] отвергнуто² даже ценой хитросплетений

Что касается «Первого размышления», то нет надобности долго останавливаться на нем, ибо я одобряю поставленную тобою перед собой задачу — отделаться от всякого рода предрассудков. Одного лишь я не могу как следует понять, а именно: почему ты не захотел просто и в немногих словах признать недоверенность всего того, что ты знал до сих пор (с тем чтобы потом отделить то, что окажется истинным), а предпочел признать все это ложным и таким образом не столько отделаться от старого предрассудка, сколько подпасть под власть совершенно

нового?! И заметь, для того чтобы уверить самого себя в правильности своего метода, тебе пришлось выдумать бога-обманщика или невесть какого злого гения, который потешается над тобой, хотя ясно, что вполне достаточно было привести такое основание [твоего сомнения], как ограниченность человеческого ума или даже одну только слабость человеческой природы.

Ты, кроме того, воображаешь себя спящим для того, чтобы иметь повод подвергнуть все сомнению и считать иллюзией все, что происходит в этом мире. Однако можешь ли ты таким образом заставить себя поверить, что ты не бодрствуешь и все, что существует и происходит перед твоими глазами, недостоверно и ложно? Что бы ты ни говорил, ты никого не уверишь в том, будто ты убежден, что никогда не познал ничего истинного и что чувства, или сон, или бог, или какой-то злой гений тебя непрерывно обманывали. Разве не более достойно искренности философа и любви к истине — мог бы кто-нибудь тебе возразить — говорить о вещах просто, искренне и представлять их такими, каковы они есть, чем прибегать к хитросплетениям, гнаться за призраками, искать увертки? Тем не менее, так как тебе это нравится, я не хочу больше против этого спорить.

ПРОТИВ «ВТОРОГО РАЗМЫШЛЕНИЯ»

**О природе человеческого ума и о том,
будто эту природу нам легче познать,
чем природу тела**

Сомнение I

**О бесполезности предыдущего построения для вывода:
«я мыслю, следовательно, я существую»; из этого принципа
нельзя с достоверностью вывести все, и в частности
положение: «я — не тело»**

Что касается «Второго размышления», то я замечаю, что *ты все еще находишься во власти иллюзии;*

тем не менее, хоть ты и продолжаешь себя обманывать, ты по крайней мере замечаешь, что ты существуешь; поэтому ты устанавливаешь, что всякий раз, как ты произносишь или мыслишь положение: «я есмь», «я существую», это положение истинно *. Однако я не вижу, чтобы для этого тебе понадобилось такое построение, ибо ты, несомненно, существовал и в силу других причин и то, что ты существуешь, было [для тебя] достоверным; ведь тот же вывод ты мог сделать на основании любого другого своего действия, ибо естественный разум нам говорит, что все, что действует, существует.

Ты добавляешь к этому, что все еще тем не менее недостаточно знаешь, что ты есть. Знаю, что ты говоришь это вполне серьезно, и охотно даже уступаю тебе здесь, потому что в этом-то и заключается вся трудность. И конечно, именно этот вопрос требовалось, как мне кажется, исследовать ясно и недвусмысленно, без всех твоих предположений.

Затем ты хочешь рассмотреть следующий вопрос: чем ты считал себя до сих пор? Ты исключаешь все сомнительное, с тем чтобы оставить лишь то, что достоверно и непреложно. Это твое намерение всякий, конечно, одобрит. Приступив к делу и исходя из того, что ты всегда считал себя человеком, ты спрашиваешь: что такое человек? Намеренно отбросив затем общераспространенное определение, ты отбираешь все то, что раньше бросалось тебе в глаза с первого взгляда, например [тот факт], что у тебя есть лицо, руки и другие члены, которые ты обозначал общим именем «тело»; далее, ты питаешься, ходишь, чувствуешь, мыслишь — это [свойства, которые] ты относил за счет души. Пусть будет так; но надо быть осторожным с тем различием, которое ты проводишь между душой и телом. Ты говоришь, что не отдавал себе тогда ясного отчета в том, что такое душа, и лишь воображал, что она нечто вроде ветра, огня или возду-

* Курсивом здесь, как и во всех своих остальных полемических работах, Гассенди выделяет изложение (более или менее свободное) мыслей своих противников.

та, проникшего в наиболее грубые части твоего тела. Это примечательно. В отношении же тела ты не сомневался в том, что его природа состоит в способности принимать определенные очертания, быть ограниченным, заполнять пространство, из которого оно вытесняет всякое другое тело, быть воспринимаемым осязанием, зрением, слухом, обонянием, вкусом и различным образом приходит в движение. Эти [свойства] ты можешь, конечно, и теперь приписывать телам, хоть и не все — всякому телу: ветер — тело, однако он не воспринимается зрением; с другой стороны, ты не должен отнимать [у тел] другие указанные свойства, ибо ветер, огонь и многие [подобные тела] движутся.

Что же касается твоего дальнейшего замечания — что *раньше ты отрицал за телом способность двигаться само по себе*³, — то я не вижу, каким образом ты мог бы продолжать на этом настаивать: как будто всякое тело должно быть неподвижным по самой своей природе и любое его движение может исходить только от бестелесного начала! Словно без помощи бестелесного двигателя и вода не течет, и не ступает животное.

Сомнение II

Нельзя доказывать, что душа бестелесна, на том основании, что кто-либо, находясь в заблуждении и в то же время замечая обман, утверждает, будто он не находит в себе ничего телесного, даже ничего, что напоминало бы [жизненный] дух, ветер или иное тонкое тело

Затем ты рассматриваешь следующий вопрос: *Можешь ли ты, предполагая, что ты был до сих пор введен в заблуждение, утверждать, что в тебе имеется какое-нибудь из тех свойств, которые ты считал относящимися к природе тела? После внимательнейшего исследования ты утверждаешь, что ничего подобного в себе не находишь.* Тут ты уже рассматриваешь себя не как цельного человека, а как его самую внутрен-

нюю и наиболее сокровенную часть — ту, которой ты до сих пор считал его душу. И вот я спрашиваю тебя, о Душа, или как тебе еще угодно именоваться: разве ты внесла теперь поправку в то представление, согласно которому ты воображала раньше себя чем-то вроде ветра или какой-либо другой сходной вещи, наполняющей наши члены? Конечно, нет. Почему бы тебе и впредь не быть ветром или, вернее, тончайшим [жизненным] духом (созданным из чистейшей крови теплотой сердца или какой-нибудь другой причиной), который, распространившись по членам, дает им жизнь, помогает видеть глазами, слышать ушами, мыслить мозгом и выполнять все другие функции, которые тебе обычно приписываются? И если все это так, почему ты не можешь иметь те же очертания, что и все твоё тело, подобно тому как воздух принимает очертания того сосуда, в котором он заключен? Почему не считать тебя ограниченной той же средой, что и твоё тело, или кожей, покрывающей это тело? Почему не думать, что ты заполняешь пространство или те части пространства, которые грубое тело или его части не заполняют? В самом деле, грубое тело имеет поры, по которым ты рассеиваешься, так что там, где находились бы твои части, не могло бы быть частей этого тела, подобно тому как в смеси из вина и воды части одного вещества не бывают там, где находятся части другого, хотя наше зрение и не может их друг от друга отличить. Почему тебе не дано вытеснять другое тело из занимаемого тобой пространства так, чтобы ни в одной из частиц этого пространства не могли одновременно находиться части грубого тела? Почему бы не думать, что ты способна двигаться самым различным образом? Ибо, раз ты сообщаешь всевозможные [движения] членам, как могла бы ты это делать, если бы не двигалась сама? Разумеется, будучи неподвижной, ты не можешь сообщать движение [другим телам], ибо для этого требуется напряжение; с другой стороны, ты не можешь не двигаться, когда движется само тело. Наконец, если все это верно, как можешь ты утверждать, что в тебе нет ни одного из тех [свойств], которые относятся к природе тела?

Сомнение III

[Декарт] не может доказать бестелесность души с помощью своего утверждения, будто, находясь во власти иллюзий, он не замечает того, что пытается, ходит, чувствует, но замечает между тем, что мыслит

Далее ты утверждаешь, что *не находишь в себе также и некоторых из тех [свойств], которые приписываются душе, а именно [способности] питаться и ходить*. Но во-первых, нечто может быть телом и в то же время не питаться. Затем раз ты такое тело, которое мы охарактеризовали выше как [жизненный] дух, то почему, если указанные более грубые члены питаются более грубой субстанцией, ты, представляя собой нечто более тонкое, не можешь питаться более тонкой субстанцией? И разве ты не растешь вместе с ростом того тела, которому принадлежат указанные члены, и не дряхлеешь, когда оно дряхлеет? Что касается хождения, то, поскольку члены движутся благодаря твоему содействию и никуда не перемещаются без того, чтобы ты их не направляла и не перемещала, как может это происходить без твоего собственного движения? *Ведь я же, говоришь ты, не обладаю телом*. Но это лишь игра воображения. Если, говоря это, ты нас вводишь в заблуждение или сама находишься в его власти, нам не стоит на этом останавливаться. Если же ты утверждаешь это серьезно, то тебе следует доказать не только что ты не обладаешь никаким телом, которому ты придавала бы форму, но и что ты не принадлежишь к такого рода вещам, которые способны сами питаться и ходить.

Ты утверждаешь далее, что *ты и не чувствуешь*. Однако, несомненно, именно ты видишь цвета, слышишь звуки и т. д. *Это, говоришь ты, может происходить лишь при посредстве тела*. Охотно верю, но, во-первых, ты сама имеешь тело и находишься в глазу, который, конечно, не может видеть без твоего содействия; затем, ты можешь быть тонким телом, которое действует при помощи органа чувств. *Мне, говоришь ты, казалось, что во сне я чувствую многое, чего после, как я замечал,*

я вовсе не чувствовал. В самом деле, ты обманываешься, когда тебе кажется, что, не пользуясь глазом, ты чувствуешь то, что на самом деле без глаза чувствовать невозможно; однако ты не всегда впадала в подобный самообман; и конечно, ты пользовалась глазом, с помощью которого ты чувствовала и почерпала те образы, которыми ты теперь можешь пользоваться без его содействия.

Наконец, ты замечаешь, что *ты мыслишь*. Этого в самом деле нельзя отрицать; однако тебе надо еще доказать, что способность мышления настолько выше природы тела, что ни [жизненный] дух, ни какое-либо другое подвижное, чистое и тонкое тело не может иметь такого строения, которое позволяло бы ему мыслить. Одновременно тебе следует доказать, что души животных также бестелесны, ибо животные мыслят или по крайней мере кроме функций внешних чувств они обладают еще некоторым внутренним сознанием не только тогда, когда бодрствуют, но и тогда, когда спят. Наконец, тебе следует доказать, что наше грубое тело несколько не содействует твоему мышлению (хотя без него ты никогда не существовала и, будучи от него отделенной, никогда ничего не мыслила) и потому ты мыслишь независимо от него, причем независимость эта доходит до того, что тебя не может стеснять или угнетать даже отвратительный и грубый чад или испарения, которые вносят иногда столь сильное расстройство в наш мозг.

Сомнение IV

О необоснованности заключения: *Итак, я безусловно вещь мыслящая, т. е. ум, дух, интеллект, разум*

Ты приходишь к следующему заключению: *Итак, я безусловно — вещь мыслящая, т. е. ум, дух, интеллект, разум.* Тут я признаю, что болтал вздор. Ибо я полагал, что разговариваю с человеческой душой или с тем внутренним началом, благодаря которому человек живет, чувствует, движется, мыслит; оказывается, однако, я разговаривал с чистым разумом, который

совлек в себя не только тело, но и самую душу. Может быть, ты следуешь в этом, достойнейший муж, примеру древних греков, которые, полагая, что душа рассеяна по всему телу, тем не менее считали, что ее самая важная часть, τὸ ἡγεμονικόν, имеет свое местонахождение в определенной части тела, например в мозгу или в сердце. И не то, чтобы они считали, что души нет в этой части тела, но они думали, что разум здесь как бы прибавляется к душе и соединяется с ней, образуя единое целое. В самом деле, я должен был бы помнить об этом из того, что ты говоришь в своем трактате «О методе»⁴. Ибо там, как мне кажется, ты держишься взгляда, будто все функции, которые приписываются как растительной, так и чувственной душе, совершенно независимы от души разумной и могут даже выполняться до присоединения ее к телу, точно так, как они выполняются животными, которые, как ты утверждаешь, совершенно лишены разума. Не знаю, право, как я мог забыть об этом, разве лишь потому, что я оставался в сомнении относительно того, хочешь ли ты назвать душой то начало, благодаря которому мы, как и животные, живем и чувствуем, или же ты считаешь, что имя это соответствует только нашему уму; однако это начало считается одушевляющим, ум же нам служит лишь для мышления, как ты сам это утверждаешь. Как бы там ни было, именуйся отныне Умом и будь непременно чем-то мыслящим.

Ты добавляешь, что *одно лишь мышление не может быть отделено от тебя*. Это в самом деле нельзя отрицать, особенно если ты — чистый разум и вдобавок утверждаешь, что между твоей субстанцией и субстанцией души существует лишь умозрительное различие. Однако я не уверен: когда ты говоришь, что *мышление от тебя неотделимо*, утверждаешь ли ты, что, пока существуешь, ты не перестаешь мыслить? Если так, то это, конечно, вполне соответствует высказываниям знаменитых философов, которые, желая доказать бессмертие души, предполагали, что она находится в непрерывном движении или, как я это толкую, непрерывно мыслит. Однако это не убедительно для тех, кто не постигает,

каким образом ты мог бы мыслить, находясь в летаргическом сне или, например, во чреве матери. Вот почему я и здесь остаюсь в недоумении, не зная, полагаешь ли ты, что ты был введен в [твое] тело или какую-либо его часть еще во чреве матери или, по твоему мнению, это произошло по выходе [тела] из материнского чрева? Однако я не хочу более докучать тебе такого рода допросом; не стану также спрашивать, помнишь ли ты, что именно ты мыслил во чреве матери или в первые дни, месяцы и годы после твоего рождения; и, если бы ты ответил, что все это забыл, я не спрошу, как это могло случиться. Я лишь предлагаю тебе представить себе, сколь смутно, слабо, почти ничтожно должно было быть в то время твое мышление.

Ты говоришь затем, что ты — *не сопряжение членов, именуемое человеческим телом*. С этим, конечно, следует согласиться, ибо ты рассматриваешься здесь лишь как мыслящая вещь и как та часть сложной человеческой сущности, которая отлична от ее внешней и наиболее грубой части. Я также, говоришь ты, *не тонкий воздух, введенный в человеческие члены*, не ветер, не огонь, не пар, не дыхание и не одна из других вещей [подобного рода], которые я мог бы себе вообразить, ибо я предположил, что все это — ничто, а положение мое тем не менее остается в силе. Остановись же здесь, о Ум! И пусть сгинут наконец твои положения или, вернее, измышления! Я, говоришь ты, *не воздух и не что-либо иное подобное*; однако, если вся душа есть нечто подобное, то почему же ты, который можешь считаться самой благородной частью души, не можешь также считаться как бы ее венцом, ее наиболее деликатной, чистой и деятельной частью?

Может быть, говоришь ты, *то, что я считаю ничем, на самом деле есть нечто и несколько не отличается от того Я, которое я знаю. Однако я этого не знаю и пока об этом не рассуждаю. Но если ты этого не знаешь, если ты об этом не судишь, как можешь ты решительно отрицать, что принадлежишь к подобным вещам? Я знаю, говоришь ты, что я существую; знание этого факта решительно не может зависеть от того, чего я не знаю. Пусть так; однако вспомни, что ты еще не дока-*

зал, будто ты не воздух, не пар и не что-либо иное в этом роде.

Сомнение V

О необоснованности различения интеллекта и воображения; неверно, что понимание не включает в себя воображения

Ты описываешь последовательно то, что ты называешь воображением. Ты говоришь: *Воображать значит не что иное, как созерцать очертания и изображение материальной вещи.* Отсюда ты хочешь сделать вывод, что свою природу ты познаешь посредством иного вида мышления, чем воображение. Однако, хотя тебе и позволительно определять воображение так, как тебе заблагорассудится, скажи на милость: если ты телесен — а ведь ты еще не доказал противного, — то почему бы ты не мог созерцать себя в виде фигуры, или телесного образа? И скажи также: что иное представляется тебе, когда ты себя созерцаешь, если не некая чистая, прозрачная и тонкая субстанция, нечто вроде дуновения, проникающего все твоё тело или по крайней мере мозг либо какую-то его часть, одушевляющего их и выполняющего там все твои функции? *Я познаю,* говоришь ты, *что ничто из того, что я могу представить себе при помощи воображения, не относится к тому знанию, которое я о себе имею.* Однако ты не говоришь, каким образом ты это познаешь, и так как несколько раньше ты заявил, что ты еще не знаешь, — может быть, все эти вещи и имеют к тебе отношение, то скажи, пожалуйста: на основании чего ты теперь делаешь только что упомянутый вывод?

Далее ты говоришь: *Разум следует тщательно отвлекать от всех этих вещей, с тем чтобы он возможно более ясно воспринимал свою собственную природу.* Это правильно; но, прошу тебя очень, растолкуй, насколько ясно воспринял ты свою природу после того, как самым заботливым образом отвлек себя от всех упомянутых выше вещей? Ибо, говоря, что ты — мыслящая вещь, и только, ты напоминаешь о действии, о котором мы все раньше имели ясное представление, но

что это за действующая субстанция, какова ее внутренняя структура, каким образом она столь многообразно приспосабливает себя к столь разнообразным свершениям, — этого, как и многих других, прежде нам неизвестных вещей, ты нам не объяснишь. Ты говоришь: *Постигай интеллектом то, что не может быть постигнуто воображением*⁵ (которое ты считаешь идентичным с обычным чувством). Но добрейший Ум! Можешь ли ты доказать, что у нас есть много внутренних способностей, а не единая и простая способность, при помощи которой мы все и познаем? Когда я созерцаю Солнце открытыми глазами, то это явное ощущение. Когда я затем, закрыв глаза, внутренне мыслю Солнце, то это явное внутреннее познание. Но как мне различить, воспринимаю ли я Солнце при помощи обычного чувства, либо способности воображения или же при помощи ума, либо интеллекта? И каким образом провести это различие так, чтобы я мог по произволу воспринимать Солнце то с помощью понимания, которое не есть воображение, то с помощью воображения, которое не есть понимание? Конечно, если бы в случае расстройства мозга и способности воображения интеллект продолжал выполнять свои собственные, только ему присущие функции, тогда можно было бы утверждать, что понимание в той же мере отлично от воображения, в какой воображение отлично от внешнего ощущения; но так как в действительности дело происходит иначе, то не легко, конечно, провести между ними точное разграничение. Правильно будет сказать — как, впрочем, ты и делаешь, — что, *когда мы созерцаем образ материальной вещи, действует воображение*; ты сам видишь, что, поскольку иным путем нельзя созерцать тела, отсюда следует, что тела могут познаваться лишь при помощи воображения; по крайней мере от него нельзя отличить какую-либо другую способность познания.

Ты говоришь, что *все еще не можешь отделаться от мысли, что материальные вещи, образы которых формируются мышлением и проверяются чувствами, познаются яснее, чем то в тебе (не знаю, что именно), что не воздействует на воображение; при этом ты считаешь странным, что сомнительные и чуждые тебе ве-*

ци познаются и воспринимаются яснее и отчетливее. Но во-первых, ты отлично делаешь, когда говоришь об этом своем [свойстве]: *не знаю, что именно*, ибо ты в самом деле не знаешь, что это [за свойство] и какова его природа, и, следовательно, ты не можешь быть уверен, действительно ли это то, что не может воздействовать на воображение. Кроме того, все наше знание, совершенно очевидно, берет свое начало от чувств. И хотя ты отрицаешь [положение], что все, что есть в интеллекте, должно быть раньше дано в чувстве⁶, это положение тем не менее верно, ибо всякое наше понятие рождается в результате «натиска [впечатлений]», или, как говорят греки, *κατὰ περίπλοσιν*. Правда, это понятие затем совершенствуется путем аналогии, сочетания, расчленения, увеличения, уменьшения и еще многими другими подобными способами, которые нет необходимости здесь упоминать. Поэтому ничего удивительного нет в том, что те вещи, которые сами собой вторгаются в наше чувство и его поражают, производят более сильное впечатление в нашем духе, чем те случайно выбранные нашим духом вещи, которые он сам себе представляет и постигает. И хотя ты называешь материальные объекты сомнительными, все же если ты будешь говорить по совести, то должен будешь признать, что не меньше уверен в существовании тела, внутри которого ты пребываешь, и в существовании всего того, что тебя окружает, чем в своем собственном. И если ты удостоверяешься в своем собственном существовании на основании одного лишь того действия, которое называется мышлением, то чего стоит этот [признак] в сравнении с различными способами самовыявления вещей? Ибо они проявляют себя не только с помощью разнообразных действий, но, кроме того, благодаря многим очевиднейшим свойствам: величине, очертаниям, плотности, цвету, вкусу и т. п., так что нет ничего удивительного в том, что, хотя они находятся вне тебя, ты все же познаешь и постигаешь их отчетливее, чем себя. Но может ли быть, чтобы ты познавал постороннюю вещь лучше самого себя? На это я отвечу: может быть, точно так же как глаз, видя все остальное, не видит самого себя.

Сомнение VI

Если разум есть нечто чувствующее, воображающее и т. д., то он, по-видимому, должен быть признан и за животными

Но, говоришь ты, что же я такое? Мыслящая вещь. Что такое мыслящая вещь? Это — вещь сомневающаяся, понимающая, утверждающая, отрицающая, испытывающая желания, отвращение, а также воображающая и ощущающая. Ты перечисляешь тут многое; на каждой из этих [функций] я останавливаться не буду, остановлюсь лишь на том, что ты называешь себя «ощущающей вещью». Это особенно странно, ибо только что ты утверждал прямо противоположное. Может быть, ты хотел этим сказать, что кроме тебя существует еще телесная способность, которая находится в глазах, в ушах и других органах чувств и которая, воспринимая образы чувственных вещей, открывает этим [акт] ощущения, который ты завершаешь, так как в действительности именно ты видишь, слышишь и испытываешь все прочие ощущения? Именно по этой причине, как я полагаю, ты делаешь как ощущение, так и воображение видами мышления. Пусть будет так; однако подумай: не свойственна ли и животным [способность] ощущать? И поскольку она сходна с [соответствующей] твоей [способностью], она может также называться мышлением. Значит, и за животными надо признать ум, сходный с твоим? Я, говоришь ты, будучи сосредоточен в мозгу, воспринимаю все, что мне передается по нервам жизненными духами; таким образом, акт ощущения, который считается функцией всего тела, совершается во мне. Пусть так; однако и у животных есть нервы, есть жизненные духи, есть мозг, а в мозгу — познавательное начало, которое таким же образом воспринимает то, что сообщается через посредство жизненных духов, и завершает акт ощущения. Ты говоришь: Это начало в мозгу животных есть не что иное, как фантазия, или способность воображения. Но докажи сначала, что ты сам в человеческом мозгу представляешь собой нечто иное, чем человеческую фантазию, или воображение. Несколько раньше я просил тебя указать критерий, при помощи которого

ты мог бы доказать, что ты действительно есть нечто совсем иное; не думаю, однако, чтобы ты мог это сделать. Ты, конечно, скажешь, что это доказывается твоими действиями, носящими более возвышенный характер, чем действия, выполняемые животными. Но подобно тому как человек, будучи самым значительным из животных, тем не менее не исключается из их числа, точно так же, если ты и попытаешься в силу этого вообразить, что ты — наиболее значительная из фантазий, все же ты этим не исключишь себя из числа последних. Ибо особое имя — Ум, которое ты себе даешь, может быть более благородно, но отсюда вовсе не следует, что оно иной природы. В самом деле, чтобы доказать, что ты совершенно иной природы (т. е., как ты претендуешь, бестелесной), ты должен был бы выполнять некоторые действия совершенно иначе, чем их выполняют животные, — если не вне мозга, то по крайней мере независимо от мозга; однако, ты этого не делаешь. Ибо если мозг пришел в расстройство, то и ты приходишь в расстройство; если мозг находится в угнетенном состоянии, то и ты угнетен; и если образы каких-нибудь вещей ускользают от него, то и в тебе не остается даже их следа. *У животных, говоришь ты, все происходит в силу слепого импульса жизненных духов и прочих органов, точно таким же образом, как совершаются движения в часах или каком-либо другом механизме.* Однако если это бесспорно в отношении таких функций, как питание, пульсация артерий и т. д., т. е. тех, которые совершаются сходным образом и в человеческом организме, то можешь ли ты утверждать, что акты чувств, или того, что называется душевными страстями, совершаются в силу слепого импульса только у животных, у нас же как-то иначе? Кусок мяса посылает свое изображение в глаз собаки; это изображение, передаваясь в мозг, словно некими крючочками, прикрепляется к душе, и сама душа, и все связанное с ней тело, словно какими-то цепочками, влечется к куску мяса. Или, скажем, камень, которым грозят собаке, посылает свое изображение, и оно, словно некий рычаг, отталкивает ее душу, а вместе с пей и тело и заставляет его бежать. Но разве не то же самое происхо-

дит с человеком? Или тебе известен другой способ, каким совершаются эти [акты]? В таком случае ты нас очень бы обязал, если бы его указал нам. Ты говоришь: *Я свободен, в моей власти удерживать человека как от бегства, так и от преследования.* Однако то же самое выполняет у животного указанное выше познавательное начало; и если собака иногда, не боясь угроз и ударов, бросается на замеченный кусок мяса, то как часто делает то же самое человек! *Собака, говоришь ты, действует в силу чистого импульса, а не избирательно, как говорит человек.* Однако есть основания полагать, что и человек говорит в силу импульса, ибо то, что ты приписываешь выбору, имеет своим источником просто более сильный импульс; но и у животного бывает выбор там, где налицо более сильный импульс. В самом деле, я видел собаку, которая так приспособляла свой лай к звукам трубы, что подражала всем их изменениям — от высокого звука до низкого, от замедленного до ускоренного, хотя они то ускорялись, то замедлялись совершенно произвольно и неожиданно. *Животные, говоришь ты, лишены разума.* Да, они лишены, конечно, человеческого разума, но они разумны по-своему, так что их можно назвать *ἄλογα* (неразумными) лишь по сравнению с нами или с нашим, человеческим видом, ибо помимо этого *λόγος*, или разум, есть, по-видимому, такая же общая способность и может быть так же приписан животным, как познавательная способность или внутреннее чувство. *Животные не рассуждают, говоришь ты.* Это верно лишь постольку, поскольку они рассуждают не так совершенно и не о стольких предметах, о скольких рассуждают люди; однако они все же рассуждают, и разница между нами и ими в этом отношении, по-видимому, лишь чисто количественная. *Животные, утверждаешь ты, не обладают способностью речи;* однако, хотя они и не издают человеческих звуков (ну да, они не люди), тем не менее они издают свои собственные и пользуются ими так же, как мы своими. *Даже слабоумный человек, говоришь ты, способен сочленять звуки так, чтобы получился некоторый смысл, между тем как на это не способно и умнейшее из животных.* Подумай, однако, достаточно ли справед-

ливо ты поступаешь, требуя от животных человеческих слов и не обращая внимания на их собственный способ речи. Однако все это требует более длительного исследования.

Сомнение VII

О примере с воском; о том, что, отвлекаясь умом от всех его акциденций, мы не познаем ясно и отчетливо его внутренней природы даже с помощью интеллекта, если в этом не участвует воображение

Ты приводишь затем *пример с воском*, и тут ты очень многословен, стараясь дать понять, что *одно дело — то, что называют акциденциями воска, другое же — самый воск, или его субстанция*. А составить себе ясное и отчетливое понятие о *самом воске, или его субстанции* (считаешь ты), можно лишь при помощи ума, или интеллекта, но не при помощи чувства, или воображения.

Прежде всего, это то, что обычно признается всеми, а именно что можно понятие воска, или его субстанции, абстрагировать от понятий его акциденций. Но разве в результате этого мы яснее представляем себе самое субстанцию, или природу, воска? Мы, правда, представляем себе, что кроме цвета, очертаний, плавкости и прочих свойств воска имеется еще нечто, что представляет собой субъект этих акциденций и наблюдаемых изменений. Однако, что это такое и каково это нечто, мы не знаем. Ибо оно скрыто от нас и мы лишь как бы догадываемся, что какой-то носитель [акциденций] должен существовать. Вот почему я и дивлюсь тому, что ты утверждаешь, будто, совлеки с воска все его формы, словно одежду, ты совершеннее и отчетливее воспринимаешь сущность воска. Правда, ты можешь представлять себе, что воск или его субстанция должны быть чем-то отличным от вышеуказанных форм; но что это такое, ты — если только ты не вводишь нас в заблуждение — представить себе не можешь. И субстанция эта не открывается тебе, как может открыться человек, на котором мы сперва замечаем лишь платье и шапку, и, только сняв с него эти вещи, познаем, кто он и что он собой представляет⁷. Далее,

раз уж ты полагаешь, что составил себе какое-то представление об этой субстанции, то, скажи на милость, как именно ты ее себе представляешь? Может быть, в виде чего-то текучего и протяженного? Ведь не представляешь же ты ее себе в виде точки, пусть даже таковой, которая то расширяется, то сужается? Затем, так как это расширение не бывает бесконечным, а имеет свои границы, то не мыслишь ли ты себе эту субстанцию как-то очерченной? Кроме того, так как тебе при этом кажется, будто ты ее видишь, то разве не придаешь ты ей в своем понимании некоторого, хоть и очень смутного и неясного, цвета? Нет сомнения, что ты представляешь ее себе и более плотной, и более видимой, чем пустое пространство, как таковое, из чего следует, что твое понимание есть своего рода воображение. Если ты утверждаешь, что мыслишь себе [субстанцию воска] лишенной протяженности, очерченной и цвета, то скажи по совести: какова же она?

То, что ты говоришь *о людях, которых мы смогли увидеть либо воспринять умом, как таковых, хотя мы узрели лишь их шапку или одежду*, не доказывает, будто суждение выносит ум, а не воображение. В самом деле, и собака, у которой ты не допускаешь ума, равного твоему, судит подобным же образом, когда видит всего лишь шапку или одежду своего хозяина. Больше того, стоит ли хозяин, сидит, лежит, сгибается, поджимает ноги или вытягивается, собака всегда его узнает, пусть он — подобно воску — и является во всех этих видах, а не преимущественно в одном из них. Или когда собака гонится за убегающим зайцем и видит его сначала живым, затем мертвым, а еще позже освеженным и разрезанным на куски, то, думаешь ты, собака не знает, что это все — один и тот же заяц? Вот почему, когда ты говоришь: *Восприятие цвета, твердости и тому подобных [качеств] не есть ни зрение, ни осязание, а лишь умозрение*, то я с этим согласен в том случае, если ум не отличен от воображения. Когда же ты добавляешь: *Это умозрение может быть несовершенным и смутным либо совершенным и ясным в зависимости от того, обращается ли меньшее или большее внимание на то, из чего состоит воск*, то это, несомнен-

но, доказывает следующее: не мысленное восприятие этого непонятого мне нечто, которое существует вне всех форм, есть ясное и отчетливое познание воска, а исследование при помощи органов чувств по возможности всех акциденций, какие свойственны воску, и всех изменений, каким он способен подвергаться. Благодаря такому обследованию мы сможем понять и объяснить, что мы подразумеваем под словом «воск»; а что представляет собой чистая или, вернее, сокровенная субстанция — этого мы ни сами понять, ни другим объяснить не можем.

Сомнение VIII

**О том, что природа ума не выяснена [Декартом],
и особенно настолько, чтобы доказать, что она нам
более известна, чем природа тела**

Вслед за тем ты говоришь: *Что же я скажу об этом уме, т. е. о себе самом (поскольку я до сих пор не допускал в себе ничего, кроме ума)? Что скажу я — я, который, по-видимому, так отчетливо воспринимаю этот кусок воска? Не будет ли мое познание самого себя не только более истинным и достоверным, но и более отчетливым и очевидным? Ибо если я сужу, что воск существует, на том основании, что я его вижу, то тем более существую я, [который его видит]. Ведь может случиться, что то, что я вижу, на самом деле не воск; может случиться, что у меня не будет даже глаз, которыми я мог бы что-либо видеть; но совершенно невозможно, чтобы я, который видит его или думает, что видит (что для меня теперь уже одно и то же), — чтобы я, сам мыслящий субъект, не представлял собой нечто. Точно так же если я сужу, что воск существует на основании того, что я его осязаю, то и отсюда следует то же самое, а именно что я существую. Если я сужу о существовании воска на основании того, что я его воображаю, или на каком бы то ни было другом основании, то вывод будет такой же точно. Но то, что я отмечаю в отношении воска, применимо и ко всем остальным вещам, находящимся вне меня. Вот твои слова, я привожу их, чтобы дать тебе понять, что ты, правда,*

отчетливо познаешь, что ты существуешь (на основании того, что ты ясно видишь и познаешь существование воска и всех его акциденций), однако это не доказывает, что ты познаешь — отчетливо ли или смутно, — что ты есть или каков ты; между тем это стоило бы доказать, ибо в том, что ты существуешь, никто и так не сомневается. Заметь кстати — на чем я, впрочем, не хочу настаивать здесь, как я не настаивал на этом и раньше, — что, хотя ты ничего не допускаешь в себе, кроме чистого разума, и полагаешь в связи с этим, что у тебя нет ни глаз, ни рук, ни других телесных органов, ты тем не менее говоришь о воске и его акциденциях будто ты видишь их и осязаешь. А между тем ты не можешь видеть без глаз и осязать без рук (или, как ты говоришь, думать, что ты видишь и осязаешь).

Ты продолжаешь: *Если мое восприятие воска стало, по-видимому, более отчетливым после того, как я получил его благодаря не одному только зрению или осязанию, но и целому ряду других моментов, то не следует ли признать мое нынешнее познание самого себя еще намного более отчетливым? Ибо те основания, согласно которым познается природа воска или какого-либо другого тела, все вместе взятые, не могут не обнаружить природу моего ума.* Но подобно тому как твои рассуждения о воске доказывают лишь, что ты познал существование ума, но не природу последнего, точно так же не смогут доказать ничего другого и все прочие [основания]. И если бы ты хотел сделать еще какой-нибудь вывод из восприятия субстанции воска или иных вещей, то мог бы прийти лишь к тому, что наше понятие об уме так же смутно, как и о той субстанции, о которой, [как ты говоришь], мы не знаем, что она собой представляет; так что здесь можно с полным правом применить твои слова: *То во мне, относительно чего я не знаю, что оно есть*⁸.

В заключение ты говоришь: *Вот, наконец, я невольно вернулся к тому, к чему стремился. Ибо поскольку мне теперь известно, что и сам ум, и тела воспринимаются не с помощью чувств, как таковых, или способности воображения, а исключительно с помощью интеллекта и что восприятие это зиждется не на том, что*

вещи осязаются или их видят, то я ясно сознаю, что ничто не познается легче и очевиднее, чем мой ум.

Вот тот вывод, который ты делаешь. Что же касается меня, то я не вижу, на основании чего ты заключаешь и со всей очевидностью сознаешь, будто о твоём уме можно знать ещё что-нибудь помимо того, что он существует. Таким образом, я не вижу, чтобы было выполнено обещание, данное в самом заглавии этого «Размышления»⁹, а именно будто в результате его будет доказано, что человеческий разум с помощью его самого легче познать, чем тело. Ведь в твои намерения не входило доказать, что человеческий разум существует или что его существование более очевидно, чем существование тел, ибо против того, что человеческий разум имеет бытие или существует, никто не спорит. Несомненно, ты хотел доказать большую очевидность природы ума, чем природы тела, но этого ты не выполнил. В отношении природы тел ты сам, о Ум, ясно видел, сколь многое мы о ней знаем: нам известно, что тела протяженны, имеют очертания, заполняют место и т. д. А что мы в конце концов знаем о тебе? То, что ты не телесное сочленение, не воздух, не ветер и не что-либо, способное ходить, ощущать и т. д. Если даже мы все это признаем (хотя кое-что из этого ты и сам отверг), все равно это будет не то, чего мы ожидали. Ибо все это — отрицательные определения, а от тебя требуется объяснить не то, что ты не есть, а то, что же ты все-таки есть.

Итак, ты подводишь нас к вершине [твоего доказательства], к тому, что ты — вещь мыслящая, т. е. сомневающаяся, утверждающая и т. д. Но во-первых, сказать, что ты — *вещь* — значит не сказать ничего определенного, ибо слово это общее, безразличное, неопределенное, примененное к тебе не более, чем к любому из того, что есть в мире, ко всему, что не есть совершенное ничто. Ты — вещь? Да, ты — не ничто, или, что то же самое, ты — нечто. Но и камень не есть ничто или есть нечто; то же самое можно сказать о мухе и обо всем прочем. Говоря затем, что ты — вещь *мыслящая*, ты, правда, говоришь нечто определенное, однако это было известно и раньше, да и не то от тебя требуется. Ибо кто сомневается в том, что ты мыслишь?

Но нам неизвестно — и именно на это мы ждем от тебя ответа, — что представляет собой твоя сокровенная субстанция, которой свойственно мыслить. Вот почему как спрашивать, так и делать вывод следовало не относительно того, есть ли ты мыслящая вещь, а относительно того, что представляешь ты собою в качестве таковой? Если бы тебя просили дать более точное понятие о вине, чем дается обычно, ты ведь не ограничился бы словами: «Вино есть белая или красная опьяняющая жидкость, выжатая из винограда, и т. п.», но попытался бы исследовать и объяснить нам его внутреннюю субстанцию, состоящую, как показывает наблюдение, из спирта, гущи, винного камня и других частей, смешанных между собой в том или ином количестве и в той или иной пропорции. Точно так же, следовательно, когда от тебя требуется дать нам о себе не обычное (т. е. не такое, какое мы имели до сих пор) понятие, недостаточно, как ты, несомненно, видишь, объявить нам, что ты — вещь мыслящая, сомневающаяся, понимающая и т. д., а надо постараться как бы с помощью некоего химического опыта так исследовать себя, чтобы суметь раскрыть и показать нам свою внутреннюю субстанцию. И если ты это исполнишь, то мы уже сами разберемся, более ли ты нам понятен, чем тело, [природу] которого столь многообразно выявляют анатомия, химия и другие многочисленные науки, а также все наши чувства и разнообразные опыты.

ПРОТИВ «ТРЕТЬЕГО РАЗМЫШЛЕНИЯ»

О существовании бога

Сомнение I

О непригодности критерия, согласно которому *истинно то, что мы воспринимаем ясно и отчетливо*, и о необходимости такого критерия, который помог бы установить, что наше *восприятие настолько ясно и отчетливо, что исключает ошибку*

Здесь на основании своего допущения, что ясное и отчетливое понимание положения: *Я — вещь мысля-*

щая, для тебя есть показатель его достоверности, ты заключаешь, что можешь установить следующий общий критерий: *Истинно все, что мы воспринимаем очень ясно и отчетливо*. Правда, до сих пор не сумели найти более надежного критерия истины среди тьмы вещей; однако, так как мы видим, что великие умы, которые, казалось бы, должны были многое познавать весьма ясно и отчетливо, полагали, что истина скрыта либо в лоне бога, либо на дне пропасти, то не дает ли это нам права подозревать, что твой критерий может быть ложен? В самом деле, принимая во внимание неизвестные тебе аргументы скептиков, о какой истине можем мы с уверенностью говорить как о ясно и отчетливо познанной, если не о той единственной, что вещи представляются таковыми, какими они представляются каждому из нас? Например, я ясно и отчетливо воспринимаю вкус дыни, как приятный, следовательно, истинно то, что вкус дыни мне таковым представляется; но разве я могу на этом основании утверждать в качестве истины, что такой вкус присущ самой дыне, когда в детстве, будучи в здравом уме, я судил о дыне совершенно иначе? Нет сомнения, что я ясно и отчетливо ощущал тогда в дыне совсем иной вкус. Я замечаю также, что и многим другим людям вкус дыни кажется иным, равно как и многим животным, обладающим тонким чутьем и весьма крепким здоровьем. Значит ли это, что истина противоречит истине? И не значит ли это скорее, что ни одна вещь не истинна сама по себе потому лишь, что она была ясно и отчетливо воспринята, а, наоборот, истинно лишь то, что данная вещь, как таковая, ясно и отчетливо воспринимается? Почти то же самое можно сказать и обо всем том, что относится к уму. Некогда я мог бы поклясться, что невозможно от меньшего количества перейти к большему лишь через соизмеримое с меньшим; точно так же я готов был поклясться, что две непрерывно приближающиеся друг к другу линии не могут не пересечься в конце концов, если продолжать их до бесконечности. Эти положения казались мне настолько ясными и отчетливыми, что я считал их абсолютно истинными и бесспорными аксиомами. Тем не менее впоследствии на-

плись аргументы, убедившие меня в противоположном, как воспринятом более ясно и отчетливо. И теперь всякий раз, когда мне приходится размышлять о природе математических положений, я пребываю в сомнении. Вот почему можно считать истинным, что я познаю такие-то и такие-то положения, поскольку я предполагаю, или представляю себе, что величина, линия, поверхность и т. д. именно таковы; но что положения эти таким образом сами по себе истинны — этого с уверенностью заявлять нельзя.

Как бы, однако, ни обстояло дело с математическими положениями, я все же спрошу тебя о других предметах, о которых идет сейчас речь: почему в отношении их имеется столько различных мнений среди людей? Каждый думает, что он ясно и отчетливо понимает то, что он отстаивает. И не говори мне, что большинство людей не тверды в своих мнениях или дают волю своей фантазии, ибо есть такие, которые готовы принять смерть за свои мнения, хотя они и видят, что другие люди идут на смерть за мнения прямо противоположные. Разве только ты думаешь, что, когда человек идет на смерть, это не подходящий момент для извлечения голая истины из самых глубин сознания.

Да ты и сам говоришь об этой трудности, а именно что некогда ты считал весьма достоверным и очевидным многое из того, что в дальнейшем признал сомнительным. Но при этом ты оставляешь эту трудность неразрешенной и не устанавливаешь никакого критерия. Ты пользуешься этим лишь как поводом, чтобы рассуждать об идеях, которые, возможно, тебя обманывают, поскольку они представляют в качестве существующих вне тебя некоторые вещи, которых вне тебя, быть может, и нет: ты снова говоришь о божьей обманщине, который, возможно, обманывает тебя в отношении [истинности] таких положений, как «два плюс три равно пяти»; «квадрат имеет не больше четырех сторон», — и все это для того, чтобы показать нам, что с установлением критерия следует обождать до тех пор, пока ты не докажешь, что существует бог, который не может быть обманщиком. Но позволь тебя предупредить, что тебе следует не столько трудиться над установлением

этого критерия, с помощью которого очень легко принять ложь за истину, сколько предложить нам руководящий метод, который учил бы нас узнавать, в каких случаях мы ошибаемся и в каких нет, всякий раз, когда мы полагаем, что понимаем что-либо ясно и отчетливо.

Сомнение II

О том, что все идеи, даже идеи химер, а тем более вещи, истины, мысли, имеют внешнее происхождение

Далее, ты различаешь *идеи врожденные, внешние и искусственные* (при этом ты считаешь идеи мыслями, поскольку они представляют собой нечто подобное мысленным образам). К *первому роду* ты относишь свое понимание того, что такое вещь, истина, мышление; к *второму* — [идею] шума, который ты слышишь, Солнца, которое ты видишь, огня, который ты чувствуешь; к *третьему* — свои фантастические представления о сиренах, гиппогрифах¹⁰ [и других подобных им вещах]. К этому ты добавляешь, что, может статься, все твои идеи — внешние, либо все они — врожденные, либо, наконец, искусственные, ибо ты не имеешь пока достаточно ясного представления об их происхождении. Однако, чтобы предотвратить ошибку, которая может вкратиться до того, как ты приобретешь такое представление, я считаю нужным заметить, что, по-видимому, все идеи — внешнего происхождения и проистекают от вещей, существующих вне нашего ума и воздействующих на какое-либо из наших чувств.

Дело в том, что наш ум не только обладает способностью (или, вернее, он сам есть эта способность) воспринимать внешние идеи (т. е. идеи, исходящие от вещей и получаемые умом через посредство чувств) в качестве совершенно чистых, определенных, т. е. именно таких идей, какими он их получает, но, кроме того, он обладает еще благодаря этому способностью различным образом сочетать и расчленять их, увеличивать и уменьшать, сравнивать и т. д.

Отсюда по крайней мере следует, что третий установленный тобой род идей не отличается от второго,

ибо идея химеры — это не что иное, как идеи головы льва, живота козы и хвоста змеи, слитые умом воедино, в то время как каждая из них, взятая сама по себе, в отдельности, представляет собой внешнюю идею. Точно так же идея гиганта, или человека, которого мы представляем себе величиной с гору или даже с целую Вселенную, есть не что иное, как внешняя идея, т. е. идея человека обыкновенных размеров, которую наш ум произвольно увеличивает, хотя по мере того, как он ее увеличивает, он представляет ее себе все более и более смутно. И идея пирамиды, города либо какой-нибудь иной вещи, которую мы никогда не видели, есть не что иное, как внешняя идея виденных прежде пирамиды, города или какой-нибудь иной вещи, несколько искаженная и смутная вследствие того, что она подверглась известному сопоставлению и увеличению.

Что касается образов, которые ты считаешь врожденными, то таких образов, безусловно, не существует, те же, которые обычно считаются таковыми, по-видимому, также имеют внешнее происхождение.

Мне, говоришь ты, дано от природы понимать, что такое вещь. Я не думаю, чтобы ты имел в виду здесь самую способность понимания, относительно которой не может быть ни сомнения, ни вопроса; ты скорее говоришь об идее вещи. Ты не имеешь также в виду идею какой-либо отдельной вещи, ибо Солнце, вот этот камень и все остальные отдельные предметы относятся к тем вещам, идеи которых ты не считаешь врожденными. Следовательно, ты говоришь об идее вещи, рассматриваемой как нечто всеобщее и так, как если бы она была синонимом сущности и имела одинаковый с этой сущностью объем. Но, скажи на милость, каким образом может эта общая идея находиться в уме, если в нем нет одновременно идей всех отдельных вещей и даже родов этих вещей, абстрагируясь от которых ум образует понятие, соответствующее им всем в целом, но не относящееся ни к одной из них в частности?

Если бы идея вещи была врожденной, то врожденными, несомненно, должны были бы быть идеи животного, растения, камня и всех универсалий и нам не было бы нужды трудиться над распознаванием множе-

ства отдельных вещей для того, чтобы, отбросив все различия, получить в результате лишь то, что окажется общим для всех них, или — что то же самое — идею рода.

Ты говоришь также, что тебе *присуще от природы постигать, что такое истина, или, как я это толкую, постигать идею истины*. Однако если истина есть не что иное, как соответствие суждения той вещи, о которой это суждение выносится, то истина есть некое соотношение и, следовательно, она ничем не отличается от соотношения самой вещи и ее идеи; иначе говоря, истина ничем не отличается от идеи вещи самой по себе, поскольку она обладает свойством наглядно представлять и самое себя, и вещь такими, каковы они есть¹¹. Вот почему идея истины есть не что иное, как идея вещи, поскольку она соответствует вещи или представляет последнюю таковой, какова она есть.

Следовательно, если идея вещи не врожденная, а внешняя, то и идея истины будет внешней, а не врожденной. И так как сказанное относится и к каждой частной истине, то оно также относится к истине вообще, ибо понятие, или идея, истины (как уже было указано в отношении идеи вещи) извлекается из частных понятий или идей.

Ты говоришь еще, что *от природы тебе присуще постигать, что такое мышление* (или, как я всегда это толкую, *постигать идею мышления*). Но ведь как ум из идеи одного города образует идею другого города, точно так же он может из идеи одного действия, например видения или вкушения, образовать идею другого действия, т. е. акта мышления. Ибо между познавательными способностями замечается известная аналогия, и [знание] одной такой способности легко ведет к пониманию другой. Правда, не стоит тратить труда на [познание] идеи мышления; скорее следует заняться исследованием идеи самого ума или души, ибо если мы признаем ее врожденной, то ничто не помешает утверждать то же самое и относительно идеи мышления. Вот почему следует выждать, пока это не будет доказано для самого ума или души.

Сомнение III

Внешнее происхождение идей доказывається тем, что они отсутствуют у слепых и глухих: о единственной идее Солнца, воспринимаемой чувством и увеличиваемой разумом

Далее, ты, по-видимому, *подвергаешь сомнению не только то, что некоторые идеи исходят от вещей, находящихся вне нас, но также и то, что вообще вне нас существуют какие-то вещи. Отсюда ты, по-видимому, заключаешь, что, хотя у тебя и есть идеи вещей, которые называют внешними*, все же это не доказывает, что вещи существуют, так как идеи не обязательно исходят от этих вещей; они могут исходить либо от тебя самого, либо из какого-либо другого неизвестного источника. Именно по этой причине, как мне кажется, ты несколько выше и говоришь, что *воспринимал раньше не Землю, небо и звезды, но лишь идеи Земли, неба и звезд, которые могут и ввести в заблуждение.*

Но если ты все еще не веришь, что существуют Земля, небо и звезды, то, скажи на милость, каким образом ты ходишь по Земле? Почему ты поднимаешь глаза, чтобы наблюдать Солнце? Зачем ты приближаешься к огню, чтобы чувствовать тепло? Почему ты садишься за стол и ешь, чтобы утолить голод? Почему делаешь движения языком, чтобы разговаривать, или рукой, чтобы написать нам все это? Конечно, такого рода доводы, как ты приводишь, могут быть тонко задуманы и изложены, но дела вперед они не продвинут. И так как на самом деле ты не сомневаешься, что указанные вещи существуют вне тебя, то будем рассуждать серьезно и добросовестно и называть вещи своими именами, — если только, допуская существование внешних вещей, ты не считаешь, будто нельзя убедительно доказать, что от них заимствованы те их идеи, которыми мы обладаем; в этом случае тебе необходимо ответить не только на те возражения, которые ты сам себе делаешь, но также и на все те, которые могут быть выдвинуты против тебя другими.

Ты ведь признаешь, что *можно как будто допустить, что идеи исходят от вещей, так как этому, по-видимому,*

учит нас природа и из опыта мы также знаем, что идеи не зависят от нас или нашей воли. Не говоря ничего о прочих доводах и выводах, я должен, однако, заметить, что против твоих положений следовало также выдвинуть следующее [сомнение], которое необходимо разрешить: почему у слепорожденного не бывает идеп цвета, а у рожденного глухим — идеи звука? Не потому ли, что соответствующие внешние предметы не могли послать от себя уму этих несчастных какого бы то ни было своего образа? Ведь с самого момента их рождения доступ к ним этих идей был навеки прегражден непреодолимыми преградами.

После этого ты настойчиво приводишь пример Солнца, двумя совершенно различными идеями которого мы, по твоему мнению, обладаем: одна из них, якобы, получена нами при посредстве чувств, и, согласно ей, Солнце кажется нам очень небольшим; другая основана на астрономических положениях, и, согласно ей, Солнце представляется нам огромных размеров. [Из этих двух идей] более правдоподобна и истинна не та, которая основана на показаниях чувств, а та, что извлечена [нами] из некоторых врожденных понятий или образована каким-либо иным путем. Однако обе эти идеи-близнецы Солнца подобны одна другой и в то же время истинны, т. е. соответствуют Солнцу, только одна — больше, другая — меньше; точно так же две различные идеи одного и того же человека, одну из которых мы получаем, находясь в десяти шагах от него, а другую — в ста или тысяче шагов, подобны одна другой и истинны, т. е. соответствуют [объекту], но первая из них — больше, вторая — меньше. Дело в том, что идея, которая приходит с близкого расстояния, меньше подвергается искажению, чем та, которая приходит издалека, что мне легко было бы объяснить тебе в немногих словах, если бы это было уместно здесь и если бы тебе самому это не было достаточно понятно.

Наконец, хотя мы лишь умом воспринимаем эту огромную идею Солнца, все же нельзя на этом основании выводить ее из некоего врожденного понятия. Идею Солнца, которую мы воспринимаем при посредстве

чувств, увеличивает способность нашего ума (в соответствии с тем, чему нас учит опыт и опирающийся на него разум, а именно что более отдаленные предметы представляются нам меньшими по размерам, чем те же предметы, когда они близки к нам), — увеличивает во столько раз, во сколько, как известно, от нас удалено Солнце, и в соответствии с тем, скольким полудиаметрам Земли равен его диаметр. Если ты хочешь убедиться в том, что природа ничего не вложила в нас из того, что относится к этой идее, то попробуй найти ее у слепорожденного: ты убедишься, прежде всего, что идея эта в его уме бесцветна и лишена яркости; затем, что она вовсе не округла, если только кто-нибудь не обратил на это раньше его внимания и он сам не держал перед этим в руках какого-нибудь круглого тела; наконец, ты увидишь, что она вовсе не так велика, если только он не увеличил путем рассуждения или под влиянием чьего-либо авторитета ранее воспринятую идею. Но между прочим, ответь мне, пожалуйста: разве у нас самих, столько раз смотревших на Солнце, столько раз наблюдавших его видимый диаметр и рассуждавших об истинном, — разве наш мысленный образ Солнца чем-нибудь отличается от обычного? Мы вычисляем, правда теоретически, что Солнце в сто шестьдесят с лишним раз больше Земли¹², но разве мы располагаем в силу этого идеей столь огромного тела? Мы увеличиваем насколько можем идею, воспринятую посредством чувств, напрягаем сколько возможно разум, но не достигаем ничего, кроме полной неясности; и всякий раз, как мы хотим отчетливо мыслить Солнце, наш ум вынужден вернуться к тому образу, который он воспринял при посредстве глаз.

Уму нашему достаточно признать, что в действительности Солнце больше, чем оно нам представляется, и что если бы наши глаза были к нему ближе, то они получили бы большую его идею. При существующих же условиях ему приходится довольствоваться той идеей, которой он обладает.

Сомнение IV

О том, что не существует подлинной идеи субстанции, но идея эта [выявляется] через акциденции и наподобие акциденций; а также о том, что идея бога отвлечена от вещей путем их совершенствования

Признав затем неравенство идей и существующее между ними различие, ты говоришь: *Нет сомнения, что те идеи, которые выявляют мне субстанцию, представляют собой нечто большее и содержат в себе, так сказать, больше объективной реальности, чем те идеи, которые воспроизводят лишь модусы, или акциденции. С другой стороны, та идея, при помощи которой я мыслю некоего великого бога, вечного, бесконечного, всемогущего, творца всего, что существует вне его,— эта идея имеет в себе, несомненно, больше объективной реальности, чем те идеи, при помощи которых выявляются конечные субстанции.*

Ты здесь очень размахнулся, вот почему тебя следует чуть-чуть задержать. Я не собираюсь, конечно, останавливаться на вопросе о том, что ты называешь объективной реальностью. Достаточно сказать, что поскольку обычно говорят о субъективном, или формальном, бытии внешних вещей в самих себе, объективном же, или идеальном, в интеллекте, то ты, по-видимому, не хотел сказать ничего иного, кроме того, что идея должна соответствовать вещи, к которой она относится; таким образом, считаешь ты, она не должна репрезентативно содержать ничего такого, чего на самом деле нет в вещи, и она будет представлять тем больше реальности, чем больше этой реальности будет содержаться в представляемой вещи. Правда, ты тут же проводишь различие между объективной и формальной реальностью¹³; последняя, как я полагаю, есть идея сама по себе, т. е. идея не как представительница [вещи], а как некая сущность. Но несомненно то, что ни идея, ни ее объективная реальность не должны измеряться всей формальной реальностью вещи, т. е. реальностью, которая содержится в самой вещи, но лишь той ее частью, которую интеллект познал, или, что то же самое, тем понятием о вещи, которым обладает интел-

лект. Таким образом, будет считаться, что имеющаяся у тебя идея человека, которого ты часто видел и внимательно со всех сторон рассмотрел, будет совершенной, но идея человека, которого ты видел один только раз мельком и лишь в профиль, окажется, конечно, весьма несовершенной. Если же вместо самого человека ты видел лишь маску, скрывавшую его лицо, и платье, которое покрывало все его тело, то следует сказать, что либо у тебя совсем нет идеи этого человека, либо если и есть какая-то, то весьма несовершенная и в высшей степени смутная.

Вот почему я утверждаю, что можно иметь отчетливую и истинную идею акциденций, но идею скрывающейся за этими акциденциями субстанции можно иметь лишь смутную, крайне ложную.

Таким образом, когда ты говоришь, что *в идее субстанции больше объективной реальности, чем в идее акциденций*, то на это, прежде всего, следует возразить, что не существует истинной идеи или истинного представления (*representatio*) субстанции и, следовательно, не может быть также никакой объективной реальности этой идеи; затем, если и допустить, что [идея субстанции] обладает некоторой [объективной реальностью], то все же нельзя сказать, что эта объективная реальность больше объективной реальности идей акциденций, ибо всю подобного рода реальность идея субстанции заимствует от идей акциденций; мы уже указали выше, что субстанция постигается нами под видом или наподобие акциденций, и мы можем ее постигать лишь как нечто имеющее протяженность, очертания, цвет и т. д.

Что же касается того, что ты добавляешь относительно идеи бога, то, скажи на милость, как ты узнал, что идея бога представляет нам его как существо высшее, вечное, бесконечное, всемогущее, как творца всего и т. д., если ты не убедился еще в его существовании?! Согласись, что источник [этой твоей идеи бога] — предварительное понятие о нем, возникшее из атрибутов, с помощью которых тебе его описывали. И разве сам ты описывал бы его таким образом, если бы до сих пор ничего подобного о нем не слышал? Ты

скажешь, что ты привел это лишь в качестве примера. не собираясь давать пока никакого определения. Пусть так, но берегись, чтобы это не стало у тебя впоследствии предрассудком.

Ты говоришь, что в идее бесконечного бога больше объективной реальности, чем в идее конечной вещи. Но прежде всего, так как человеческий интеллект не способен постичь бесконечность, то он также не может ни иметь, ни принимать во внимание идею, которая представляла бы бесконечную вещь. Следовательно, тот, кто говорит: «бесконечная вещь», тот дает вещи, которую он не постигает, имя, которого он не понимает, ибо, как сама вещь выходит далеко за пределы его постижения, точно так же и приписанная ее протяженности беспредельность не может быть понята тем, чья способность понимания постоянно ограничена определенными рамками. Далее, все высокие совершенства, которые принято приписывать богу, приписываются ему по образцу тех [совершенств], которыми мы обычно восхищаемся в нас самих: таковы, например, долголетие, могущество, знание, доброта, состояние блаженства и т. п.; по возможности преувеличивая эти качества, мы говорим, что бог вечен, всемогущ, всеведущ, всеблаг, обладает совершенным блаженством и т. д. Отсюда следует, что идея, представляющая все эти [совершенства], не содержит в себе больше объективной реальности, чем совокупность конечных вещей, из идей которых образована указанная идея бога, а затем увеличена вышеуказанным образом. Ибо и тот, кто говорит «вечный», не объемлет умом всю эту длительность, не имеющую ни начала, ни конца; и тот, кто говорит «всемогущий», не постигает всей массы возможных следствий [этого могущества]; и т. д. Наконец, существует ли кто-нибудь, о ком можно сказать, что он обладает подлинной идеей бога, представляющей его таким, каков он есть? Сколь ничтожной вещью был бы бог, если бы он был всего лишь таким, [каким мы его постигаем], и обладал бы лишь теми ничтожными преимуществами, которыми обладаем мы! Разве не следует считать, что совершенства бога во много раз больше превосходят совершенства человека, чем совер-

шенства слона превосходят совершенства подкожного клеща? Но если стал бы посмешищем всякий, кто, образовав идею слона по образцу совершенств, замеченных им в клеще, стал бы утверждать, что это и есть подлинная идея слона, то почему не смеяться над тем самодовольным глупцом, который, составив себе идею бога по образцу совершенств человека, станет утверждать, что это и есть подлинная идея бога?

И еще спрошу я тебя: как можем мы утверждать, что богу присущи именно те, весьма немногочисленные, совершенства, которые мы находим у самих себя? И если мы признаем это, как мы должны тогда представлять себе сущность бога? Разумеется, бог бесконечно выше всякого постижения, и, когда наш ум стремится к его созерцанию, он не только слепнет, но и обращается в ничто. Вот почему нельзя говорить, будто мы имеем какую-то истинную идею бога, которая нам его представляет. Вполне достаточно, если мы по аналогии с присущими нам качествами добываем и образуем для себя какую-нибудь идею, которая не превосходит человеческое понимание и не содержит в себе иной реальности, кроме той, которую мы воспринимаем в остальных вещах или через их посредство.

Сомнение V

О том, что положение, согласно которому нет ничего в следствии, чего не было бы в причине, следует понимать в применении к материальной причине, а также о том, насколько верно, что в причине идеи должно быть по крайней мере столько же формальной реальности, сколько объективной реальности в самой идее

Затем ты продолжаешь: *Естественный разум ясно говорит нам, что в совокупной производящей причине должно быть по меньшей мере столько же реальности, сколько в следствии; и говоришь ты это для того, чтобы сделать вывод, что в причине идеи должно быть по меньшей мере столько же формальной реальности, сколько содержится объективной реальности в самой идее.*

Это резкий переход, и здесь уместно несколько задержаться. Прежде всего, это общее место — что нет ничего в следствии, чего не было бы в причине, — должно, по-видимому, скорее относиться к материи [вещи], чем к производящей причине, ибо эта последняя есть нечто внешнее и часто даже бывает иной природы, чем следствие. И хотя считается, что следствие получает реальность от производящей причины, оно, однако, не обязательно обладает той самой реальностью, которой обладает эта причина, а может иметь иную, заимствованную. Это с очевидностью обнаруживается на произведениях искусства. Ибо, хотя дом получает всю свою реальность от архитектора, эту реальность архитектор черпает не в себе, а из другого источника. То же самое происходит с Солнцем, которое различным образом изменяет материю на Земле и порождает таким образом различных животных. Более того, это же самое можно сказать и о родителях, от которых дети, правда, получают немного материи, но получают ее от них не как от производящего, а как от материального начала.

Ты приводишь в качестве возражения, что бытие следствия должно либо формально, либо в значительной степени содержаться в причине; это имеет лишь тот смысл, что следствие обладает иногда формой, подобной форме своей причины, а иногда — отличной от последней, но в то же время менее совершенной, так что в этом случае форма причины более совершенна, чем форма следствия.

Однако отсюда вовсе не следует, что причина, в значительной степени содержащая свое следствие, дает следствию что-то от своего существа, или что причина, формально содержащая свое следствие, делит с ним свою форму. Ибо, хотя кажется, что при размножении живых существ, совершающемся через семя, дело происходит именно таким образом, тем не менее, я полагаю, ты не станешь утверждать, будто отец, порождая своего сына, отделяет от себя и отдает ему часть своей разумной души. Одним словом, производящая причина содержит свое следствие лишь в том смысле, что она может наметить и создать его из определенной материи и придать ему завершенность.

Далее, по поводу твоего вывода относительно *объективной реальности* я приведу пример моего собственно-го изображения, которое можно видеть либо в зеркале, перед которым я становлюсь, либо на портрете, нарисованном живописцем. Я сам — причина моего изображения в зеркале, поскольку я посылаю в него свой образ, а живописец — причина изображения, появляющегося на картине; точно так же, когда идея, или изображение меня самого, есть в твоём или чьем-либо еще уме, можно спросить, сам ли я причина этого изображения, поскольку я посылаю свой образ в чей-то глаз, а через его посредство — в самый интеллект, или, может быть, есть какая-нибудь другая причина, которая как бы нарисовала кистью или начертала грифелем этот образ в интеллекте наблюдающего меня человека? Но по-видимому, не следует искать иной причины, помимо меня самого, ибо, хотя впоследствии интеллект может увеличивать или уменьшать, сочленять или еще каким-либо способом обрабатывать идею меня, тем не менее я — первопричина всей той реальности, которой обладает эта идея. То, что говорится здесь обо мне, следует точно таким же образом понимать и применительно ко всяким другим внешним объектам.

Теперь, ты различаешь два вида реальности, содержащейся в идее. Что касается *формальной реальности*, то ею может быть только та тонкая субстанция, которая отделяется от меня в виде эманации и, будучи воспринята интеллектом, преобразовывается в идею (если только ты не полагаешь, что образ, исходящий от объекта, есть субстанциальная эманация; впрочем, думай как тебе угодно, ты всегда таким образом уменьшишь реальность [идеи]). Что же касается *объективной реальности*, то она не что иное, как представление меня, или то сходство, которое имеет со мной идея; или же *объективная реальность* — симметрия, благодаря которой части идеи расположены так, что они меня повторяют. Как бы ты это ни понимал, я не вижу в этом ничего реального, ибо это всего лишь отношение частей между собой и их соотношение со мной, т. е. это модус *формальной реальности*, поскольку она организована таким, а не иным образом. Однако это не столь

важно; если угодно, пусть это называется объективной реальностью. Установив это, ты должен был бы, как мне кажется, сравнить формальную реальность идеи с формальной реальностью меня самого или же с моей субстанцией, а объективную реальность [этой же идеи] — с соразмерностью частей моего тела или с моими очертаниями и внешней формой; тем не менее тебе угодно сравнивать объективную реальность идеи с моей формальной реальностью. Далее, как бы ни обстояло дело с объяснением предыдущей аксioms, очевидно, что не только во мне содержится столько же формальной реальности, сколько объективной реальности в идее меня, но что даже формальная реальность этой идеи почти ничто в сравнении с моей формальной реальностью, т. е. с реальностью всей моей субстанции.

Вот почему следует согласиться с тобой, что *в причине идеи должно быть по крайней мере столько же формальной реальности, сколько объективной реальности в этой идее*, ибо все то, что содержится в какой-нибудь идее, почти ничто по сравнению с ее причиной.

Сомнение VI

О том, что ум не может получить от себя ни идеи себя самого (ибо очевидно, что ум не в большей мере может понимать себя, чем глаз может себя видеть), ни идей бога, ангелов и особенно материальных тел

Продолжая свое рассуждение, ты говоришь, будто *у тебя есть идея, объективная реальность которой столь велика, что она не могла содержаться в тебе ни в значительной степени, ни формально, и, следовательно, ты не мог быть причиной этой идеи. Отсюда, по-твоему, необходимо следует, что кроме тебя на свете существует еще нечто; другого аргумента достоверности существования вещей у тебя, считаешь ты, нет*. Однако, как я уже сказал раньше, причина реальности идей не ты, а вещи сами по себе, которые представляют эти идеи: эти вещи посылают тебе, как зеркалу, свои изображения; правда, ты можешь иногда пользоваться этим, чтобы строить себе химеры. Но сам ли ты причина или не сам, разве это может заставить тебя сомневаться в

существовании на свете чего-либо помимо тебя? Только ответь честно; ибо, как бы ни обстояло дело с идеями, я не думаю, чтобы нужно было искать аргументы для доказательства столь очевидной вещи.

Затем ты обозреваешь имеющиеся у тебя идеи, в качестве которых ты кроме идеи самого себя называешь идеи бога, телесных и неодушевленных вещей, ангелов, животных и людей; и все это для того, чтобы отсюда заключить (поскольку ты сказал, что в отношении идеи тебя самого нет никакого затруднения), будто идеи людей, животных и ангелов могли быть составлены из твоих идей о тебе самом, о боге и о телесных предметах; что касается этих последних, то они, по моему, могут исходить также от тебя самого. Но здесь мне кажется весьма странным твое утверждение, будто ты имеешь идею себя самого (причем столь плодотворную, что из нее одной ты смог извлечь множество других идей), и в этом отношении не существует никакого затруднения. На самом деле, как я уже имел случай заметить по поводу предыдущего «Размышления», ты либо не имеешь никакой идеи самого себя, либо если имеешь, то в высшей степени смутную и несовершенную.

Из всего этого ты сделал вывод, будто ничто не может быть познано тобой легче и с большей достоверностью, чем ты сам; но что ты скажешь, если я докажу, что поскольку ты не имеешь и не можешь иметь идеи самого себя, то любую другую вещь ты воспринимаешь с большей легкостью и достоверностью, чем себя?

Поистине, когда я размышляю о том, как может быть, что ни зрение не видит самого себя, ни интеллект себя не понимает, мне приходит в голову мысль, что ничто не может воздействовать на само себя. Действительно, ни рука (по крайней мере кончик пальца) не ударяет самое себя, ни пога не дает себе пинка. А так как к тому же для получения понятия о какой-либо вещи необходимо, чтобы эта вещь воздействовала на познавательную способность, а именно чтобы она посылала этой познавательной способности свой образ или, иначе говоря, информировала ее, то отсюда очевидно, что сама познавательная способность, не имея возмож-

ности находиться вне самой себя, не может посылать себе самой свой образ и, следовательно, не может образовать понятие о самой себе, или, что то же самое, воспринять самое себя.

И как объяснить, что глаз, не видя самого себя в себе, тем не менее видит себя в зеркале? Это, несомненно, обусловлено тем, что между глазом и зеркалом имеется расстояние и глаз так воздействует на зеркало, посылая ему свое изображение, что зеркало затем оказывает обратное воздействие на глаз, посылая по направлению к нему его собственное изображение. Дай мне зеркало, по отношению к которому ты сам действовал бы таким же образом, и я клянусь, что, когда это зеркало отразит и пошлет тебе обратно твой собственный образ, только тогда ты сумеешь увидеть и воспринять себя, правда не непосредственно, а отраженно. Пока же ты мне этого зеркала не дашь, нет никакой надежды, чтобы ты мог познать самого себя.

Я мог бы быть здесь еще пастойчивее и спросить тебя: возможно ли, чтобы ты мог иметь идею бога, которая была бы образована иным путем, чем описанный мной выше? ¹⁴ Каким образом можешь ты иметь идею ангелов, о которых ты вряд ли бы когда-либо подумал, если бы не знал о них понаслышке? Или идеи животных и всех других вещей, которые, как я почти уверен, ты никогда не имел бы, если бы эти вещи не воздействовали на твои чувства, как не имешь ты идей тех бесчисленных вещей, которых ты никогда не видел и о которых ты никогда ничего не слышал? Однако, не останавливаясь больше на этом, я допускаю, что можно таким образом сочетать существующие в уме идеи разных вещей, чтобы из них возникали формы многих других вещей, хотя тех идей, которые ты перечисляешь, недостаточно, как мне кажется, для создания из них столь великого разнообразия идей; их недостаточно даже для создания отчетливой и определенной идеи какой-нибудь одной вещи. Я задержусь здесь лишь на вопросе об идеях телесных вещей, так как немалая трудность — понять, каким образом ты можешь вывести их из одной-единственной идеи тебя самого в то время, как ты уверяешь, что ты бестелесен и рассмат-

риваешь себя именно как такового. Ибо если ты знаешь лишь бестелесную субстанцию, то каким образом можешь ты постичь телесную? Разве между той и другой есть какая-либо аналогия? Ты говоришь, что сходство их в том, что обе они способны существовать. Однако это сходство нельзя понять, если предварительно не постигнуты сходные между собой вещи. Ты образуешь их общее понятие, которое, однако, может быть образовано лишь на основе знания частных признаков. Конечно, если на основе понятия о бестелесной субстанции интеллект может образовать идею телесной субстанции, то не приходится сомневаться в том, что слепорожденный или человек, которого с самого момента рождения держали в полной темноте, способны образовать идею цвета и света. Из твоих рассуждений следует, что таким образом можно иметь идеи протяженности, очертаний, движения и других обычных чувственных [свойств]. Но это чересчур легкомысленное утверждение. Я удивляюсь лишь, что ты таким же образом и с равной легкостью не выводилшь идеи света, цвета и т. д.

Однако долее не стоит на этом задерживаться.

Сомнение VII

О главном доказательстве существования бога, основывающемся на предшествующем построении.

По аналогии с этим доказательством надо сделать вывод, что в действительности существует бесконечное число миров, потому что идея таких миров была у древних философов

Ты заключаешь: *Следовательно, остается лишь идея бога, в отношении которой надо рассмотреть, есть ли в ней что-либо, что не могло исходить от меня самого. Под именем бога я понимаю некую бесконечную, независимую, всеведущую и всемогущую субстанцию, которая сотворила меня самого и все другие существующие предметы, — если верно, что они существуют. Перечисленные [совершенства] поистине таковы, что, чем внимательнее я их рассматриваю, тем менее мне представ-*

ляется возможным, чтобы [идея, которую я о них имею] исходила от меня одного; следовательно, из всего того, что нами было сказано выше, необходимо заключить, что бог существует. Вот вывод, к которому ты стремишься. Что касается меня, то насколько я одобряю заключение, настолько не вижу, каким образом мог ты к нему прийти. Ты говоришь, что твое понимание бога таково, что не могло исходить от тебя одного, из чего ты заключаешь, что оно должно, было происходить от самого бога. Но во-первых, нет ничего достовернее того, что это понимание не могло исходить от тебя одного и ты не мог почерпнуть это понимание исключительно от себя и через себя. Оно произошло — и ты получил его — от вещей, от родителей, от учителей, от ученых, от общения с людьми, среди которых ты встречаешься. Ты возразишь: «Я чистый разум и ничего не допускаю вне себя — ни ушей, при помощи которых я мог бы слышать, ни людей, с которыми я мог бы разговаривать». Ну, что ж; однако мог ли бы ты это сказать, если бы ты в самом деле не слышал нас с помощью ушей и если бы не существовали люди, слова которых ты мог бы воспринимать? Будем говорить серьезно и чистосердечно: разве слова, которые ты произносишь о боге, у тебя не от тех людей, с которыми ты жил и общался? А раз у тебя от них слова, то не от них ли у тебя и понятия, обозначаемые этими словами и подразумеваемые под ними? Итак, пусть эти [понятия] исходят не от одного тебя, но из этого вовсе не следует, что они исходят от бога: они могут исходить из какого-то другого источника. Затем, что такого есть в указанных идеях, чего ты не мог бы извлечь из самого себя под влиянием ранее увиденных вещей? Разве ты таким образом постигаешь нечто иное, превышающее человеческое понимание? Разумеется, если бы ты постиг бога таким, каков он есть, то ты мог бы думать, что тебя наставлял сам бог; однако все те атрибуты, которые ты приписываешь богу, суть не что иное, как [сумма] некоторых совершенств, которые мы наблюдаем в людях или в других созданиях и которые человеческий ум способен постигать, сочетать и увеличивать, как это уже не раз было мной указано.

Ты говоришь, что *хотя идея субстанции могла возникнуть из тебя самого, так как ты сам — субстанция, однако идея бесконечной субстанции возникнуть из тебя не могла, ибо ты не бесконечен*. Но у тебя и нет идеи бесконечной субстанции, разве лишь номинально, постольку, поскольку считается, что люди понимают (а на самом деле не понимают) бесконечность. Таким образом, нет необходимости в том, чтобы такого рода идея исходила от бесконечной субстанции, ибо она может быть образована, как это уже было указано, путем сочетания и увеличения. Не хочешь же ты сказать, что древние философы, увеличившие идеи, которые они имели об этом видимом пространстве, об этом единственном мире и немногих первоначалах, и образовавшие таким путем идеи бесконечной Вселенной, бесконечного числа миров и бесконечного количества первоначал, достигли этого не силой своего ума, а благодаря тому, что эти идеи пришли в их ум из бесконечной Вселенной, бесконечных миров и бесконечного количества первоначал?

Что же касается твоего утверждения, будто *ты постигаешь бесконечность при помощи истинной идеи*, то, если эта идея была бы истинной, она, конечно, представляла бы тебе бесконечность такой, какова она есть, и ты воспринимал бы то, что в ней есть главного, т. е. то, о чем теперь идет речь, а именно бесконечное. Однако твое мышление всегда ограничено, и ты лишь потому называешь это бесконечным, что не способен воспринимать то, что выходит за пределы твоего восприятия: можно сказать, что ты воспринимаешь бесконечное путем отрицания конечного.

Недостаточно сказать, что *ты воспринимаешь больше реальности в бесконечной субстанции, чем в конечной*: для этого требовалось бы, чтобы ты воспринимал бесконечную реальность, чего ты, однако, не можешь. Более того, на самом деле ты не постигаешь больше реальности [в бесконечном, чем в конечном], так как ты лишь увеличиваешь конечную реальность и воображаешь, будто в расширенном таким образом твоим умом [понятии] содержится больше реальности, чем в том же самом [понятии], когда оно сужено. Или ты думаешь,

что и упомянутые выше философы на самом деле постигали больше реальности тогда, когда они воображали себе много миров, чем тогда, когда представляли себе всего лишь один? Замечу здесь мимоходом, что причина, в силу которой наш ум тем более приходит в замешательство, чем более он увеличивает какой-нибудь образ или идею, заключается в том, что в этом случае он расстраивает обычное положение этого образа, уничтожает различие его частей и таким образом делает его настолько расплывчатым, что в конце концов он рассеивается и исчезает. Я уж не говорю о том, что ум точно так же приходит в замешательство и по противоположной причине, а именно когда он чересчур сужает идею.

Ты говоришь, будто не имеет значения то обстоятельство, что ты не постигаешь бесконечного или всего того, что в нем содержится; тебе достаточно, говоришь ты, понять лишь кое-что из того, что в нем содержится, чтобы иметь возможность утверждать, что у тебя есть истинная, в высшей степени ясная и отчетливая идея [бесконечного]. Как бы не так! У тебя нет истинной идеи бесконечного, у тебя есть лишь истинная идея конечного, раз ты не постигаешь бесконечного, а постигаешь лишь конечное. Самое большее, что ты можешь сказать, это что ты познаешь часть бесконечного; но это не значит, что ты познаешь само бесконечное. Подобно этому о человеке, который всю свою жизнь провел под землей, в пещере, можно было бы, конечно, сказать, что он знает какую-то часть мира, но ни в каком случае — что он знает весь мир; ведь он стал бы посмешищем, если бы вздумал идею такой ничтожной частицы [мира] считать истинной, подлинной идеей целого мира. Но, говоришь ты, таково именно свойство бесконечного, что оно не может быть постигнуто тобой, существом конечным. Согласен. Но истинной идее бесконечной вещи не свойственно представлять лишь крохотную частицу этой вещи (или более того, не представлять ничего), ибо эта частица не находится в каком-то соотношении с целым. Довольно и того, говоришь ты, что ты достаточно ясно воспринимаешь и постигаешь это немногое. Да, точь-в-точь как достаточно

видеть кончик волоса какого-нибудь человека, для того чтобы получить его истинную идею! Великолепно было бы мое изображение, если бы живописец нарисовал лишь один мой волос или кончик одного из них! И однако же, соотношение между всем тем, что мы знаем о бесконечном, или о боге, не только гораздо, но и бесконечно меньше, чем между одним из моих волос или его кончиком и всем моим телом. Одним словом, твои аргументы в пользу существования бога доказывают то же самое, что они могли бы доказать в отношении бесконечных миров; тем более что древним философам было легче постичь бесконечность миров благодаря ясному представлению об этом единственном мире, чем тебе постичь бога, или бесконечное существо, исходя из твоей субстанции, природа которой тебе еще неизвестна.

Сомнение VIII

О вспомогательном доказательстве [бытия бога], согласно которому человек, ощущающий в себе какой-нибудь недостаток, должен вывести из этого заключение о бытии существа, бесконечно более совершенного, чем он

С другой стороны, ты выдвигаешь еще один аргумент, а именно: *Каким образом мог бы я понять, что я сомневаюсь и томлюсь, т. е. что мне чего-то недостает и что я не вполне совершенен, если бы я не имел в себе идеи существа более совершенного, чем я, путем сравнения с которым я узнаю свои недостатки?*

Но что удивительного в том, что ты сомневаешься в чем-нибудь, чего-то желаешь и знаешь, что тебе чего-то недостает, раз ты не все знаешь, не объемишь собой всего и не всем обладаешь? Ты признаешь, что считаешь себя поэтому не вполне совершенным. Это, конечно, верно и может быть признано без досады. Значит, ты понимаешь, что существует нечто более совершенное, чем ты? А почему бы и нет? Правда, не все из того, чего ты желаешь, в любом отношении более совершенно, чем ты: когда ты желаешь хлеба, этот хлеб далеко не во всем более совершенен, чем ты или твоё тело, он лишь более совершенен, чем пустота твое-

го желудка. Почему же ты заключаешь, что существует нечто более совершенное, чем ты? Потому что ты наблюдаешь совокупность вещей, объемлющую и тебя, и хлеб, и все прочие вещи. Так что, поскольку каждая часть Вселенной обладает частицей совершенства и одни части дополняют другие, легко понять, что целое обладает бóльшим совершенством, чем его часть, и, следовательно, раз ты лишь часть, ты должен признать существование чего-то более совершенного, чем ты. Таким образом, ты можешь иметь идею существа более совершенного, чем ты, сравнивая себя с которым ты познаешь свои недостатки. Я уж не говорю о том, что [во Вселенной] могут быть еще какие-то части, более совершенные, чем ты; ты можешь желать того, чем они обладают, и, сравнивая себя с ними, признавать свои недостатки. Ибо ты мог знать человека, который был более силен, здоров, красив, учен, более умерен и, следовательно, более совершенен, чем ты, и тебе нетрудно было образовать его идею, а затем путем сравнения с ним понять, что ты не так здоров, не так силен — одним словом, не так совершенен, как он.

Несколько ниже ты делаешь себе следующее возражение: *Однако, может быть, я — нечто большее, чем я о себе думаю, и все те совершенства, которые я приписываю богу, имеются некоторым образом потенциально и у меня, но они не стали еще актуальными*¹⁵, *хотя это и может случиться, если мое знание станет увеличиваться до бесконечности.* Но на это ты сам отвечаешь: *Хотя и верно, что знание мое постепенно увеличивается и многое содержится во мне потенциально, причем не стало еще актуальным, однако здесь ничего не имеет отношения к идее бога, в которой ничто не содержится лишь потенциально; да и одно то, что мое знание постепенно увеличивается, есть важнейшее доказательство его несовершенства.* Верно, правда, что то, что ты воспринимаешь, рассматривая какую-нибудь идею, содержится в этой идее актуально, но из этого вовсе не следует, что все это должно актуально содержаться в той самой вещи, которой соответствует идея. Например, архитектор представляет себе идею дома, которая актуально, при ее осуществлении, будет состо-

ять из стѣн, перекрытій, крыши, окон и других частей; и тем не менее, пока ни дом, ни какие-либо его части актуально не существуют, они существуют лишь потенциально. Точно так же и та идея [бесконечных миров], которая была у философов, актуально содержит бесконечные миры; но не станешь же ты на этом основании утверждать, что эти бесконечные миры актуально существуют? Вот почему безразлично, заложено ли в тебе что-либо потенциально или нет, и достаточно того, что твоя идея или твое знание могут постепенно расти и увеличиваться; однако отсюда вовсе не следует заключать, что все представляемое этой идеей или познаваемое благодаря ей существует актуально.

Твое замечание, что *знание твое никогда не станет бесконечным*, следует принять безоговорочно, но ты должен также признать, что у тебя никогда не будет истинной и подлинной идеи бога, в отношении которого у тебя всегда будет оставаться необходимость знать значительно (и даже бесконечно) больше, чем ты знаешь о человеке, у которого ты заметил лишь кончик волоса. Ибо хоть ты и не видел бы этого человека целиком, однако ты видел других людей, благодаря сравнению с которыми ты можешь высказать о нем какую-то догадку; но нам не дано и никогда не будет дано познать что-либо подобное богу и его необъятности. Ты говоришь, что *считаешь бога актуально бесконечным, так что к его совершенству нельзя ничего прибавить*. Однако ты судишь о том, чего ты не знаешь, и судишь лишь на основании презумпции, подобно древним философам, которые полагали, что существуют бесконечные миры, бесконечное число первоначал и бесконечная Вселенная, к необъятности которой ничего нельзя прибавить. Что касается твоего последующего заявления, а именно *будто объективное бытие идеи не зависит от потенциального бытия, но лишь от актуального*, то подумай, может ли это быть верным, если верно то, что мы только что сказали относительно идеи архитектора или древних философов, особенно если вспомнить, что такого рода идеи состояются из других, полученных нашим интеллектом раньше благодаря воздействию актуально существующих причин.

Сомнение IX

О другом вспомогательном доказательстве, согласно которому ничто не могло бы совершаться или существовать, если бы не существовало бесконечного существа, а также о том, независимы ли друг от друга частицы времени

После этого ты спрашиваешь, *мог ли бы ты сам, имеющий идею существа более совершенного, чем ты, существовать, если бы такого существа не было? И отвечаешь: От кого я имел бы в этом случае свое бытие? От себя самого? От своих родителей? Или от каких-либо других [существ], менее совершенных, чем бог?* После этого ты доказываешь, что ты не есть причина своего бытия. Но в этом нет необходимости. Чтобы обосновать свое утверждение, ты говоришь: *Иначе непонятно, почему я не всегда существовал?* Но и это обоснование излишне, разве только оно понадобилось тебе для одновременного вывода, что причина твоего бытия есть не только его производящая причина, но и причина, его сохраняющая. А именно, *из того, что время твоей жизни состоит из многих моментов, между которыми не существует никакой взаимной зависимости,* ты заключаешь, что *необходимо, чтобы ты был сотворен заново в каждый из этих моментов.*

Но посмотрим, как это следует понимать. Ибо верно, конечно, что существуют некоторые следствия, для сохранения бытия которых и предотвращения их исчезновения в любой момент требуется присутствие и непрерывное воздействие той причины, которая положила им начало. Такого рода следствие — свет Солнца (хотя на самом деле эти следствия иные, [чем прежние], они скорее эквивалентны [прежним]). Это можно наблюдать на примере текущей речной воды). Мы наблюдаем, однако, и другого рода следствия, которые продолжают существовать не только тогда, когда производящая их причина перестала действовать, но даже и тогда, когда эта причина уничтожена и полностью сведена на нет. К этому роду следствий относятся все порождения и все, что есть дело человеческих рук. Перечислять здесь все это ни к чему, достаточно сказать, что ты сам — одно из таких следствий, какова бы ни была причина

твоего бытия. Но, говоришь ты, отдельные моменты твоего бытия не зависят один от другого. Здесь можно возразить следующее: нельзя себе представить ничего имеющего части, менее отделимые одна от другой, [чем части времени], ничего обладающего более крепкой связью и последовательностью, большей неотчуждаемостью последующих частей от предшествующих, более неразрывной их связью и большей зависимостью между ними. Однако, не настаивая на этом, я бы хотел спросить: какое отношение имеет к твоему созданию или воспроизведению эта зависимость или независимость частей времени, которые представляют собой нечто внешнее, непрерывное и не обладающее никакой активностью? Нет сомнения, что не большее, чем течение и перемещение частиц речной воды к созданию и сохранению утеса, омываемого рекой. Но, говоришь ты, из того, что ты существовал раньше, вовсе не следует, что ты должен существовать и теперь. Охотно признаю это, но не потому, что требуется причина, которая непрестанно сотворяла бы тебя вновь, а потому, что не исключена возможность присутствия какой-либо причины, которая может тебя погубить, или же ты можешь оказаться настолько слабосилен, что просто умрешь.

Ты говоришь, будто свидетельство естественного разума делает для нас очевидным, что создание и сохранение различаются между собой лишь в нашем разуме. Но это вряд ли очевидно в отношении иных [явлений], кроме света и ему подобных. Ты добавляешь, что не имеешь в себе силы, благодаря которой ты мог бы сколько-нибудь продлить свое существование, так как, несмотря на то что ты — мыслящая вещь, ты этой силы в себе не сознаешь. Но нет, в тебе есть некоторая сила, которая дает тебе основание рассчитывать, что ты будешь продолжать существовать, однако [продолжение твоего существования] не обязательно и не безусловно; ведь какова бы ни была эта твоя сила или твоя природная конституция, ее не хватает на то, чтобы устранить всевозможные разрушительные причины, как внутренние, так и внешние. Ты не перестанешь существовать, потому что обладаешь силой, но не такой, ко-

торая может тебя воспроизводить, а такой, которая способна сохранять тебя, если только не вмешается какая-нибудь разрушительная причина.

Твое заключение, что ты зависишь от какого-то отличного от тебя существа¹⁶, вполне правильно, но не в том смысле, что это существо всякий раз создает тебя заново, а в том смысле, что ты когда-то был им создан.

Далее ты говоришь, что *это существо — не родители и не какие-либо другие причины*. Но почему же не могут быть такими существами твои родители, которые, как это совершенно ясно, произвели тебя вместе с твоим телом, не говоря уж о Солнце и многих других причинах, содействовавших твоему рождению? Но я, говоришь ты, *вещь мыслящая и ношу в себе идею бога*. Но разве твои родители или умы твоих родителей не были также мыслящими вещами и разве не имели они идеи бога? Разве не следовало бы в данном случае применить приведенное выше положение, согласно которому *в причине должно содержаться по крайней мере все то, что есть в следствии?* Если, говоришь ты, *есть другая причина помимо бога, то позволительно спросить: сама ли она в свою очередь причина своего существования, или существует причина этой причины?* Ибо если она сама — своя причина, то она — бог, если же в свою очередь, есть иная причина [ее бытия], то можно снова задать тот же вопрос и задавать его до тех пор, пока мы не дойдем до причины, которая существует сама по себе и в силу этого есть бог; ведь в данном случае восхождение до бесконечности невозможно. Но если [причиной твоего бытия] были твои родители, то эта причина могла возникнуть не из себя самой, а от другой причины, а эта в свою очередь — еще от другой и так до бесконечности, и ты никогда не сможешь доказать, что такое восхождение до бесконечности — нелепость, если ты одновременно не докажешь, что мир имел свое начало и, таким образом, некогда существовал первый родитель, у которого не было родителя.

Конечно, поступательное движение к бесконечности бессмысленно лишь в отношении причин, которые так связаны друг с другом и подчинены одна другой, что последующая причина не может действовать без воз-

действия на нее предыдущей; примером может служить движение какого-либо предмета под воздействием камня, толкаемого палкой, которая в свою очередь приводится в движение моей рукой, или когда какую-либо тяжесть поднимает последнее звено цепи, которое влечется вышележащим, а то в свою очередь тянет за собой другое. В указанных случаях необходимо восхождение к чему-то одному, сообщающему движение всему остальному. Но относительно причин, организованных таким образом, что по уничтожении первой из них та, которая от нее зависит, не перестает существовать и может действовать, как кажется, вовсе не будет нелепостью подобное предположение. Вот почему, когда ты говоришь, будто *вполне очевидно, что в данном случае не может быть восхождения до бесконечности*, тебе следует спросить себя, так ли очевидно это было Аристотелю, который был совершенно убежден, что первого отца не существовало.

Продолжая свое рассуждение, ты говоришь, что *невозможно также, чтобы твоему созданию содействовали многие частичные причины и чтобы от них ты получил идеи различных совершенств, приписываемых богу; ведь все эти совершенства могут быть лишь у одного и единственно бога, и именно его единство, или простота, есть основное его совершенство*. Однако существуют ли одна или многие причины твоего бытия, это еще не значит, что они непременно должны были запечатлеть в тебе идеи своих совершенств, с тем чтобы ты мог их объединить. Между тем ты даешь повод спросить у тебя: если и не могло существовать многих причин твоего бытия, то почему не могли существовать на свете многие вещи, совершенство каждой из которых вызывало бы восхищение, так что можно было бы назвать счастливой ту вещь, в которой бы все эти совершенства сочетались? Ты ведь знаешь, как поэты описывают нам Пандору¹⁷. Почему же, восхищаясь в различных людях различными достоинствами: в одном — выдающимися знаниями, в другом — мудростью, в третьем — справедливостью, еще в других — верностью, могуществом, здоровьем, красотой, блаженным состоянием духа, долголетием и т. д., ты не мог бы сочетать все эти совершен-

ства воедино и считать достойным уважения того, кто обладал бы всеми ими в совокупности? Почему ты не мог бы затем увеличивать все эти совершенства в различной степени, чтобы данное существо было еще более достойно уважения, так как от [всех его совершенств] — знания, могущества, долголетия и т. п. — ничего нельзя было бы отнять и к ним ничего нельзя было бы прибавить, настолько существо это было бы всеведущим, всемогущим, вечным и т. д.? И почему бы тебе, который видит, что в человеческой природе не могут соединиться все эти совершенства, не подумать, что природа, которой они были бы присущи, обладала бы состоянием блаженства? Разве не стоит труда исследовать этот вопрос с целью узнать, такова ли эта природа или нет? Почему не дать убедить себя известными аргументам и не считать существование такой природы скорее возможным, чем наоборот? И почему, наконец, ты не мог бы постепенно отнять у этой природы телесность, ограниченность и т. д., в понятии которых содержится некоторое несовершенство? Представляется несомненным, что многие шли именно этим путем, хотя вследствие того, что существует много различных способов рассуждения, одни оставили божеству телесный образ, другие — человеческие члены, третьи считали его не единым, а многоликим; высказывалось и много других подобных же избитых мнений.

Что касается того, что ты говоришь о *совокупном совершенстве*, то можно, не впадая в противоречие, мыслить все совершенства, которые ты приписываешь богу, внутренне между собой связанными и нераздельными; но идея этих совершенств, которая у тебя есть, не была внушена тебе самим богом, но была воспринята тобой от совершенных вещей, а затем увеличена, как уже было сказано раньше.

Именно таким образом представляют себе не только Пандору — как богиню, украшенную всеми дарами и совершенствами, — но и совершенную республику, совершенного оратора и т. д.

Наконец, *из того, что ты существуешь и обладаешь идеей совершеннейшего существа, ты заключаешь, что с полной очевидностью доказано существование бога.*

Однако, хотя сам вывод, что бог существует, верен, я тем не менее не вижу, чтобы ты это с очевидностью доказал.

Сомнение X

О том, что идея бога запечатлена в уме как поставленный мастером знак, подобие которого сохраняет ум

Мне остается лишь, говоришь ты, рассмотреть, каким образом я получил эту идею от бога, ибо я почерпнул ее не с помощью чувств; она также не выдумана мной (ибо не в моей власти отнять от нее или прибавить к ней что-либо), и потому остается лишь считать, что она у меня врожденная, точно так же как мне врождена идея меня самого. Но я уже не раз указывал, что ты мог частью получить ее при помощи чувств, частью же выдумать ее сам. По поводу того, что ты говоришь, будто не можешь к ней ничего прибавить и ничего от нее отнять, вспомни, что вначале она была у тебя совсем не столь совершенна; подумай и о том, что могут существовать люди, или ангелы, или другие, более сведущие, чем ты, существа, от которых ты можешь узнать о сущности бога то, чего ты раньше не знал; подумай по крайней мере о том, что бог тебя так наставляет и так блестяще совершенствует, будь то в этой жизни или в другой, что можно считать ничем все то, что ты знал о нем раньше. И наконец, поразмысли вот над чем: до познания совершенств бога мы можем подняться путем наблюдения совершенств его творений, и, подобно тому как нельзя моментально познать все совершенства этих творений, а с каждым днем в них могут открываться все новые, точно так же совершенную идею бога мы можем получить не сразу, а лишь путем постепенного и каждодневного ее совершенствования.

Ты продолжаешь: Конечно, не удивительно, что бог, создавая меня, запечатлел во мне эту идею как знак, поставленный мастером на его произведении. И нет нужды, чтобы этот знак был чем-то отличным от самого произведения. Наоборот, именно то, что бог меня сотворил, делает весьма вероятным, что он создал меня

до известной степени по своему образу и подобию и что я сознаю это сходство, в котором заключается идея бога, при помощи той же способности, посредством которой я воспринимаю самого себя. Это значит, что, постигая самого себя, я не только сознаю себя вещью несовершенной, зависящей от другого существа и беспрестанно стремящейся к чему-то большему и лучшему, но сознаю одновременно, что тот, от кого я завишу, обладает всеми этими великими качествами, причем обладает не как-то неопределенно и потенциально, а на самом деле бесконечно, и, таким образом, он — бог. Все это великолепно выражено, и я не говорю, будто это неверно. Тем не менее я хотел бы спросить тебя: как можно это доказать? Я не буду задерживаться на изложенном выше, скажи только: если идея бога заложена в тебе как знак мастера, поставленный на его произведении, то каков образ этого отпечатка, какова его форма и как ты его отличишь? Если же этот знак не есть нечто отличное от произведения или от самой вещи, то, значит, ты и есть идея тебя самого? Значит, ты не что иное, как способ мышления? Ты сам — и запечатленный знак, и субъект, на котором он запечатлен? ¹⁸

Вероятно, говоришь ты, я создан по образу и подобию бога. Конечно, это вероятно, согласно вероучению, но можно ли понять это с помощью естественного разума, не сделав бога антропоморфным? И в чем может состоять указанное сходство? Можешь ли ты, будучи пеплом и прахом, считать себя подобным этой природе, вечной, бестелесной, огромной, совершеннейшей, славнейшей и, что самое главное, абсолютно невидимой и непостижимой? Разве ты видел ее лицом к лицу, чтобы, сравнивая себя с ней, утверждать, будто ты ей подобен? Это вероятно, говоришь ты, на том основании, что она меня создала. Наоборот, именно поэтому это невероятно. Произведение никогда не бывает подобным мастеру, если последний не передал ему, порождая его, своей природы. Но ты не так порожден богом, ибо ты не представляешь собой его потомство и не причастен к его природе. Ты лишь сотворен им, т. е. создан согласно его идее. Поэтому у тебя не больше

сходства с ним, чем у дома — с каменщиком; и это лишь при том предположении, что ты сотворен богом,— предположении, еще не доказанном. Я сознаю, говоришь ты, *это подобие, когда сознаю себя существом несовершенным и зависимым, непрестанно стремящимся к чему-то большему и лучшему.* Но это скорее доказательство несходства, так как бог, напротив, весьма совершенен, независим и вполне довлеет себе самому, будучи бесконечно великим и бесконечно благим. Я уж не говорю о том, что, когда ты сознаешь себя зависимым, ты не сразу сознаешь, что зависишь не от своих родителей, а от какого-то иного существа. Если же ты это сознаешь, то у тебя нет основания считать себя подобным этому существу, не говоря уж о том, что странно, почему остальные люди или их умы не сознают того же, что ты; особенно это странно потому, что у них также может быть основание считать, что бог запечатлел в них идею себя самого, как он запечатлел ее в тебе. Конечно, и одного этого обстоятельства более чем достаточно, чтобы доказать, что в тебе вовсе не запечатлена богом его идея, ибо если бы это было так, то та же самая идея равным образом была бы запечатлена в умах всех людей без исключения и все люди постигали бы бога в одной и той же форме и в одном и том же образе; кроме того, все приписывали бы ему одно и то же и испытывали бы к нему одни и те же чувства. Однако широко известно противное. Но я и так слишком долго задержался на этом вопросе.

ПРОТИВ «ЧЕТВЕРТОГО РАЗМЫШЛЕНИЯ»

Об истинном и ложном

Сомнение I

О том, что созданная богом способность суждения не гарантирована от ошибок, а также о том, следует ли в натурфилософии отбросить точку зрения конечных причин

Ты начинаешь это «Размышление» кратким повторением всего того, что ты считаешь доказанным выше,

полагая, что всем этим ты проложил путь для дальнейших выводов. Что касается меня, то, дабы не препятствовать исполнению твоего намерения, я не буду все время указывать на то, что тебе следовало бы более убедительно доказать свои положения. Достаточно, если ты запомнишь, в чем с тобой согласились и в чем нет, дабы твои предыдущие выводы не превратились в предубеждения.

Дальше ты рассуждаешь следующим образом: невозможно, чтобы бог тебя обманывал. Дабы извинить ненадежность и неверность способности [познания], полученной тобой от него, ты относишь вину за счет некоего «ничто» и говоришь, что некая идея этого «ничто» обычно предстает перед тобой; ты утверждаешь также, что ты причастен к этому «ничто» и, таким образом, представляешь собой как бы посредника между богом и им. Рассуждение это, конечно, очень красиво; но, не останавливаясь на том, что невозможно объяснить, каким образом ты получаешь идею этого «ничто» и что она собой представляет, в каком смысле мы в этом «ничто» участвуем и т. д., замечу лишь, что проведенное тобой различие все же не снимает того, что бог мог дать человеку способность суждения, свободную от ошибок. И даже если бы он не дал ему безграничную [способность суждения], он тем не менее мог дать такую, которая отвергала бы ошибки и ясно воспринимала бы то, что она могла бы познать; в отношении же того, что она познать не могла бы, она не выносила бы категорического суждения, что дело обстоит так, а не иначе.

Возражая самому себе, ты говоришь, что *не удивительно, если богом совершается что-либо, смысл чего тебе не ясен*. Это очень верно сказано. Тем не менее приходится удивляться тому, что, пося в себе истинную идею, представляющую бога всеведущим, всемогущим и всеблагим, ты все же не видишь, что некоторые из его творений не абсолютны. Таким образом, то, что бог, безусловно имея возможность сделать [многое] более совершенным, тем не менее этого не сделал, есть, по-видимому, доказательство недостатка знания, силы или желания; если же он имел знания и силу, то его

несовершенство, безусловно, состоит в том, что он не пожелал этого сделать и предпочел несовершенное совершенному.

Что касается того, что ты отвергаешь *применимость в натурфилософии точки зрения конечных причин*, то в другом случае ты мог бы это, пожалуй, делать с полным основанием. Но когда речь идет о боге, надо остерегаться отбрасывать основной аргумент, при помощи которого естественный разум может установить мудрость бога, его провидение, могущество и даже само его существование. Ибо, не говоря уж о Вселенной — о небе и других главных ее частях, — откуда и каким образом можешь ты извлечь более сильные аргументы [в пользу существования бога], чем из наблюдений за функциями частей растений, животных, людей, наконец, твоих собственных (или твоего тела), — ведь ты же носишь в себе подобие бога! В самом деле, мы видим, как некоторые великие люди в результате исследования анатомии человеческого тела не только поднялись до познания бога, но стали даже слагать в его честь гимны, ибо он так сформировал и распределил все части в соответствии с их функциями, что его вечно надо славить за его искусство и несравненное провидение.

Ты скажешь, что именно физические причины указанной формы и расположения [частей] и должны быть предметом исследования и глупы те, кто больше интересуется целью, чем производящей причиной или материей. Но никто из смертных еще не смог понять, а тем более объяснить, какая производящая причина образует и размещает так, как мы это обычно наблюдаем, те маленькие клапаны, которые находятся у отверстий сосудов в пазухах сердца; при каких условиях [они существуют] или откуда берется та материя, из которой производящая причина их создает; каким образом эта причина действует; какими орудиями она пользуется и как их применяет; с помощью каких средств придала она этим клапанам соразмерность, постоянство строения, связность частей, гибкость, величину, очертания и расположение. Так как никто из натурфилософов всего этого и многого другого не смог до

сих пор ни понять, ни объяснить, то почему нам не позволено по крайней мере восхищаться этим превосходным устройством и неисповедимым промыслом, столь удачно приспособившим эти клапаны к выполнению их функций? Почему не восхвалять того, кто на основании приведенных явлений решит, что необходимо допустить первопричину, которая организовала наиболее мудро и целесообразно как это, так и все остальное? Ты говоришь: *Безрассудно исследовать цели бога*. Но если это и верно в отношении тех целей, которые бог пожелал от нас скрыть или исследование которых он запретил, то нельзя то же самое переносить на цели, которые бог как бы выставил на всеобщее обозрение и которые обнаруживаются без особого труда, за что возносится великая хвала богу как их творцу.

Ты, может быть, скажешь, что идеи бога, которая есть у каждого из нас, вполне довольно для того, чтобы иметь истинное, подлинное понятие о боге и его провидении, не зависящее от [понятия] о назначении вещей и о чем бы то ни было другом. Однако прочие люди не так счастливы, чтобы иметь, как ты, с самого рождения столь совершенную идею бога или с такой ясностью, как ты, рассмотреть ту, которая перед ними возникает. Вот почему к тем людям, которых бог не одарил столь великой пронизательностью, не надо быть в претензии за то, что они путем созерцания творения пытаются познать и возвеличить творца. Я уж не говорю о том, что это не исключает возможности пользоваться указанной идеей, которая, по-видимому, настолько представляет собой результат познания вещей, что и ты, если говорить по правде, немалым обязан этому познанию, чтобы не сказать почти всем. Ибо, скажи на милость, далеко ли бы ты ушел, если бы с тех пор, как ты был введен в тело, ты остался бы навсегда с закрытыми глазами, с заткнутыми ушами и вообще не воспринимал бы с помощью внешних чувств всю совокупность вещей, все то, что существует вне тебя? Вся твоя жизнь, таким образом, проходила бы во внутренних размышлениях и обдумывании и перебирании своих мыслей. Скажи чистосердечно и опиши нам, какую идею самого себя и бога имел бы ты в этом случае?

Сомнение II

О том, что бог наделил человека способностью суждения, подверженной ошибкам, хотя он мог бы дать ему способность суждения, свободную от ошибок

Далее ты даешь следующее разъяснение: *Творение, представляющееся несовершенным, следует рассматривать не как нечто целое, а как составную часть Вселенной, которая благодаря разуму становится совершенной.* Это различие, конечно, заслуживает одобрения, однако речь о несовершенстве части идет здесь не в том смысле, что она — часть и сравнивается с завершенностью целого, а в том смысле, что она есть в самой себе некое целое и выполняет свою специальную функцию. И даже если бы ты сопоставлял эту часть со Вселенной, все же всегда останется известная трудность, поскольку можно спросить: не стала ли бы в самом деле Вселенная более совершенной, если бы все ее части были более совершенны, чем теперь, когда большинство ее частей несовершенно? Ведь точно так же всегда будет совершеннее государство, все граждане которого хорошие люди, чем то, большинство или некоторая часть граждан которого состоит из людей дурных. Вот почему, когда ты утверждаешь несколько ниже, будто, *раз некоторые части мироздания не свободны от недостатков, мироздание совершеннее, чем если бы все его части были одинаково [хороши],* — это все равно, как если бы ты утверждал, что государство обладает своего рода большим совершенством в том случае, когда отдельные его граждане порочны, чем тогда, когда все они добродетельны. Отсюда следует, что, подобно тому как лучшему правителю должно желать, чтобы все его граждане были добродетельны, точно так же задача творца мироздания должна состоять в том, чтобы сотворить все части мироздания свободными от недостатков. И хотя ты мог бы сказать, что совершенство частей, свободных от недостатков, представляется большим по контрасту с теми частями, которые [этим недостаткам] подвержены, тем не менее, это результат случайности; точно так же добродетель хороших людей сияет ярче по контрасту с пороками

дурных людей, но это лишь случайность; как не следует желать, чтобы в государстве были отдельные порочные граждане, для того чтобы благодаря этому добродетель хороших сияла ярче, так же не следовало бы допускать, чтобы некоторые части Вселенной имели недостатки лишь для того, чтобы придать больше блеска тем частям, которые от них свободны.

Ты говоришь, что *не имеешь никакого права жаловаться на то, что бог не пожелал, чтобы ты в мире принадлежал к разряду самых выдающихся и наиболее совершенных особей*. Но остается сомнение, почему бог удовольствовался тем, чтобы дать тебе роль существа наименее совершенного среди совершенных, а не поместил тебя просто в разряд несовершенных. И хотя мы не порицаем правителя за то, что он не призывает всех своих подданных к высшим должностям, но держит некоторых на средних, а еще некоторых — на низших, однако он заслуживал бы порицания, если бы не только возложил на некоторых своих подданных низшие функции, но принудил бы также кое-кого из них к неправильным деяниям.

Ты говоришь, что *не можешь привести основания, в силу которого бог должен был бы дать тебе большую способность познания, чем ту, которую он тебе дал; и, каким бы искусным и знающим мастером ты его ни воображал, ты не должен все же думать, будто он обязан был вложить в каждое свое творение все те совершенства, которые он имеет возможность вложить в некоторые*. Но сказанное мной выше остается в силе; ты видишь, что трудность заключается не столько в том, почему бог не дал тебе бóльшую способность познания, сколько в том, почему он дал тебе способность познания, подверженную заблуждениям. Вопрос, таким образом, состоит не в том, почему совершеннейший мастер не желает придать всем своим произведениям все возможные совершенства, а в том, почему он пожелал снабдить некоторые из них недостатками.

Ты говоришь, что хотя ты не можешь воздержаться от ошибок при непосредственном восприятии вещей, однако ты в состоянии *избегнуть их при помощи твердого решения никогда не давать своего признания*

тому, чего ты не воспринял со всей очевидностью. Но даже если бы ты всегда обладал такого рода вниманием, скажи: разве это не вечное несовершенство — то, что мы не познаем ясно вещей, о которых мы должны вынести суждение, и непрестанно подвержены опасности впасть в ошибку?

Ты говоришь: *Ошибка содержится в самом акте [познания], поскольку он исходит от тебя, и это — своего рода ущерб; но ее нет ни в той способности, которую ты получил от бога, ни даже в акте [познания], поскольку он зависит от бога.* Однако хотя в способности, непосредственно полученной от бога, и нет ошибки, но в конечном счете она все же существует, поскольку способность эта была создана настолько несовершенной, что допускает ошибки. Поэтому, хотя ты и верно говоришь, что *не имеешь права жаловаться на бога, который, собственно говоря, ничем тебе не обязан, а между тем дал тебе много благ, за которые ты должен быть ему благодарным,* все же постоянно приходится удивляться тому, что он не одарил тебя более совершенными благами, если их ведал, если мог их дать и не руководствовался в то же время завистью.

Ты добавляешь, что *не должен жаловаться и на то, что бог споспешествует тебе в акте ошибочного суждения, ибо все акты справедливы и хороши, поскольку они зависят от бога; то обстоятельство, что ты способен их совершать, знаменует, некоторым образом, большее совершенство твоей природы, чем если бы ты их не мог совершать. Что же касается того ущерба, в котором одном заключается формальное основание заблуждения и греха, то он вовсе не нуждается в содействии бога, ибо не представляет собой ничего вещественного и не имеет никакого отношения к богу.*

Однако, хотя это различие и тонко, оно тем не менее совершенно неудовлетворительно. Ибо, хотя бог не споспешествует тому ущербу, который присущ акту [познания] и который носит название заблуждения и ошибки, тем не менее он содействует упомянутому акту, ибо, если бы он ему не содействовал, этот акт не влек бы за собой ущерба. С другой стороны, бог сам

творец способности, которая обманывается и ошибается, и, значит, если так можно выразиться, он творец неспособной способности. Таким образом, дефект, содержащийся в акте [познания], должен, по-видимому, быть отнесен не столько за счет этой бессильной способности, сколько за счет ее творца, который, имея возможность сделать ее сильной или более сильной, пожелал сделать ее такой слабой.

Разумеется, мастера не порицают за то, что он не сделал огромного ключа к маленькому ларчику, его порицают лишь за то, что, сделав маленький ключик, он придал ему непригодную или малоудобную форму; точно так же и вина бога не в том, что, желая дать способность суждения такому жалкому созданию, как человек, он не сделал ее такой, чтобы она позволяла постигать все вещи, большинство вещей или, наконец, самые великие из них; но приходится удивляться тому, что для того немногого, что богу было угодно предоставить суждению человека, он наделил его неадекватной, спутанной и ненадежной способностью.

Сомнение III

О причине ошибки, или заблуждения. Заключается ли она в том, что воля, или способность суждения, имеют более широкий объем, чем интеллект?

После этого ты исследуешь, *какова причина твоих заблуждений, или ошибок*. Прежде всего, я не стану здесь обсуждать, почему ты называешь интеллект лишь способностью познания идей, т. е. способностью постижения вещей, как таковых, без всякого утверждения или отрицания; волю же, или свободное усмотрение, ты называешь способностью суждения, которой свойственно утверждать или отрицать, признавать или отвергать. Я спрашиваю лишь, почему ты ничем не ограничиваешь волю, или свободное усмотрение, а интеллекту ставишь границы? На самом деле эти две способности имеют, по-видимому, одинаковый объем, по крайней мере у интеллекта он не меньше, чем у воли; ведь воля не может распространяться ни

на что из того, что не было бы предусмотрено интеллектом.

Я сказал, что *у интеллекта он не меньше*; на самом деле, по-видимому, интеллект имеет даже более широкий объем, чем воля. Ибо не только наша воля, или свободное усмотрение, а также суждение и, следовательно, выбор, тяготение к чему-либо и желание чего-либо избежать не обращаются ни на одну вещь, идея которой предварительно не была бы постигнута и предложена [нам] интеллектом; но мы понимаем также смутно ряд вещей, о которых не выносим никакого суждения и по отношению к которым не испытываем никакого тяготения или желания их избежать.

Часто сама способность суждения настолько неопределенна, что при одинаково веских основаниях [для различных суждений] или при полном их отсутствии не выносит никакого суждения, хотя интеллект при этом и постигает те вещи, которые не получают определения. Когда ты далее говоришь, что *можешь все больше и больше расширять свое понимание, а именно можешь постичь самую способность понимания, о которой ты в состоянии даже составить себе бесконечную идею*, — этим ты ясно показываешь, что интеллект имеет не меньший объем, чем воля, ибо он может распространяться даже на бесконечный объект. Что касается того, что ты считаешь, будто *твоя воля равна воле бога — не по объему, а формально*, — то скажи, пожалуйста, почему ты не можешь того же сказать и об интеллекте, дав формальное определение понятия интеллекта¹⁹, подобно тому как ты это делаешь в отношении воли?

Короче говоря, скажи нам, что это за границы воли, недоступные интеллекту? Ведь очевидно, неверно, будто *источник ошибки заключается в том, что воля имеет более широкий объем, чем интеллект, и ее суждение распространяется на вещи, которые интеллект не воспринимает*; источник ошибок скорее в том, что, поскольку обе эти способности имеют одинаковый объем, когда интеллект что-либо неверно воспринимает, воля также неверно об этом судит. Вот почему непонятно, зачем тебе выводить волю за пределы объема интел-

лекта; ведь воля вовсе не судит о вещах, которых не воспринимает интеллект, и неверно она судит лишь по той причине, что интеллект неверно воспринимает.

Пример *самого себя*, который ты приводишь, чтобы подтвердить свое рассуждение о существовании вещей, вполне показателен в отношении того, что касается вывода о твоём существовании, но неудачен в отношении того, что касается других вещей; ибо, что бы ты ни говорил или, точнее сказать, несмотря на все твои иллюзии, все же ты не сомневаешься и не можешь не думать, что существует нечто помимо тебя и отличное от тебя, ибо у тебя есть предварительное понятие о том, что ты не один на свете. Предположение, что *не существует основания, которое в одном убеждало бы скорее, чем в другом*, ты волен, конечно, сделать; но в таком случае ты должен предположить, что не последует никакого суждения, что воля останется всегда индифферентной и никогда не определит себя к вынесению суждения, пока интеллект не найдет более правдоподобным одно решение, чем другое.

Вслед за тем ты говоришь, что *эта индифферентность до такой степени распространяется на вещи, которые не постигаются достаточно отчетливо, что, как бы ни были вероятны догадки, склоняющие тебя в сторону определенного решения, одного твоего сознания, что это лишь догадки, достаточно для того, чтобы принять решение прямо противоположное*: это твое высказывание никоим образом нельзя считать верным. Ибо твое сознание, что это только догадки, приведет, правда, к тому, что суждение, к которому они тебя склоняют, ты примешь с некоторой опаской и колебанием, однако оно никогда не побудит тебя вынести противоположное суждение, если только впоследствии тебе не придут в голову догадки не только одинаково вероятные, но и еще более правдоподобные. Ты добавляешь, что *испытал это на опыте последних дней, когда предположил ложным все то, что прежде считал самым истинным*²⁰. Однако вспомни, что в этом с тобой не согласились, ибо не мог же ты в самом деле почувствовать убеждение в том, что никогда не видел Солнца, Земли, людей и других вещей, никогда ничего не слы-

шал, не ходил, не ел, не писал, не разговаривал и никогда не совершал (при помощи тела и его органов) никаких других подобных актов.

Из всего этого можно вывести заключение, что *форма ошибки состоит*, по-видимому, не столько, как ты это утверждаешь, в *неправильном использовании свободного усмотрения*, сколько в несоответствии суждения предмету суждения, проистекающем из того, что интеллект воспринимает вещь не такой, какова она на самом деле. Таким образом, это вина не столько свободного усмотрения, которое будто бы неверно судит, сколько интеллекта, который неверно указывает. Ибо такова, по-видимому, зависимость свободного усмотрения от интеллекта, что если интеллект воспринимает или полагает, будто воспринимает что-либо ясно, свободное усмотрение выносит твердое, определенное суждение, будь то на самом деле истинное или считающееся таковым. Если же интеллект воспринимает что-либо смутно, то свободное усмотрение выносит суждение неуверенное и робкое, однако в силу обстоятельств считающееся более верным, чем противоположное, причем это не зависит от того, истинно оно или нет по существу. Из сказанного следует, что в нашей власти не столько предохранить себя от ошибок, сколько не упорствовать в заблуждении; для оценки наших суждений нам нужно не столько насиловать наше свободное усмотрение, сколько приспособить наш интеллект к более ясному пониманию, за которым всегда последует [более уверенное] суждение.

Сомнение IV

О том, что все еще требуется метод, при помощи которого мы могли бы всякий раз удостоверяться в ясном и отчетливом понимании вещи, исключаящем опасность ошибки

Ты заканчиваешь преувеличенной оценкой результатов, вытекающих из этого «Размышления», и одновременно указываешь, что тебе надо сделать для того, чтобы прийти к познанию истины. Ты говоришь, что

придешь к нему, если будешь внимательно заниматься всем тем, что понимаешь в совершенстве, и отделишь это от всего остального, понимаемого тобой лишь смутно и неясно. Эта мысль не только верна, но и носит такой характер, что все предшествующее «Размышление» представляется излишним, так как она понятна и без него. Но заметь, достойнейший муж, что суть вопроса вовсе не в том, что во избежание ошибки следует понимать вещи ясно и отчетливо, но в том, с помощью какого приема или метода можем мы установить, что располагаем ясным и отчетливым пониманием, которое было бы истинным и исключало бы возможность ошибки.

Ибо бесспорно (как я указал тебе с самого начала), что мы нередко обманываемся и тогда, когда нам кажется, будто мы познаем что-нибудь столь ясно и отчетливо, что более ясного и отчетливого познания уже не может и быть. И хотя ты сам себе также сделал это возражение, мы до сих пор находимся в ожидании необходимой системы, или метода, над которым, как мне кажется, и следовало бы главным образом трудиться.

ПРОТИВ «ПЯТОГО РАЗМЫШЛЕНИЯ»

О сущности материальных вещей и еще раз о существовании бога

Сомнение I

О том, что сущность материальных вещей познается лишь благодаря величине, очертаниям, и т. п., а также о том, следует ли приписывать идеям и универсалиям вечную и неизменную природу

В «Пятом размышлении» ты говоришь, прежде всего, что отчетливо представляешь себе *величину, т. е. протяженность в длину, ширину и глубину; точно так же [ты представляешь себе] число, очертания, положение, движение и длительность. Из всех этих [свойств], идеи которых, по-твоему, у тебя есть, ты выбираешь фигуру, а среди фигур — треугольник, о кото-*

ром ты говоришь следующее: *Хотя такой фигуры, может быть, нигде на свете вне моей мысли нет и не было, тем не менее она имеет определенную природу, которая не выдумана мной и не зависит от моего ума. Это видно из того, что можно доказать разные свойства этого треугольника (например, что его три угла равны двум прямым углам, что наибольший угол лежит против наибольшей стороны и т. п.), которые — хочу я этого или не хочу — я ясно теперь познаю, хотя раньше я о них, представляя себе треугольник, никогда не думал. Следовательно, эти свойства не были выдуманы мной.* Вот все, что ты говоришь о сущности материальных вещей; ибо то немногое, что ты добавляешь дальше, сводится к тому же. Я не хочу задерживаться на этом, замечу лишь, что досадно, когда *какая-либо природа, помимо природы всемогущего бога, определяется как неизменная и вечная.* Ты скажешь, что утверждаешь лишь то, чему учат в школах, а именно что природа или сущность каждой вещи вечна и представления, которые складываются о них, точно так же содержат непреходящие истины. Но это утверждение также вызывает досаду, и, кроме того, нельзя постичь, что существует человеческая природа, если нет человека, или что роза — цветок, когда еще нет никакой розы.

Говорят, что одно дело — сущность вещей, а другое — их существование, что существование вещей не извечно, но сущность их вечна. Но поскольку основное в вещах — их сущность, что, собственно, значительного сделал бог, создав существование? То же самое делает портной, когда надевает на человека платье. Но можно ли утверждать, что человеческая сущность, содержащаяся, например, в Платоне, вечна и не зависит от бога? Можно, ответят нам, поскольку она универсальна. Но ведь в Платоне нет ничего, кроме индивидуального. Правда, интеллект обычно на основе всех сходных свойств, наблюдаемых им в Платоне, Сократе и остальных людях, абстрагирует некое общее понятие, в котором все эти свойства сочетаются и которое поэтому может быть названо универсальной природой или сущностью человека (поскольку оно подходит ко всем людям вообще). Но чтобы эта природа была универсальной до

того, как существовал Платон и все другие люди, и до того, как интеллект абстрагировал бы ее от них, — это, конечно, непостижимо.

Ты скажешь: разве представление, что человек есть животное, не было истиной и до того, как существовал человек, т. е. извечно? Совершенно очевидно, что оно не было такой истиной, разве лишь в том смысле, что когда бы ни появился человек, он будет животным. Ибо поистине, хотя и есть, по-видимому, разница между двумя положениями: «человек есть» и «человек есть животное», поскольку первое из них обозначает и уточняет существование, а второе — сущность, тем не менее из первого положения не исключена сущность, а из второго — существование. Ведь когда говорят «человек есть», подразумевается человек как животное, а когда говорят «человек есть животное», подразумевается человек, поскольку он существует. Кроме того, так как положение «человек есть животное» не содержит в себе большей необходимости, чем положение «Платон есть человек», то отсюда следует, что и это последнее содержит в себе вечную истину, что индивидуальная сущность Платона не меньше записит от бога, чем универсальная сущность человека, и т. д., — все было бы скучно перечислять. Добавлю, однако, следующее: когда говорят, что природа человека такова, что он не может не быть животным, не следует представлять себе это так, будто природа человека есть нечто существующее за пределами интеллекта. Смысл приведенного высказывания лишь тот, что для того, чтобы какое-нибудь существо было человеком, оно должно быть подобно всем другим существам, которым вследствие имеющегося между ними сходства дано то же имя, что и человеку. Я говорю о сходстве индивидуальных природ, которое служит интеллекту точкой опоры для образования понятия, т. е. идеи, или формы, общей [человеческой] природы, от которой не должно отклоняться ни одно существо, предназначенное быть человеком.

То же самое я скажу о твоём треугольнике^{20а} или его природе. Ибо, конечно, мысленный треугольник — это как бы критерий, при помощи которого ты исследуешь, насколько данная фигура может быть названа тре-

угольником. Однако на этом основании не следует утверждать, что такой треугольник есть нечто реальное, или истинная природа, существующая вне интеллекта. Ибо один лишь интеллект может образовать такую природу и сделать ее всеобщей на основе виденных раньше материальных треугольников, точно так же как это было сказано в отношении природы человека. Вот почему не следует считать, что свойства, доказанные для материальных треугольников, присущи этим последним потому, что они заимствуют их от идеального треугольника. Наоборот, эти свойства присущи именно материальным треугольникам, а не идеальному; последнему они присущи разве лишь постольку, поскольку интеллект, наблюдая их в материальных треугольниках, наделяет ими также и идеальный; в дальнейшем в ходе доказательства он возвращает их [материальным треугольникам]. Точно так же свойства человеческой природы присущи Платону и Сократу не потому, что они получили их от универсальной природы, а совсем напротив, эта универсальная природа обладает указанными свойствами лишь потому, что интеллект наделяет ее ими после того, как он заметит их в Платоне, Сократе и остальных людях, которым он вернет эти свойства впоследствии, когда нужно будет построить умозаключение. Известно ведь, что интеллект, наблюдая Платона, Сократа и прочие разумные существа, составляет универсальное положение «все люди разумны»; когда же он хочет затем доказать, что Платон — разумное существо, он пользуется этим положением, как большей посылкой силлогизма.

Правда, ты, о Ум, говоришь, что *у тебя есть идея треугольника и ты имел бы ее и в том случае, если бы никогда не наблюдал среди тел треугольной фигуры, точно так же как ты имеешь идею многих других фигур, которые никогда не воздействовали на твои чувства*. Однако думаешь ли ты, что мог бы образовать идею треугольника или какой-либо другой фигуры, если бы, как я заметил выше, ты был настолько лишен всех функций органов чувств, что никогда не видел бы и не касался бы различных поверхностей, или контуров тел? У тебя теперь есть многие [идеи фигур], кото-

рые ты получил не через чувства. Тебе, несомненно, легко их иметь, ибо ты мысленно воспроизводишь и образуюешь изложенным выше способом идеи разных других [фигур] по образцу тех, которые воздействовали на твои чувства.

Здесь следовало бы указать, кроме того, на неправильное представление о природе треугольника, согласно которому он состоит из линий, не имеющих ширины, содержит пространство, не имеющее глубины, и ограничивается тремя точками, не имеющими частей. Однако это слишком отвлекло бы нас от нашей темы.

Сомнение II

О доказательстве существования бога, основанном на том, что совершеннейшему существу так же необходимо существование, как треугольнику — равенство трех углов двум прямым

Затем ты подходишь к доказательству существования бога, сила которого состоит, по-твоему, в следующих словах: *Всякому внимательно рассматривающему этот вопрос представляется очевидным, что существование бога не в большей мере отделимо от его сущности, чем свойство равенства трех углов двум прямым — от сущности прямолинейного треугольника или идея горы — от идеи долины. Таким образом, представление о том, что бог (т. е. совершеннейшее существо) лишен существования (т. е. некоего совершенства), было бы не менее противоречивым, чем представление о горе, лишенной долины.* Однако следует заметить, что твое сравнение не вполне законно: с одной стороны, ты справедливо сравниваешь сущность с сущностью; но почему же ты не сравниваешь также существование с существованием или свойство со свойством, а сравниваешь существование со свойством? Поэтому лучше было бы, очевидно, сказать, что, например, всемогущество бога не в большей мере отделимо от его сущности, чем равенство величин углов от сущности треугольника, или что существование не в большей мере отделимо от сущности бога, чем существование тре-

угольника от его сущности. Таким образом, оба сравнения были бы сделаны правильно, и с тобой согласились бы не только относительно первого, но также и относительно второго, и все же это не было бы неопровержимым доказательством необходимости существования бога, так же как не необходимо существование треугольника, хотя его сущность и его существование реально неотделимы друг от друга, как бы ни отделял их наш ум и ни мыслил их раздельно, подобно тому как можно мыслить раздельно божественную сущность и существование.

Далее следует заметить, что ты относишь существование к божественным совершенствам, но не считаешь его одним из совершенств треугольника или горы, хотя оно и здесь в такой же мере может быть названо своего рода совершенством. Но конечно, ни в боге, ни в какой-либо другой вещи существование не есть совершенство; оно лишь то, без чего не бывает совершенств, ибо то, что не существует, не бывает ни совершенным, ни несовершенным. Но у того, что существует и обладает, кроме того, многими совершенствами, существование не есть особое совершенство или одно из совершенств; оно лишь то, благодаря чему как данная вещь, так и ее совершенства существуют и без чего ни она, ни ее совершенства не существовали бы. Поэтому-то о существовании не говорят так, как говорят о совершенствах,— что оно существует в вещи, и, с другой стороны, если какая-нибудь вещь не существует, то о ней не говорят, что она несовершенна (или лишена какого-нибудь совершенства), а говорят, что она — ничто. Вот почему как при перечислении совершенств треугольника ты не упоминаешь существование и не делалась из этого перечисления вывода, что треугольник существует, точно так же ты не должен был при перечислении совершенств бога включать в это число существование и делать отсюда вывод, что бог существует, если только ты не хочешь совершить логическую ошибку *petitio principii*.

Ты говоришь: *У всех других вещей существование отделимо от сущности, у бога нет.* Но могут ли, скажи на милость, быть отделены друг от друга существова-

ние и сущность Платона иначе, как мысленно? Ибо, если мы предположим, что Платон не существует, что тогда станется с его сущностью? Разве не так же — мысленно — различаются существование и сущность в божестве?

Далее ты сам себе возражаешь: *Пожалуй, из того, что я мыслю гору вместе с долиной или крылатого коня, вовсе не следует, что на самом деле существует гора или подобный конь; точно так же из того, что я мыслю бога существующим, вовсе не следует, что он существует.* Однако ты утверждаешь, что здесь скрывается софизм. В то же время тебе ведь не очень трудно было распутать софизм, который ты сам измыслил, допустив при этом столь явное противоречие, как то, что существующий бог не существует²¹; одновременно ты не допустил существования горы. Однако, если бы ты допустил, что как гора неразрывна с долиной и [крылатый] конь — с крыльями, точно так же и бог — со знанием, могуществом и другими атрибутами, тогда трудность возросла бы и тебе пришлось бы объяснить нам, каким образом можно представить себе покатую гору и крылатого коня, не думая о том, что они существуют, бога же, обладающего мудростью и могуществом, представить себе невозможно, если одновременно не представить себе его существующим.

Ты говоришь, что *не в нашей воле мыслить бога вне существования, т. е. представлять себе самое совершенное существо лишенным высшего совершенства, но вполне в нашей воле представлять себе коня с крыльями либо без них.* На это можно возразить лишь то, что, как возможно мыслить коня, имеющего крылья, не мысля одновременно его существования (которое, будь оно присуще ему, было бы, по-твоему, его совершенством), точно так же возможно мыслить бога, обладающего знанием, могуществом и прочими совершенствами, не мысля себе его существования, хотя, если бы оно было ему присуще, совершенство его было бы полным. Вот почему, хотя можно мыслить коня с таким совершенством, как обладание крыльями, отсюда не обязателен вывод, что конь этот обладает существованием — главным, с твоей точки зрения, из всех со-

вершенств; точно так же из того, что можно мыслить бога, обладающего знанием и прочими совершенствами, нельзя заключать, что он существует: его существование должно быть еще доказано. И хотя ты говоришь, что *в идее бесконечно совершенного существа содержатся как существование, так и все остальные совершенства*, ты этим утверждаешь лишь то, что в свою очередь требует доказательства, и подменяешь преждевременным выводом основную посылку. Я ведь тоже мог бы сказать, что в идее совершенного Пегаса содержится не только то совершенство, что он обладает крыльями, но и совершенство существования. Ибо, подобно тому как бог мыслится совершенным в любом роде совершенства, так и Пегас представляется совершенным в своем роде. И по-видимому, тут нельзя привести ничего, что при соблюдении соответствующей пропорции нельзя было бы применить как к тому, так и к другому.

Ты говоришь: *Мысля треугольник, нет необходимости мыслить три его угла равными двум прямым, хотя истинность этого положения становится затем очевидной всякому внимательному исследователю; точно так же, мысля прочие совершенства бога, можно не мыслить его существования, и, однако, оно не становится от этого менее истинным, поскольку мы понимаем, что существование — это совершенство.*

Но ты отлично видишь, что можно на это возразить, а именно: как указанное свойство треугольника мы признаем присущим ему лишь после доказательства, точно так же для того, чтобы признать, что существование присуще богу, нужно сначала это доказать. В противном случае можно было бы о чем угодно утверждать все, что угодно.

Ты говоришь, что, *приписывая богу всякого рода совершенства, ты не совершаешь той ошибки, в которую впал бы, если бы полагал, что все виды четырехугольников могут быть вписаны в окружность. Ибо, ошибаясь здесь, поскольку ты впоследствии узнаешь, что ромб не может быть вписан [в окружность], ты не ошибаешься в первом случае, ибо впоследствии узнаешь, что существование действительно присуще богу.*

Но право, мне кажется, что ты всё же ошибаешься: в противном случае ты должен доказать, что существование не противоречит {природе} бога, подобно тому как доказывается, что ромб не может быть вписан в окружность.

Я обхожу молчанием многое другое — то, что ты либо не объясняешь, либо не доказываешь, а также то, что решается сказанным выше; сюда относится твое утверждение, что *нельзя представить себе никакой иной вещи, кроме бога, сущность которой была бы неразрывно связана с существованием*; или утверждение, что *нельзя представить себе двух или многих одинаковых богов и необходимо допустить, что именно этот бог существовал извечно и будет существовать вечно и впредь, а также что ты воспринимаешь бесконечное множество других качеств в боге, которые нельзя ни отнять у него, ни изменить*; наконец, для того, чтобы *выяснить все это и составить себе об этом истинное представление, необходимо пристально это рассмотреть и тщательно исследовать.*

Сомнение III

Об утверждении, будто достоверность и истинность любого познания зависят от ясного и отчетливого понятия о том, что существует бог и что он правдив

Наконец, ты заявляешь, что *достоверность и истинность любого знания настолько зависит от познания истинного бога, что без этого последнего никогда нельзя быть в чем-либо уверенным или располагать истинным знанием*. Ты приводишь следующий пример: *Когда я рассматриваю природу треугольника, то для меня, сведущего в геометрии, очевидно, что три его угла равны двум прямым; я не могу не верить, что это истина, пока я устремляю свою мысль на доказательство этого положения. Но вот я отвлекаюсь от этого доказательства, и, хотя я помню, что до сих пор весьма ясно его понимал, легко могло бы случиться, что я усомнился бы в его истинности, если бы не знал, что существует бог. Ибо я могу считать, что по своей природе я под-*

вержен ошибкам в том, что мне казалось совершенно очевидным, особенно если я вспомню, что раньше считал истинными и достоверными многие вещи, которые впоследствии, исходя из других оснований, признал ложными. Но после того как я постиг, что существует бог, я одновременно постиг и то, что все зависит от него и ложь ему не свойственна, на основании чего я решил также, что все, что я познаю ясно и отчетливо, не может не быть истинным. После всего этого, даже если бы я больше не думал о тех доводах, которые заставили меня признать упомянутое геометрическое положение истинным, а только вспоминал бы, что я его ясно и отчетливо понял, мне нельзя было бы привести ни одного противоположного довода, который заставил бы меня начать сомневаться. Следовательно, в отношении этого положения я обладаю истинным и достоверным знанием, равно как и в отношении всего прочего, что, как я вспоминаю, я когда-либо доказал, например в отношении [других] геометрических положений и т. д.

Что касается этих твоих слов, достойнейший муж, то, допуская, что ты говоришь это серьезно, я могу лишь сказать, что вряд ли ты найдешь человека, который поверил бы тому, что ты когда-то был меньше уверен в истинности известных геометрических доказательств, чем теперь, после того как ты обрел высшее познание бога. Ибо поистине эти доказательства обладают такой степенью очевидности и достоверности, что сами по себе исторгают наше признание и, раз поняты, не позволяют нашему интеллекту долее колебаться. Поэтому я полагаю, что у тебя были все основания не бояться козней злого гения²² и тогда, когда ты так страстно уверял, что невозможно, чтобы ты обманывался насчет посылки и заключения я мыслю, следовательно, я существую (хотя ты еще и не познал тогда бога). Более того, как бы верно ни было положение — и в самом деле, нет ничего более верного, — что бог существует, что он — творец всего сущего и что ему не свойственно лгать, тем не менее так как это положение не представляется столь очевидным, как известные геометрические доказательства (лучший признак этого —

то, что существует много людей, опровергающих существование бога, сотворение мира и многое другое, приписываемое богу, но нет никого, кто подвергал бы сомнению геометрические доказательства), то кого ты убедишь в том, будто эти доказательства заимствуют свою очевидность и достоверность от представлений о боге? Кто поверит, будто Диагор, Теодор и другие такие же, как они, атеисты не могли удостовериться в истинности такого рода доказательств? И наконец, где ты найдешь среди верующих человека, который на вопрос об основании его уверенности в том, что квадрат гипотенузы прямоугольного треугольника равен сумме квадратов его катетов, ответил бы, что уверен в этом потому, что знает, что есть бог, который не может лгать и сам есть творец как этого, так и всего того, что существует на свете? Подумай, не ответит ли он скорее: «Я твердо знаю это, потому что убежден неопровержимыми доказательствами»? Тем более так ответили бы Пифагор, Платон, Архимед, Евклид²³ и остальные математики, ибо, как мне кажется, среди них ни один не обращался к богу с целью получить большую уверенность в истинности своих доказательств. Но поскольку, быть может, ты ручаешься лишь за себя, а с другой стороны, то, что ты утверждаешь, благочестиво, то не стоит больше об этом спорить.

ПРОТИВ «ШЕСТОГО РАЗМЫШЛЕНИЯ»

О существовании материальных вещей и о реальном различии между умом и телом человека

Сомнение I

О различии между пониманием и воображением

Что касается шестого «Размышления», то я не стану останавливаться на том, что ты говоришь в начале его, а именно будто *материальные вещи могут существовать постольку, поскольку они представляют собой объект чистой математики*, хотя материальные вещи представляют собой объект не чистой, а приклад-

ной науки: объекты чистой математики, такие, как точка, линия, поверхность и состоящие из них непрерывные величины, не могут реально существовать²⁴. Остановлюсь, однако, на том различии, которое ты снова проводишь здесь между *воображением и пониманием*²⁵. Ибо, о Ум, эти две функции принадлежат, по-видимому, как мы и раньше на это указывали, одной и той же способности; и если есть между ними какое-то различие, то оно может быть лишь чисто количественным. Смотри же, как можно это доказать на основании твоих же собственных утверждений.

Ты сказал выше, что *воображать значит не что иное, как созерцать очертания, или образ, тела*. Здесь ты также не отрицаешь, что *понимать — значит созерцать треугольник, пятиугольник, тысячеугольник, десяти тысячеугольник и прочие подобные же фигуры тел*. Далее ты устанавливаешь следующее различие: [Акт] *воображения совершается как некое применение познавательной способности к телам; понимание же такого приложения или напряжения [способности] не требует*. Таким образом, когда ты просто и без труда воспринимаешь *треугольник как фигуру, состоящую из трех углов, то, как ты говоришь, ты понимаешь*. Если же ты не без некоторого напряжения рассматриваешь *фигуру, как если бы она находилась перед тобой, наблюдаешь ее, исследуешь, отчетливо и во всех подробностях познаешь ее и различаешь в ней три угла — это ты называешь воображением*. Поэтому, хотя ты без труда постигаешь, что *тысячеугольник имеет тысячу углов, тем не менее, поскольку никакое приложение и напряжение [познавательной способности] не помогут тебе различить, увидеть воочию и в отдельности рассмотреть все его углы, и ты так же смутно представляешь его себе, как представлял бы себе десяти тысячеугольник или какую-нибудь другую подобную ему фигуру, ты полагаешь, что в отношении тысячеугольника или десяти тысячеугольника может существовать лишь понимание, но не воображение*.

Однако ничто не препятствует, чтобы как к тысячеугольнику, так и к треугольнику ты применил и воображение и понимание. Ибо, с одной стороны, ты не-

сколько напрягаешься, чтобы вообразить себе подобную фигуру со столь многочисленными углами (правда, их так много, что постичь их отчетливо ты не можешь); с другой стороны, ты хоть и понимаешь, что словом «тысячеугольник» обозначается фигура с тысячей углами, но понимаешь ты лишь смысл указанного слова: это вовсе не значит, что ты больше понимаешь, чем воображаешь тысячу углов этой фигуры. Следует отметить, что при этом постепенно теряется отчетливость и растет неясность. Четырехугольник ты будешь воспринимать, воображать или понимать менее ясно, чем треугольник, но более отчетливо, чем пятиугольник; пятиугольник — менее ясно, чем четырехугольник, но более отчетливо, чем шестиугольник, и т. д., пока ты не дойдешь до такой фигуры, которую ты не сможешь себе ясно представить; и так как ты не сможешь ее ясно воспринять, то большей частью ты и не станешь напрягаться.

Вот почему если ты желаешь назвать одновременно пониманием и воображением тот случай, когда ты отчетливо и с заметным напряжением познаешь какую-нибудь фигуру, а одним лишь пониманием — тот, когда ты созерцаешь ее лишь смутно и без всякого напряжения либо с очень слабым напряжением, то это вполне допустимо. Однако из этого вовсе не следует, что ты можешь себе приписать более чем один вид внутреннего познания; ведь это для него совершенно случайное и чисто количественное различие — то, что ты созерцаешь какую-нибудь фигуру более или менее отчетливо, с большим напряжением или с меньшим. В самом деле, если мы пожелаем бы мысленно пробежать все фигуры, начиная с семиугольника или восьмиугольника вплоть до тысячеугольника или десяти-тысячеугольника, обращая при этом внимание на большую или меньшую их ясность или расплывчатость, то разве могли бы мы сказать, где или в отношении какой фигуры перестает действовать воображение и остается одно понимание? Разве нам не представится при этом непрерывное поступательное движение одного и того же рода познания, напряженность и отчетливость которого все время незаметно уменьшается, а не-

ясность и расплывчатость растет? И посмотри, с другой стороны, как ты понижаешь понимание и превозносишь воображение! Ибо что это, как не поношение первого и почтение ко второму, когда ты тому приписываешь небрежность и неясность, а этому — тщательность и точность?

Вслед за тем ты утверждаешь, что, *поскольку способность воображения отличается от способности понимания, первая не принадлежит к твоей сущности*. Но разве это может быть верным, если это одна и та же способность, функции которой различаются между собой лишь в количественном отношении? Далее ты добавляешь: *Воображая, ум обращается к телу, а понимая — к самому себе или к той идее, которая у него есть*. Но разве может ум обратиться к самому себе или к какой-нибудь идее, не обращаясь одновременно к чему-нибудь телесному, или представленному телесной идеей? Ибо треугольник, пятиугольник, тысячеугольник, десятитысячеугольник, а также другие фигуры и их идеи — все это телесно, и, обращая к ним мысль, ум может понимать их лишь как телесные вещи, или на манер телесных вещей. Что же касается идей вещей, считающихся нематериальными, например идей бога, ангела, человеческой души или ума, то известно, что все наши идеи этих вещей либо телесны, либо как бы телесны, т. е. позаимствованы, как я уже раньше указывал, от человеческого образа и от других тончайших, простейших и самых неощутимых вещей, каковы, например, воздух или эфир. Наконец, на сделанном тобой заявлении, что твое предположение относительно существования тел основано лишь на вероятности, не стоит останавливаться, ибо не может быть, чтобы ты говорил это серьезно.

Сомнение II

Чувство не всегда обманывает нас

Вслед за тем ты рассуждаешь о чувстве и прежде всего даешь отличное перечисление всего того, что мы познаем при помощи чувств и что ты, полагая един-

ственным судьей и учителем природу, считал истинным. Потом ты рассказываешь об опытах, которые настолько подорвали твое доверие к чувствам, что привели тебя туда, где мы и находим тебя в первом «Размышлении».

Я не хочу здесь спорить об истинности показаний чувств. Обман и заблуждение содержатся не в чувстве, которое совершенно пассивно и передает лишь то, что ему наглядно представляется²⁶, а также необходимо должно ему представляться таковым в силу собственных причин, но лишь в суждении или в уме, который действует недостаточно осторожно и не принимает во внимание того обстоятельства, что отдаленные предметы по тем или другим причинам представляются более смутными и меньшими по размерам, чем тогда, когда они находятся близко; то же самое относится к другим случаям [чувственного восприятия]. Тем не менее откуда бы ни происходил обман [чувств], нельзя отрицать, что некоторый обман все же существует, и трудности заключается лишь в том, не носит ли он такого характера, что мы никогда не можем быть уверены в истинности вещи, воспринятой нашими чувствами. Мне не зачем приводить встречающиеся на каждом шагу примеры. Я говорю лишь о тех примерах, которые приводишь ты, или, вернее, о тех, с помощью которых ты [сам себе] возражаешь.

Общезвестно, что, когда мы рассматриваем башню вблизи или ощупываем ее руками, мы удостоверяемся в том, что она четырехугольна, хотя, пребывая вдали от нее, мы могли считать ее круглой или по крайней мере могли сомневаться, четырехугольная ли она или круглая и не имеет ли она еще какие-нибудь другие очертания. Совершенно так же и чувство боли, которое мы все еще как будто продолжаем испытывать в ноге или руке после того, как эти члены у нас уже отняты, может иногда обмануть тех, кто их лишился; происходит это вследствие присутствия жизненных духов, ранее циркулировавших в этих членах и вызывавших в них подобное чувство. Люди, обладающие всеми своими членами, совершенно уверены в том, что они чувствуют боль в руке или в ноге, когда видят их из-

раненными, и не могут в этом сомневаться. Точно так же, поскольку мы в течение нашей жизни попеременно то бодрствуем, то спим, мы иногда обманываемся во сне, когда нам кажется, что мы видим перед собой то, чего на самом деле перед нами нет; однако мы не всегда спим, и, когда мы действительно бодрствуем, у нас не может быть колебаний насчет того, бодрствуем ли мы или грезим во сне. Мы могли бы думать, что по природе своей подвержены ошибкам и способны обманываться даже относительно вещей, кажущихся нам наиболее достоверными; однако мы считаем, что по своей природе способны познать истину; и, как мы иногда ошибаемся, будучи, например, введены в заблуждение каким-нибудь не раскрытым софизмом или видом палки, до середины погруженной в воду, так же, с другой стороны, мы познаем иногда истину, например в геометрических доказательствах или в отношении палки после того, как она вынута из воды, ибо в истинности того и другого мы не можем сомневаться. И пусть даже мы стали бы сомневаться во всем остальном, в одном по крайней мере мы не можем усомниться, а именно в том, что вещи представляются такими, какими они нам представляются, и что это не может не быть в высшей степени истинным. То обстоятельство, что разум часто говорит против того, что нам внушает природа, не уничтожает истинности явлений, τὸ φαινομένον. Однако здесь нет необходимости исследовать, противодействует ли наш разум импульсу наших чувств наподобие того, как правая рука поддерживает опускающуюся от усталости левую, или же каким-либо иным способом.

Сомнение III

Об основном доказательстве в пользу существования ума отдельно от тела, основывающемся на том, что ум — вещь мыслящая, тело же — вещь протяженная

После этого ты переходишь к главному, но похоже это на легкое словопрение. Ибо ты говоришь: *Теперь, после того как я лучше узнал самого себя и виновника моего происхождения, я не думаю, что следует набум*

признать истинным все, что мне, по-видимому, внушают чувства, но не думаю также, что следует все подвергать сомнению. Это очень правильно, хотя, несомненно, ты и раньше думал так же. Далее ты говоришь: И прежде всего, поскольку я знаю, что все, что я понимаю ясно и отчетливо, может быть создано богом именно таким, как я это понимаю, то для того, чтобы я мог быть уверенным в том, что одна вещь отлична от другой, достаточно того, что я могу ясно и отчетливо понимать одну вещь без другой; их различие может быть создано богом, да и, впрочем, для того, чтобы считать их различными, не имеет значения, чьей властью это сделано. По поводу этого твоего рассуждения следует лишь сказать, что ты доказываешь ясную вещь на основании непонятной, не говоря уж о том, что некоторая неясность содержится и в твоём выводе. Я не говорю и о том, что прежде, чем утверждать, что бог может создать все то, что доступно твоему пониманию, следовало бы доказать само существование бога и показать, до какого предела простирается его могущество. Но спрошу тебя: разве ты не понимаешь ясно и отчетливо того свойства треугольника, согласно которому против больших углов лежат большие стороны, отдельно от другого его свойства, в силу которого три его угла вместе равны двум прямым? И разве ты допускаешь, что в силу этого бог может так отделить и отмежевать первое свойство от второго, чтобы треугольник обладал одним, не обладая другим, иначе говоря, чтобы одно из этих свойств не было присуще треугольнику? Однако, чтобы не задерживать более твое внимание на этом вопросе, так как он не относится к делу, посмотрим, что ты говоришь дальше: Поскольку я знаю, что я существую, а между тем не замечаю, чтобы к моей природе или к моей сущности относилось что-либо иное, кроме того, что я — мыслящая вещь, то я правильно заключаю, что моя сущность состоит именно и только в том, что я — мыслящая вещь. На этом я бы хотел задержаться, но тут либо достаточно повторить сказанное мной по поводу второго «Размышления»²⁷, либо следует выждать, какой ты сделаешь вывод.

Вот твой вывод: *И хотя, говоришь ты, я, может быть (или несомненно, как я скажу после), обладаю телом, теснейшим образом со мной связанным, однако поскольку, с одной стороны, у меня есть ясная и отчетливая идея меня самого, а именно что я — вещь мыслящая, но не протяженная, а с другой — ясная идея тела, а именно что оно — вещь протяженная, но не мыслящая, то отсюда с несомненностью следует, что я в самом деле нечто отличное от моего тела и могу существовать и без него.* Вот, очевидно, куда стремились твои усилия! И поскольку в этом выводе и заключается основная трудность, следует немного остановиться, чтобы выяснить, каким образом ты ее устранишь.

Прежде всего, здесь говорится о различии между тобой и телом. Какое тело ты имеешь в виду? Конечно то, состоящее из членов, грубое тело, к которому, несомненно, относятся эти твои слова: «я обладаю телом, тесно со мной связанным» и «достоверно то, что я отличен от моего тела». Однако, о Ум, трудность касается не этого тела. Я мог бы, правда, возразить тебе вместе со многими философами, что ты — ἐντελέχεια, завершение, осуществление, форма, вид или, по обычной терминологии, модус тела²⁸; те, кто держится такого взгляда, не считают тебя в большей мере отличным или отделимым от тела, чем твои очертания или любой другой модус [твоего тела], и это независимо от того, представляешь ли ты собой душу, как таковую, или же, кроме того, то, что называют νοῦς δυνάμει, νοῦς ποιητι κός, т. е. потенциальным, или страдательным интеллектом. Но мне приятно быть по отношению к тебе более деликатным, и потому я, безусловно, рассматриваю тебя как νοῦς ποιητικός, т. е. деятельный интеллект или даже как интеллект самостоятельный, ἡφριστός, хотя я мыслю это несколько иначе, чем греческие философы. Ведь они считали деятельный интеллект общим всем людям (и даже всем вещам) и сообщающим потенциальному интеллекту способность понимания точно таким же образом и с такой же необходимостью, как свет сообщает глазу способность зрения (вот почему они обыкновенно сравнивали этот

интеллект с солнечным светом и рассматривали его как нечто приходящее извне); я же тебя рассматриваю (впрочем, ты и сам так думаешь) как некий специальный интеллект, доминирующий в теле. Повторяю, трудность состоит не в том, отделим ли ты или неотделим от этого твоего тела (вот почему я несколько выше указал на то, что не было необходимости прибегать к всемогуществу бога, чтобы отделить друг от друга вещи, которые ты и так мыслишь отдельно); трудность существует в отношении того тела, которое есть ты сам, т. е. вопрос состоит в том, не есть ли ты сам некое тонкое тело, рассеянное внутри этого грубого тела или имеющее место своего нахождения в какой-нибудь из его частей. Впрочем, ты еще не доказал, что ты — нечто вполне бестелесное. И когда ты во втором «Размышлении» возвестил, что ты — не ветер, не огонь, не пар и не дыхание, то тебе напомнили, что ты утверждаешь это без всякого доказательства²⁹. Ты тогда говорил, что не хочешь в том месте обсуждать этот вопрос; однако и в дальнейшем ты не разбираешь его и не приводишь никаких аргументов в пользу того, что ты не есть тело, подобное ветру, и т. д. Я надеялся, что ты это сделаешь здесь; однако если ты здесь что-либо рассматриваешь и доказываешь, то лишь то, что ты — не это вот грубое тело; но я уже сказал, что в этом отношении нет никаких затруднений.

Сомнение IV

О том, что образ матеральной вещи не может быть воспринят нематеральным умом, а также о том, что ум, поскольку он сосуществует с телом, т. е. с протяженной вещью, не может не иметь протяженности

Но, говоришь ты, с одной стороны, у меня есть ясная и отчетливая идея меня самого, поскольку я — лишь мыслящая, но не протяженная вещь; с другой стороны, у меня есть отчетливая идея тела, поскольку оно — лишь протяженная, но не мыслящая вещь. Я должен тебе возразить: прежде всего, что касается идеи тела, то выяснять это, по-видимому, не стоит тру-

да. Ведь если бы твое утверждение относилось к идее тела вообще, то я вынужден был бы повторить мое прежнее возражение, а именно тебе следовало бы доказать, что [природа ума], обладающего способностью мыслить, противоречит природе тела; при этом мы допустили бы логическую ошибку *petitio principii*, ибо главный вопрос состоит не в этом, а в том, не есть ли ты тонкое тело, поскольку, согласно твоему утверждению, мышление с [природой] тела несовместимо. Но так как все, что ты говоришь, относится лишь к этому вот грубому телу, от которого ты считаешь себя отличным и отделимым, то я отрицаю не столько то, что у тебя есть его идея, сколько то, что ты можешь иметь такую, будучи непротяженной вещью. Ибо скажи на милость: каким образом ты себе представляешь, что ты — непротяженный субъект — можешь воспринять образ, или идею, тела, имеющего протяженность? Ведь такой образ либо исходит от тела, и тогда он, несомненно, телесен, причем части его расположены одна вне другой, т. е., таким образом, он имеет протяженность; либо же это образ воздействует на нас исходя из какого-нибудь другого источника; но так как он неизбежно всегда представляет протяженную вещь, то он неизбежно имеет и части и потому обладает протяженностью. В противном случае, т. е. если бы он был лишен частей, как мог бы он представлять части? Будучи лишен протяженности, каким образом мог бы он представлять протяженную вещь? Или, лишенный очертаний, как мог бы он представлять вещь, ими обладающую? Наконец, если бы он был лишен положения, как мог бы он представлять верхнюю, нижнюю, правую, левую и все остальные части? Если бы он был лишен разнообразия, как мог бы он давать представление о разнообразных цветах и т. п.? Итак, идея, очевидно, не вполне лишена протяженности. Но если это так, то можешь ли ты, будучи непротяженным, представить ее себе, к себе ее приспособить, пользоваться ею и, наконец, замечать, как она постепенно стирается и исчезает?

Что касается затем идеи тебя самого, то мне нечего прибавить к тому, что я сказал выше, особенно по

поводу «Второго размышления»³⁰. Из изложенного мной там следует, что у тебя не только нет ясной и отчетливой идеи себя самого, но, по-видимому, нет никакой. Ибо, хотя ты знаешь, что ты мыслишь, однако ты не знаешь, каков ты как мыслящая вещь; так что тебе известна только функция, но неизвестно главное — функционирующая субстанция. Вот почему напрашивается сравнение со слепым, который, чувствуя тепло и узнав, что оно исходит от Солнца, думает, будто у него есть ясная и отчетливая идея Солнца, так как, если его спросят, что такое Солнце, он может ответить, что это — источник тепла. Но, скажешь ты, я же говорю здесь не только о том, что я — вещь мыслящая, но и о том, что я — *вещь непротяженная*. Однако, не говоря уж о том, что это утверждается бездоказательно и к тому же стоит под большим вопросом, я тебя прежде всего хочу спросить: разве это значит, что у тебя есть ясная и отчетливая идея самого себя? Ты говоришь, что ты — непротяженная вещь; тем самым ты говоришь, что ты не есть, но не говоришь, что ты есть. Разве для того, чтобы иметь ясную и отчетливую, или, что то же самое, истинную, подлинную, идею какой-нибудь вещи, не нужно знать самое вещь позитивно и, так сказать, утвердительно, а достаточно знать, что она собой не представляет? Разве была бы ясной и отчетливой идея Буцефала, если бы кто-нибудь узнал о нем, ну, например, что он — не муха?

Но не буду настаивать на этом, спрошу тебя лучше: итак, ты утверждаешь, что ты — не протяженная вещь? Но разве ты не рассеян по всему телу? Не знаю, что ты намерен ответить на это; ибо хотя я вначале утверждал, что ты находишься только в мозгу, однако это мое высказывание основывалось скорее на догадке, чем на решительном следовании твоему убеждению. Эту догадку я почерпнул из последующих твоих слов, что ты *получаешь впечатления не от всех частей тела, а исключительно от мозга или даже от небольшой его части*. Однако на основании этих слов я не получил уверенности в том, что ты находишься только в мозгу или в его части, так как ты можешь содержаться во всем теле и в то же время получать впечатления лишь

от одной его части, подобно тому как мы обычно считаем, что душа рассеяна по всему телу, но видит она только глазами.

Сомнение вызвали у меня также следующие слова: *И хотя весь ум, по-видимому, составляет единое целое со всем телом, и т. д.*³¹ Ибо хотя в этом месте ты не утверждаешь, что ты един со всем телом, однако и не отрицаешь этого. Как бы то ни было, будь, во-первых, если тебе угодно, рассеян по всему телу, идентичен ли ты с душой или представляешь собой нечто от нее отличное; но, спрашиваю тебя: можешь ли ты не иметь протяженности — ты, который простираешься от головы до пят? Ты, который по величине равен своему телу? Ты, который имеешь столько же частей, сколько тело? Уж не будешь ли ты утверждать, будто ты потому не имеешь протяженности, что целиком содержишься во всем теле и целиком — в любой его части? Если так, то скажи на милость, как тебя понять? Разве может нечто единое целиком находиться одновременно во многих местах? Правда, вера учит нас этому в отношении святого таинства³², но здесь речь идет о тебе как о некоем естественном явлении, воспринимаемом естественным разумом. Можно ли представить себе, что во многих местах, [предназначенных для определенных вещей], размещено мало этих вещей? И разве сто мест не больше, чем одно? Разве также, если какая-нибудь вещь находится целиком в одном месте, она может одновременно быть в других местах, не находясь при этом за пределами самой себя, точно так же как одно место находится вне другого? Что бы ты ни говорил, вопрос о том, помещаешься ли ты целиком в любой части своего тела или, скорее, по частям в различных его частях, в лучшем случае останется туманным и недостоверным. И как весьма очевидно, что ни одна вещь не может находиться целиком одновременно во многих местах, точно так же очевидно и то, что тебя нет целиком в отдельных частях [тела]. Ты весь можешь находиться лишь во всем теле, причем части твои должны быть рассеяны по всему телу, и, таким образом, ты обладаешь протяженностью.

Но пусть ты находишься в одном лишь мозгу или в

какой-нибудь незначительной его части, все же, как видишь, остается то же самое затруднение, ибо, как бы мала ни была эта часть, она, однако, имеет протяженность и ты не можешь не иметь ее вместе с ней; следовательно, ты обладаешь протяженностью и частицы твои соответствуют частицам указанной части мозга. Или, может быть, ты скажешь, что принимаешь эту часть мозга за точку? Это будет неверно, но пусть будет так; все же если это физическая точка, то остается то же затруднение, ибо такая точка имеет протяженность и не вполне лишена частей. Если же это точка математическая, то ты знаешь, прежде всего, что такая точка существует лишь в воображении. Но допустим или, вернее, вообразим, что такая математическая точка, с которой ты соединен и в которой ты пребываешь, существует в мозгу: ты сразу поймешь всю бесполезность подобного измышления. Ибо в согласии с ним мы должны представить себе, что ты находишься в месте средоточия нервов, через которые все части [тела], получившие впечатления с помощью души, пересылают в мозг идеи, или образы, чувственно воспринимаемых вещей. Но во-первых, все нервы не могут сходиться в одной точке как потому, что мозг переходит в спинной мозг, в который входят и где заканчиваются многие спинные нервы, так и потому, что нервы, идущие к центру головы, не оканчиваются, как мы наблюдаем, в одном и том же месте мозга. Но предположим, что все эти нервы сходятся в одной точке; все равно окончание их всех в математической точке невозможно, ибо ясно, что нервы — это тела, а не математические линии, которые могли бы сойтись в математической точке. Если даже сделать такое допущение, то жизненные духи, проводимые этими нервами, не могли бы ни выходить из нервов, ни входить в них, ибо духи эти — тела, а тела не могут находиться вне места или проходить через нечто, что не есть место, в данном случае — через математическую точку. И даже, если бы они и могли находиться в такой точке и через нее проходить, ты, находясь в этой точке, не имеющей ни правой, ни левой стороны, ни верхней, ни нижней частей и никакого другого подразделения, не мог бы определить, от-

куда [эти духи] приходят и что они тебе сообщают. То же самое надо сказать о тех [жизненных духах], которые ты должен рассылать {по всему телу}, чтобы сделать его способным ощущать или сообщать тебе информацию и двигаться, не говоря уж о том, что невозможно понять, каким образом ты можешь сообщать этим духам движение, если сам ты помещаешься в точке, если ты — не тело или не обладаешь телом, при помощи которого ты мог бы входить с ними в соприкосновение и подталкивать их. Ибо если ты скажешь, будто они движутся сами, а ты лишь направляешь их движение, то я напомним тебе, что в другом месте ты утверждал, что тела не способны двигаться сами, причем утверждал это для того, чтобы сделать вывод, что ты — причина указанного движения. И затем объясни нам, каким образом можешь ты направлять это движение без всякого напряжения с твоей стороны и, стало быть, без всякого твоего собственного движения? Как может одна вещь приложить усилие к другой вещи и заставить ее двигаться без взаимного соприкосновения двигателя и того, что он движет? Может ли, далее, состояться это соприкосновение без участия [касающегося] тела? Ведь естественный разум ясно учит нас, что все то, что не есть тело, не может ни касаться, ни испытывать касания.

Однако зачем мне на этом останавливаться, когда тебе самому надлежит доказать, что ты не имеешь протяженности и, таким образом, ты бестелесен. Не будешь же ты, полагаю я, строить свое доказательство на ходячем представлении, что человек состоит из души и тела; как будто, если одна часть человека называется телом, то другая его часть, безусловно, не должна им называться. Однако если бы ты аргументировал таким образом, то дал бы мне повод провести следующее различие: человек состоит из двоякого рода тел, а именно из грубого и тонкого; так как первое сохраняет за собой принятое название «тело», то второму дается имя «душа». Я уж не говорю о том, что такое же различие можно было бы провести и в отношении других живых существ, у которых ты не допускаешь ума, подобного твоему; хорошо еще, если ты позволишь им

иметь хотя бы душу. Вот почему можно согласиться с твоим заключительным выводом о *достоверности положения, согласно которому ты — нечто отличное от твоего тела*, но нельзя согласиться с тем, что ты совсем бестелесен, а не представляешь собой скорее своего рода тончайшее тело, отличное от этого, более грубого.

Ты затем добавляешь: *Следовательно, я могу существовать и без тела*. Но если и признать, что без этого своего грубого тела ты можешь существовать наподобие благоухания, исходящего от яблока и рассеивающегося по воздуху, — что ты от этого выиграешь? Конечно, в этом случае ты достигнешь большего, чем вышеупомянутые философы, полагавшие, что со смертью ты полностью исчезаешь, точно так, как очертания с изменением поверхности исчезают настолько, что становятся ничем или почти ничем. Если же считать тебя чем-то большим, а именно некоей телесной или же тонкой субстанцией, то никто уже не скажет, что со смертью ты полностью исчезаешь и переходишь в ничто; наоборот, ты будешь продолжать существовать в твоих рассеянных частях, хотя вследствие их разрозненности не будешь более способен мыслить и тебя нельзя будет назвать ни мыслящей вещью, ни душой. Но и здесь я хочу снова заметить, что все мои возражения происходят не от сомнения в твоём конечном выводе, а от недоверия к твоим доказательствам.

Сомнение V

О слиянии ума с телом и о чувстве боли; то и другое представляется невозможным, если ум не имеет протяженности, т. е. если он бестелесен

Далее ты излагаешь еще некоторые относящиеся сюда же мысли, на каждой из которых я не стану останавливаться. Отмечу лишь следующие твои слова: *Чувством боли, голода, жажды и т. п. природа показывает мне, что я присутствую в теле не так, как кормчий на своем судне, но теснейшим образом связан с ним и как бы перемешан, так что составляю с ним нечто единое. Ведь в противном случае, говоришь ты, я,*

представляющий собой вещь исключительно мыслящую, не ощущал бы боли, а воспринимал бы вред, наносимый моему телу, чистым интеллектом, точно так же как моряк только зрением воспринимает поломку в своем судне. И когда тело требовало бы пищи или питья, я ясно понимал бы это, но не испытывал бы смутных ощущений голода и жажды. Несомненно, указанные ощущения жажды, голода, боли и т. п. являются не чем иным, как некими неясными модусами, берущими начало в единстве и, так сказать, слиянии ума с телом. Само по себе все это верно. Но остается еще выяснить, совместимы ли с твоей природой эта связь и так называемое смешение, или слияние, если ты бестелесен, лишен протяженности и неделим? Ведь если ты не больше точки, как можешь ты быть объединен со всем своим, таким большим, телом? Каким образом можешь ты быть соединен хотя бы с мозгом или с незначительной его частью, которая (я говорил об этом выше), как бы мала она ни была, имеет, однако, величину или протяженность? Если ты совершенно лишен частей, то как можешь ты представлять собой смесь или подобие смеси с частицами указанной части мозга,—ведь не может быть никакого смешения там, где нет частей, способных перемеживаться! И если ты совершенно дискретен, как можешь ты сливаться и составлять с материей единое целое? И разве там, где существуют связь, сочетание и единство каких-либо частей, не должна сохраняться между этими частями пропорция? Однако какая пропорция мыслима между телесным и бестелесным? Разве мы понимаем, каким образом камень и воздух так объединены, например в пемзе, что образуют единое целое? И однако, между камнем и воздухом, который также представляет собой тело, пропорция более мыслима, чем между телом и совершенно бестелесной душой или умом. Далес, разве единство не предполагает самого глубокого соприкосновения? Но каким образом (я уже спрашивал об этом) может происходить соприкосновение без тела? Как может нечто телесное охватить нечто бестелесное, чтобы удержать его возле себя? Или каким образом может нечто бестелесное объять нечто телесное так, чтобы

между ними сохранялась взаимосвязь, если в бестелесном нет ничего, чем оно могло бы охватить [телесное] или благодаря чему его могло бы охватить это последнее? Вот почему, так как ты сам признаешь, что чувствуешь боль, я спрашиваю тебя: если ты бестелесен и не имеешь протяженности, как ты объясняешь свою способность чувствовать боль? Ибо чувство боли можно мыслить лишь как некий разрыв частей [тела], между которыми вклинивается что-то, что разрывает их непрерывную связь. Состояние боли, несомненно, в некотором роде противоестественно; однако как может находиться в противоестественном состоянии и подвергаться воздействию то, что по природе своей есть однородное, простое, неделимое и неизменное? А так как чувство боли есть либо какое-то изменение [состояния], либо не может им не сопровождаться, то скажи, каким образом может изменяться то, что менее делимо, чем гочка, и, следовательно, не может стать чем-то другим или перестать быть тем, что оно есть, не превращаясь в ничто? Замечу еще следующее: когда ты чувствуешь в одно и то же время боль в ноге, руке и в других частях [тела], разве не должно быть у тебя разных частей, с помощью которых ты мог бы воспринимать эти боли по-разному, дабы эти ощущения не были смешаны так, как если бы они исходили от одной и той же части [тела]? Одним словом, всегда останется эта главная трудность, а именно: каким образом может нечто телесное быть объединенным с чем-то бестелесным и какое соотношение можно установить между тем и другим?

ЕЩЕ О НЕКОТОРЫХ ПУНКТАХ ПОСЛЕДНЕГО «РАЗМЫШЛЕНИЯ»

Я обхожу молчанием все остальные доводы, которые ты пространно и изящно излагаешь с целью доказать, что на свете существует нечто помимо тебя и бога. Ты ведь делаешь вывод, что существуют твоё тело и телесные способности; кроме того, существуют другие тела, посылающие твоим чувствам и тебе самому

Свои образы и порождающие в тебе чувства наслаждения или страдания, вследствие чего у тебя возникает тяготение к чему-либо или желание этого избежать. Все эти соображения приводят тебя наконец к следующему результату: ввиду того что свидетельства всех без исключения чувств, содействующих пользе тела, значительно чаще бывают истинными, чем ложными, тебе не следует больше опасаться, как бы не оказалось ложным то, что тебе ежедневно сообщают твои чувства. То же самое ты вслед за тем говоришь и о снах; поскольку то, что тебе представляется во сне, не так тесно связывается твоей памятью с остальными событиями твоей жизни, как это происходит с тем, что тебе представляется, когда ты бодрствуешь, то надо сделать вывод, что истинны те представления, которые ты получаешь не во сне, а в состоянии бодрствования. *И так как, говоришь ты, бог не обманщик, то ясно, что такого рода представления вообще не могут быть обманчивыми.*

Я нахожу очень благочестивыми как эти твои высказывания, так и твое заключение: *Человеческая жизнь подвержена ошибкам, поэтому следует признать слабость человеческой природы, и считаю, что все это заслуживает безусловного одобрения.*

Заключение

Вот, достойнейший муж, все, что мне казалось нужным заметить по поводу твоих «Размышлений». Повторяю, пусть мои замечания тебя не очень заботят, так как мнение мое не столь веско, чтобы ты ему придавал хоть какое-нибудь значение. Я, когда вижу, что приятное мне блюдо кому-то не нравится, не отстаиваю свой вкус и не утверждаю, что он более совершенен, чем у других; точно так же, когда мой разум признает мнение, отвергаемое другими, я далек от того, чтобы считать, что мое мнение более истинно. Я считаю верной поговорку, что всякий богат своим умом, и полагаю, что так же нелепо требовать, чтобы все люди были одного и того же мнения, как нелепо было бы желать,

чтобы у всех был один и тот же вкус. Говорю это для того, чтобы ты знал, что, по мне, ты волеи считать все мои возражения пустяками и не придавать им большой цены. Достаточно будет, если ты признаешь мое расположение к тебе и не будешь пренебрегать тем чувством уважения, которое я питаю к твоим достоинствам. Может быть, с моей стороны было сказано что-нибудь необдуманно, как это обычно случается между спорящими. Если что-либо подобное вырвалось у меня, я от этого отрекаюсь. Ты же вычеркни это и знай, что для меня всего важнее было заслужить и сохранить перушимой твою дружбу. Прощай!

Писано в Париже, 16 мая 1641 года.

ЧАСТЬ II

НОВЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ

I. Твои «Размышления», рукописный экземпляр которых предоставил мне Мерсенн, вышли из печати минувшей осенью. К ним было приложено собрание возражений и ответов, которые, по твоему мнению, я прочел перед тем, как тебе писать; но в этом ты ошибся: я решительно отверг предложение Мерсенна просмотреть их, так как хотел подойти к исследованию «Размышлений» без предубеждения.

Я увидел, что среди прочих возражений, сделанных тебе, издано также и мое довольно пространное письмо. Когда же я прочел твой ответ, то не мог достаточно удивиться, каким злым гением ты был против меня восстановлен. Ибо то, что ты решил разнести в клочья именно мое сочинение, даже отвечало моему желанию; ведь я ничего своего не ставлю столь высоко, чтобы считать, что оно должно иметь какую-то ценность; с другой стороны, я не могу не желать, чтобы ты проявил больше порядочности, которая помогла бы тебе в случае, если ничто из написанного мной не показалось бы тебе заслуживающим внимания, набросить на это тень молчания, но не глумиться над этим публично.

Разумеется, я писал тебе не по своей воле, а отвечал на просьбу; будучи несогласен с тобой, я свои затруднения изложил не публично, а частным образом. Мной владела мысль откровенно и по-дружески изложить тебе сомнения, которые возникли у меня при чте-

ниц; тогда, если бы тебе показалось, что это заслуживает внимания, ты мог бы сделать свое изложение несколько более ясным, если, конечно, — и это было целиком в твоей воле — ты не решил бы вообще обойти это полным молчанием. Ибо я полагал, что ты, столь искушенный в вопросах права, сумеешь и мне и другим показать пример того, как следует, прежде чем предпринимать издание, предусмотрительно исправить автограф.

Однако ты полностью заглушил в себе голос благожелательности, словно я бросил тебе враждебный вызов; и, ничего не написав в ответ частным образом, ты начал публичный бой. Тем самым ты подал ясный пример и сделал это не потому, что не был уверен в окончательности своих выводов, но потому, что хотел расшевелить тех, с кем ты мог бы померяться силами. И не потому ли ты вынудил меня к защите, что, как мне кажется, единственное твое стремление — сделать друга противником и вытолкнуть его, ни о чем подобном не помышлявшего, на арену?

То, что ты предпослал этому, а также присовокупил в конце несколько добрых слов, я, естественно, исключаю с благодарностью (хотя ты и обошелся со мной как с мальчиком, которому обмазывают края бокала медом, чтобы он выпил противную микстуру). В остальном же ты повел себя так, что казалось, создалась опасность, как бы ты не выставил в неблагоприятном свете меня, который протянул тебе пищу.

Итак, я принимаю твои условия: отступая, я не буду питать недоброжелательства и буду вести себя так, как если бы я хотел наградить тебя аплодисментами; таким образом, ты получишь и триумф и оvationи. Боюсь лишь одного: поскольку я признаю тебя задетым тем, что, возражая тебе, стал называть тебя, на протяжении всех твоих «Размышлений» выступающего в качестве «Ума», «Умом» как бы с пронией, хотя сделано это было вполне чистосердечно (на что я потом указываю), — повторяю, я буду остерегаться в дальнейшем называть тебя Умом; и, хоть ты и выступаешь лишь как часть человека, я буду обращаться к тебе как к человеку в целом. Ты же обращай ко мне как тебе угодно,

ибо, с моей по крайней мере точки зрения, ты волен называть меня не только Телом — именем, которое подвернулось твоему остроумию, так как оно — антитеза ума,— но даже камнем, свинцом и всем, что только ты считаешь еще более тупым и бесчувственным. Ведь ты говоришь, что будешь здесь отвечать мне *не как пронизательнейшему философу, а как одному из людей плоти* ³³. Прежде всего, приношу благодарность, которой тебе обязан, и возвращаю тебе эпитет *пронизательнейший* как более его заслуживающему; затем, я не отказываю в нем и себе, который писал тебе и которому ты сам отвечаешь. Конечно, я действую значительно проще, чем если бы знал об этом отличии, и, не умея притворствоваться, не присваиваю себе двойной личности. Поэтому я откровенно отбрасываю ту, которую выбрал ты, и оставляю себе другую, от которой ты отказался. Ведь если бы дело шло об истинности самого предмета, например о существовании бога, о бессмертной природе душ, то в этом случае я бы ее решительно отверг, так как по смыслу Священного писания тело явно враждебно духу; но так как речь идет не более как о силе твоего рассуждения, и, таким образом, это твое частное дело, и спорить надо с тобой одним, то неясно, почему мне надо больше, чем Аристотелю, отвергать ту личину, под которой он выступал против Анаксагора, обычно носившего прозвище «Ум». И хотя ты зовешь меня Телом, ты не считаешь меня таким уж бездушным, точно так же как, считая себя Умом, ты не делаешь себя на этом основании бесплотным. Поэтому-то тебе и должно быть разрешено говорить вместо твоего гения; достаточно того, как я об этом молю бога, чтобы я не был одним лишь телом без ума, как и ты — одним умом без тела, а также чтобы ни ты не находился выше, ни я ниже обычного человеческого состояния, хотя ты и отвергаешь все, что есть человеческого, я же не считаю это человеческое себе чуждым.

II. Что касается того, что далее ты говоришь в своем предисловии, будто я не столько пользовался философскими рассуждениями для опровержения твоих мыслей, сколько некими приемами ораторского искусства

для их уничтожения, то я повторяю, что речь идет здесь не о самих мыслях, которые принадлежат столько же мне, сколько и тебе, и даже не о тех мыслях, которые представляют собой общее достояние всех благочестивых и правильно мыслящих людей, потому что я не был расположен ни при помощи философских, ни каких-либо иных рассуждений опровергать то, что я готов защищать моей кровью. Вопрос, следовательно, состоит в силе твоих рассуждений — насколько ты их обосновал — и в приведенных тобой доказательствах, ибо из всех аргументов, какими обычно в таком доказательстве пользуются ученые, ты выбрал только те, которые кажутся самыми слабыми. Поэтому я не выдвинул тех возражений, которых, впрочем, можно было бы сделать еще множество, так как ты и сам не пустил в ход столько других хорошо известных доводов, при помощи которых вопрос мог бы стать яснее; и так как ты был убежден, что ведешь доказательство особым способом, то я и выдвинул против тебя только то, благодаря чему стала бы очевидной несостоятельность твоего способа доказательства.

Затем, говоря о моих *искусных ораторских приемах*, ты слишком много делаешь мне чести, так как с искусствами я не знаком, и менее всего с ораторскими; разве только ты называешь искусством тот природный дар, благодаря которому каждый из нас может выражать свои мысли при помощи речи. Конечно, я только следую природе, и, как обращался к тебе с помощью языка, точно так же и пишу тебе с помощью пера. Если же я то излагаю [свои мысли], то спрашиваю, то становлюсь более или менее настойчивым, происходит это не от искусства, но само по себе; и, каким бы ни обладал я остроумием, у меня есть постоянное и неизменное стремление выражать все, что я хочу сказать, как можно более ясно. Поэтому я точно так же не хотел бы, чтобы меня дурачили при помощи каких бы то ни было словесных прикрас; при этом и сам я далек от того, чтобы кого-нибудь дурачить, и ты не мог бы указать ни одного места, где бы я не действовал с подлинной искренностью, чистосердечностью и добросовестностью и где предпочитал бы ораторское искусство

во простоте. Что касается *доводов*, то я не знаю, какие из них ты называешь *философскими*, если только не носят названия философских все те подлинные, верные мысли, которые предназначены для отыскания истины, в то время как другие, как говорится, рождены и служат для выяснения проблемы.

Пользовался ли я только чужими доводами, ничуть не подкрепляющими основное положение, пусть судят беспристрастные читатели; мне никогда не было свойственно похвалиться тем, что я пришел к тем доводам, на основе которых вопрос может быть полностью исчерпан. И хотя легче ведь опровергнуть что-то ложное, чем доказать что-нибудь истинное, однако я знаю, какой туман застилает человеческие умы и как велики всюду неустойчивость и колебание человеческого разума: поэтому, как я не берусь высказывать никаких несокрушимых утверждений, так и сам не собираюсь ничего сокрушать; и, как я не рассчитываю и не обещаю ничего доказать, точно так же я опасаясь лишь того, чтобы не согласиться опрометчиво с любым, кто выдвигает свои догматы.

Так я действовал и в отношении тебя; ибо, когда я сформулировал доводы, которые должны были быть тебе представлены, я назвал их «Сомнения»; я не мог быть таким беззаботным, как ты, который расточил в качестве доказательств то, что намерен был защищать. И ты неправильно считаешь, что я прочел твои «Размышления» лишь из страсти к противоречию и что затем я привел только шуточные сомнения. Зову в свидетели всемогущего бога, что я не мог готовиться к чтению с более чистым стремлением к познанию, постижению и одобрению твоих доказательств и что я просто изложил оставшиеся у меня сомнения.

Предмет, с которым мы имеем дело, слишком серьезен, слишком важен для нас, чтобы я считал возможным шутить по его поводу. Дело идет об истине, которая добывается путем доказательства. Кто же, когда видит ее, не любит или, скорее, не влюбляется в нее? Кто может, если он человек, сопротивляться ей или противоречить? И даже, когда я признался себе, что не почувствовал силы ни одного из твоих пространств

доказательств, я спросил у некоторых знаменитых мужей, весьма ученых, которые читали твои «Размышления», не почувствовали ли они ее? Но я заметил, что они так же, как и я, ее не почувствовали. Будь уверен, мы немало были огорчены — мы, так много ожидавшие от тебя, столь великого мужа и в столь важном вопросе, и оказавшиеся лишенными этой надежды! Общий глас поистине был таков: может ли быть, чтобы человек этот, вскормленный на занятиях математическими науками, столь сведущий в доказательствах, имел такие взгляды и обнаружил в качестве истинных доказательств то, что у нас, столь внимательных и так доброжелательно настроенных [читателей], не может вызвать сочувствия? Или, быть может, гордый рукоплесканиями, которые он стяжал за то, что придумал и доказал нечто новое в геометрии, он стал считать, что может быть столь же счастливым и в других областях, и особенно в метафизике? Или он ставит ни во что многих людей, в том числе и Птолемея^{33а}, который, будучи расположен к занятиям математикой, говорил, что он оставил нетронутыми теологию и физику? Последнюю — из-за неустойчивости материи, первую — из-за непостижимости природы божественного? Наконец, может быть, после того как в своей «Синоптике»³⁴ он обещал столь богатый урожай, он считал, что читатели его должны удовольствоваться надеждой, а не исследовать усердно, полны ли или пусты колосья?

III. Далее, следует удивляться, с какой беспечностью ты, цитируя крупнейших ученых, обладающих сокровенным даром, заявляешь, что *ты так проследил их мысли, что осмелился выставить их в качестве вернейших и очевиднейших доказательств*; ты добавляешь также, что *эти доказательства такого свойства, что ты не видишь иного пути для человеческого гения, на котором когда-либо могли бы быть найдены лучшие*; наконец, ты призываешь, чтобы *те, кто считает твои доводы доказательствами, заявили об этом и засвидетельствовали бы это публично*.

Но ведь упомянутый священный дар уже возвысил и сейчас еще выдвигает много великих людей, достаточно высоко стоящих в этих вопросах; неужели же ты

думаешь, что еще не родился никто, кто бы заметил нечто подобное? Может быть, ты считаешь, что и в будущем никогда никто не появится, кто сможет в чем-либо разобраться лучше, чем ты? Неужели ты думаешь, что все они, сколько их есть и сколько еще будет, должны будут зависеть от тебя в одобрении высоких догматов? И ты не счел, когда сам себе доказывал свои положения, что обнаружил полное непонимание способа, которым можно было бы убедить христиан? Ибо за то, что ты обнародовал все, что мог измыслить по этим вопросам, тебя никто бы не осудил, наоборот, ты заслужил бы похвалу. Ведь истина — это как бы триумф победителя; никому не запрещено стремиться к ее достижению, и для того, кто наконец ее достигает, она сама — награда за труды. Но то, что ты счел возможным измыслить, будто указанный благословенный дар так обязан твоим поучениям, что без них был бы слеп (причем, по-твоему, он своим авторитетом настолько освящает это, что сомневаться далее недопустимо), — это удивляет и поражает. Ведь это, несомненно, должно означать, что либо невозможно сомневаться в силе твоих доказательств, либо, скорее всего, следует дать им высочайшую оценку, ибо ты считаешь заслуживающим внимания лишь то, что способно повелевать всеми смертными, и ты так всеми силами стремишься придать этому царское величие, что вполне можешь себе вымостить путь к тирании над умами.

Но поверь мне, либо рассуждение не есть доказательство, либо оно самоочевидно, и не к чему выпрашивать себе авторитет, который сам обладает силой убеждения; ведь он собственной своей силой добивается признания, а если он его не добивается, то, следовательно, нет и доказательства; при этом авторитет служит не тому, чтобы его принимали за доказательство, но тому, чтобы выводы, которые не приобретают убедительности на основе предпосылок, приобретали бы ее благодаря авторитету говорящего. Похоже, что здесь отсутствует высокий дар, который мог бы подтвердить твои обеты, — тот дар, который обычно освящает не доказательства, а выводы! Он понял, как неустойчив ра-

зум человека, как он немощен, и потому не ищет в нем подкрепления догматов. Он ищет поддержки в Священном писании и в других священных канонах веры и оставляет совершенно нетронутыми основания (если таковые имеются) со всей их значимостью (если таковая есть). И не потому, чтобы он не знал, что некоторые из них имеют значительное преимущество перед остальными, но потому, что они как бы дымный огарок в сиянии веры и в сравнении с этим сиянием выглядят так, как если бы они были сопоставлены с солнечным светом, и он не станет смешивать их с величием и блеском веры. Он считает человеческие суждения доказательствами иного рода и полагает, что святая вера должна сама себе быть прочнейшим основанием. Он считает даже большей частью неподобающим приводить основания, дабы не умалялось величие вещей, в которые надлежит верить, если станут считать, что человеческий разум может с ним сравняться, а также дабы нечестивцы не решили, что они могут с помощью этих оснований привести нас к вере в то, во что они сами из-за слабости оснований не верят, причем находят таким образом извинение своему неверию. Впрочем, он не пренебрегает [этими основаниями], но и не ручается за то, представляют ли они собой или нет [достаточные] доказательства. Ибо ему хорошо известно, что разных людей убеждают различные [доказательства]; некоторые доказательства одни принимают, другие нет, и наоборот. Он допускает доказательства постольку, поскольку они имеют силу, и разрешает, чтобы непоколебимый столп веры, однажды воздвигнутый, подпирали эти доказательства в том виде, в каком они существуют. Можно подойти к твоим доказательствам с такой же меркой, но поскольку ты пожелал возвести их в ранг догматов веры, то надо сказать, что для этого многого недостает и скорее всего следует их отвергнуть. Да не будет нечестивцев, которые подумали бы, что мы склоняемся к вере не в силу ее собственных заслуг, а благодаря этим доказательствам; и пусть по крайней мере не вздумают они черпать более веские доводы у ученых мужей, воображая, что эти последние выдвинули следующее осно-

положение: *У человеческого гения нет иного пути, на котором можно было бы найти лучшие [доказательства]. Я уж не упоминаю здесь о тех словах, которые ты осмелился написать одному из них: Вследствие этого, если только можно здесь молвить правду, не опасаясь вызвать недоброжелательство, я осмелюсь выразить надежду, что придет когда-нибудь время, когда мнение, считающее акциденции реальными³⁵, будет отвергнуто теологами как несогласное с разумом, непостижимое и малонадежное в вере, и моя точка зрения будет принята вместо нее как верная и несомненная. Я не считал нужным здесь скрывать это и т. д.*

IV. Кроме того, следует удивляться, как это ты можешь считать свой ум настолько возносящимся над умами всех остальных людей, что, когда они расходятся с тобой во мнениях, ты начинаешь утверждать, будто их умы полностью погружены в чувства, в высшей степени далеки от метафизического образа мышления и т. д. Ибо если ты считаешь, что они ничего не воспринимают, кроме чувственных ощущений, и совсем не способны метафизически мыслить, то можешь ты при этом утверждать что-либо иное, кроме того, что их восприятие и образ мышления отличны от твоего? И еще спрошу тебя: что это такое — метафизический образ мышления? Я не спорю здесь с тобой о значении этого термина, который последователи Аристотеля относили к той части философии, которую он сам назвал теологией³⁶. (Я имею здесь в виду естественную теологию, опирающуюся на разум, которую надо отличать от теологии сверхъестественной, опирающейся единственно на авторитет проявляющего себя божества.) Я утверждаю только, что метафизика это или теология — это не что иное, как платоновская диалектика, потому что последняя основана на разуме; таким образом и получилось, что последователи [Аристотеля] называли ее рациональной и интеллектуальной, ибо они считают, что божественные вещи воспринимаются не чем иным, как разумом и интеллектом. И твой упомянутый выше образ мышления не может быть поэтому ничем иным, кроме диалектики, т. е. он может быть только рациональным и интеллектуальным. А поскольку твой ра-

зум и понимание заняты здесь вопросами существования бога и отчуждаемости человеческой мысли, то у тебя не может быть иного метафизического образа мышления, кроме того, которым ты пользуешься для своего рассуждения и постигаешь, с одной стороны, что бог существует, а с другой — что человеческая мысль отчуждаема. Итак, когда ты утверждаешь, что другим не свойствен метафизический образ мышления, ты тем самым утверждаешь, что они не рассуждают и не понимают, что бог существует и что человеческая мысль отчуждаема. Но разве твоя аргументация привела тебя к этому не потому, что ты не можешь вынести возражения других, что ты чрезмерно чванлишься своим разумом и пониманием, как будто бы твоя способность суждения — совершеннейшая из всех и ничто ей не может и не должно быть противопоставлено? Я не собираюсь здесь исследовать вопрос о разуме и понимании других людей, насколько они совершенны или несовершенны; скажу лишь, что когда люди рассуждают о боге и считают, что он существует и что мысль человеческая отчуждаема, то они воспринимают и то, что находится за пределами их чувств, и образ их мышления не может не быть метафизическим. Ибо чувственно то, что воспринимается чувственным же; но если кто-либо переходит от чувственного к умопостигаемому или созерцает невидимое, божественное, постигнутое интеллектом на основании того видимого, что создано богом, то это [функция] разума и интеллекта. Эти люди отличаются от тебя тем, что ты считаешь, будто без предварительного чувственного восприятия сразу переходишь к умопостигаемому и к пониманию не только существования и взаимоотноимости бога и мысли, но и к ясному и отчетливому пониманию сокровенной природы того и другого; они же считают чувственное восприятие ступенью к пониманию, и, коль скоро уж понимают, то понимают, что бог и отчуждаемая мысль существуют, но не заявляют на этом основании, будто понимают, что они собой представляют. Но так как они тебя не поддерживают и заявляют, что существуют кое-какие сомнения относительно твоего способа рассуждения и понимания

вещей, а также недостаточно тебе рукоплещут и льстят, то ты не можешь этого снести, сердиться и объявляешь их погрязшими в чувственных восприятиях, чуждыми метафизического мышления и людьми плоти, так, как если бы ты сам был единственным метафизиком или теологом по природе и кроме тебя никто не мог бы претендовать на то, чтобы подняться над чувствами и мыслить абстрактно, насколько это позволяет природа. Как будто бы тебе одному дорогá истина и никто кроме тебя не заботится о ней и не может ее постигнуть. Ведь вот что ты говоришь по этому поводу: *Так как до сих пор у нас не было идей относительно всего того, что касается ума, кроме совсем смутных и смешанных с идеями чувственных вещей, и так как здесь первым и главным был вопрос о том, почему ничего из того, что говорилось до сих пор о душе и о божестве, не могло быть достаточно ясно понято, то я решил, что сделаю нечто весьма важное, если покажу, каким образом следует различать свойства, или качества, ума от качеств тела. И хотя еще раньше многие указывали, что для постижения метафизических вещей надо отвлекать ум от чувств, однако никто до сих пор, насколько я знаю, не показал, каким образом этого можно достигнуть. Истинный путь к этому, и с моей точки зрения единственный, показан в моем втором «Размышлении»; но путь этот таков, что недостаточно однажды его обозреть, много раз надо его обследовать и повторять заново, чтобы житейскую привычку смешивать умопостигаемые вещи с телесными уничтожить с помощью противоположной и во всяком случае недавней привычки к их различению.*

V. Итак, положившись на это мнение о самом себе, ты презираешь других и сравниваешь себя или любого своего единомышленника с тем, кто, совершив плавание в Америку, сообщит, что существуют антиподы, и заслужит таким образом больше доверия, чем тысячи людей, отрицающих это на том лишь основании, что они этого не знают. Если бы только ты мог с равной степенью очевидности сделать для нас ясным то, что ты рассказываешь об этом плавании твоего ума, и он, вернувшись, мог бы указать нам путь, по которому мы по-

плыли бы, распустив паруса (если, только те, кто отрицает существование антиподов, захотели бы отправиться с ним вместе в Америку), и уступили бы твоему мнению! Но объясни нам — поскольку ты утверждаешь (хотя мы и думаем иначе), что ни один приведенный нами довод не уничтожает силу этих твоих рассуждений, или по крайней мере во имя того, что мы не отказываемся отправиться с тобой в плавание и следуем за тобой даже в твоём рассуждении об антиподах, — почему мы нигде не находим эту твою опору — антипода? И не следовало ли нам ожидать вместо антиподов сциподов, энотоцетов, астомов, пигмеев и прочих народов, о которых некогда грезил Мегасфен и Диамач?³⁷ Ты говоришь, что мы недостаточно внимательно и серьёзно следим за ходом твоих размышлений, не отделяем ума от чувств, не отказываемся от предрассудков, и потому ты решительно отвергаешь наши суждения и пренебрегаешь ими, как если бы они не имели никакого значения. Отвергай и пренебрегай как угодно; но и нам пусть будет позволено с равным правом поступать так же. Однако достаточно и того, что мы представили все [доводы], какие только можно потребовать от любителей истины, но не почувствовали у тебя необходимую силу доказательства. Ты говоришь, что твои доказательства несколько длинны, наподобие некоторых геометрических доказательств, и от того, что они воспринимаются как нечто целостное, они выигрывают в наглядности. Но пусть они будут настолько длинны, насколько это тебе нужно, и настолько же сложны: почему же, однако, получается, что не существует ни одного геометрического доказательства, которое, лишь только мы восприняли всю его последовательность, не обнаружило бы сразу своей наглядности и не заставило бы наш ум — хотим мы того или нет — с ним согласиться? Твои же эти доказательства, даже после того как они восприняты целиком, не становятся для нас очевидными и никак не побуждают нас к их признанию. И разве справедливо твоё утверждение, что они не только подобны геометрическим доказательствам, но и превосходят их достоверностью и очевидностью? А поскольку ты утверждаешь, что они весьма нагляд-

ны, то позволь спросить: неужели только благодаря тебе станет ясным то, что, несмотря на высокую, по твоим словам, степень очевидности, настолько неясно?

Наконец, ты утверждаешь, что можешь с полным основанием сделать вывод, что *то, что ты написал, не столько опровергается авторитетом ученыхших, мужей которые, не раз перечитав это, все еще не могут с этим согласиться, сколько, напротив, подтверждается их авторитетом, поскольку, тщательнейшим образом исследовав твои доказательства, они не обнаружили в них никаких ошибок или паралогизмов.* Но если ты (поскольку у тебя в запасе достаточно слов, с помощью которых ты, как это принято у ученых, мог бы дать ответ по поводу твоих спорных аргументов) и не признал за собой никаких ошибок и паралогизмов, то это не значит, что авторитет упомянутых ученых укрепил твои позиции; скорее он заставил заподозрить написанное тобой в некоторых паралогизмах именно потому, что, столько раз перечитав твое сочинение, ученые мужи не смогли с ним согласиться. Ибо они и сами считали, что заметили у тебя различные паралогизмы; и, кроме того, поскольку отдельные твои доводы, будучи неоднократно пересмотрены и поняты, не вызывают сочувствия (разве только ты считаешь одного себя орлом, других же сычами), это доказывает, что доводы недействительны и в них скрывается какой-то паралогизм, который — если только это не погрешность формы — обращает послышки против них самих. Допустим, в твоём доказательстве пока еще не вскрыт паралогизм; но разве это мешает тому, чтобы либо сами те, кто с тобой спорил³⁸, или другие лица, более проницательные, в будущем обнаружили этот паралогизм, особенно если принять во внимание постоянную неочевидность [твоих доказательств] — единственное препятствие для снискания одобрения ученых мужей? Это весьма похоже на то, как если бы был зарыт клад в месте, которое ни тебе, ни мне не известно, и вдруг ты, случайно увидев земляную насыпь, решил бы, что клад находится именно там, на том основании, что-де иной причины для того, чтобы накопать в этом месте землю и сделать насыпь, не было. Ведь если я не соглашусь с этим, хотя я и не

знаю, какой еще случай мог послужить тому, что здесь была вырыта и насыпана земля, это не значит, что такого другого случая не могло существовать; прав ли ты будешь, если на основании моего неведения станешь делать заключение, что случай, в который ты поверил, истинный, и ты, чрезмерно на себя положившись, решишь, что попадешь как раз на то место, где зарыт клад? Как будто не может найтись никого другого, кто знал бы истинную причину [появления этой насыпи] и мог бы показать, что ты, будучи чрезмерно самоуверенным, просто бредишь? Истину следует узнавать из того, что написано, и даже читателям должно быть дозволено судить, содержатся ли в этом ошибки или паралогизмы, не говоря уж об ученых мужах; и хотя я не отношу себя к их числу, все же я, хоть и человек темный, указал тебе на них в предложенных тебе «Сомнениях».

[Против «Первого размышления»³⁹]

[Единственное сомнение]

I Не стоит здесь отмечать, с какой враждебностью и сколь сурово принял ты мои немногословные замечания. Я обратил на это внимание в самом начале, не говоря уж о той досаде, с которой ты принял мое одобрение; во всяком случае тебе не следовало мое *в немногих словах* толковать как *слегка*⁴⁰; ибо само собой разумеется, насколько выражение *в немногих словах*, что означает *кратко, сжато*, отличается от выражения *слегка*, что значит *поверхностно* затронуть что-либо. Я ожидал поэтому, что и слово *просто* ты истолкуешь как *глупо*; но ты оказался гуманнее и удовольствовался тем, что обошел молчанием то, что, как я сказал, я недостаточно ясно понимаю (при этом я ничего не порицал, но хотел лишь больше познать), с тем чтобы утвердить один только пункт, а именно что я не философ.

Далее, если только слово «философ» применяется вместо слова «мудрец», то я добровольно уступаю его тебе, который мудрствует столь самоуверенно; если бы этому имени не придавалось иного звучания, чем то, которое было желательно его создателю, который, дабы

изобличить бахвальство других, сказал, что он не «мудрец», но лишь «стремящийся к мудрости», то не было бы причины тебе ревновать меня к мудрости, так как, даже если бы я ничего не разумел, я все же лишь на основании своего страстного желания разуметь мог бы называться «стремящимся к мудрости». Поэтому когда ты утверждаешь, что *я не говорю ничего такого, что выдавало бы философа*, то, может быть, в том смысле, который ты придаешь этому слову, меня и невозможно им считать; но предлагать свои сомнения и страстно стремиться к познанию — это, по мнению других, возможно, и выдает философа. Ты добавляешь, что *я великолепно играю роль тех людей, которые лишь на словах стремятся избегать предубеждений*⁴¹, на самом же деле никогда их не избегают, так как не прилагают к этому никакого старания и труда, и никогда не считают что-либо из того, что они однажды приняли за истину, предубеждением. Однако, как я предупредил вначале, я не играю никакой роли и далек от того, чтобы поддерживать тех, чьим патроном ты меня изображаешь^{41a}. Ты также добавляешь, что *я не опустил ничего из того, что могло бы быть сказано этими людьми*, несмотря на то, что я и вообще-то сказал очень мало и вовсе не думал об этих лицах, кто бы они ни были и где бы ни находились. Я играл лишь свою собственную роль и с полной искренностью выражал приходившие мне в голову соображения. Но ты должен был ухватиться за этот предлог, с одной стороны, чтобы излить свою желчь, а с другой стороны, чтобы показать, что ты один выступаешь в роли философа: ведь ты один обучен избегать предубеждений, тебе одному отвратительна ложь, ты один добиваешься истины. Конечно, ты именно потому выразил такое мнение о самом себе, что из этого твоего метода не может внезапно проглянуть ничего фальшивого, ничего неверного, так, словно ты произносил пророчества, в которых непозволительно сомневаться. Ибо ты не только похвастал в самом начале, что *у человеческого гения нет иного пути, на котором когда-либо могли бы быть найдены более веские основания, чем твои*, но и в дальнейшем в разных местах подчеркиваешь превосходство твоих

выводов⁴², а в конце заявляешь, что не может существовать иной причины, по которой до сих пор в них ничего не подверглось порицанию, кроме той, что они совершенно истинны и достоверны, особенно потому, что ты сделал их, опираясь не на какие-то темные и неизвестные принципы, но, прежде всего, на основе сомнения во всех без исключения существующих вещах, а затем — на основе того, что представляется свободным от предубеждений ума, наиболее очевидным и достоверным, и т. д.

II. Впрочем, так как это «Размышление» — о необходимости избегать предубеждений — венец твоего искусства и как бы некий троянский конь, при выходе из которого этих доказательств уже нет больше крепости, самой прочной, которой бы они ни завоевали, то разреши, пожалуйста, чтобы мы испытали твои доказательства по существу, иначе говоря, распутали бы с самого начала первое твое рассуждение. Вряд ли ты станешь отрицать, что оно может быть сведено к следующему виду:

Тот, кто освобождает свой ум от всех предубеждений, делает свои выводы, опираясь не на темные и неверные принципы, но на очевиднейшие и достовернейшие.

Но я освободил свой ум от всех предубеждений.

Следовательно, я делаю выводы, опираясь не на темные и неверные принципы, но на очевиднейшие и достовернейшие.

Поскольку ты аргументировала именно таким образом, то здесь следует особо указать на твою меньшую посылку; но чтобы было совершенно ясно, присутствует ли здесь какой-либо паралогизм или нет, надо также сказать и о твоей большей посылке. Итак, прежде всего, ты в ней допускаешь, что ум может освободиться от всех предубеждений. Нам, однако, это представляется невозможным. Во-первых, потому, что память, вместившие прежде вынесенных нами суждений, которые глубоко в ней отложились, не может быть уничтожена нами по желанию. Каждый испытывает это на своем опыте, и лучше всего это знает

именно тот, кто стремится к искусству не столько за-
поминания, сколько забвения. Совершенно очевидно, что
раз вынесенные суждения упорно продолжают сохра-
нять свой облик и так прочно — словно клейма — оста-
ются в нашей памяти, что не в нашей власти смыть их
или выскоблить по своей прихоти. Далее, существуют,
с одной стороны, предубеждения, которые могут потер-
петь изменения, но, с другой стороны, есть и такие, ко-
торые не могут преобразиться; при этом и те, что из-
меняются, не делают тем самым ум свободным от пре-
дубеждений. Ибо всякое суждение выносится о вещи
постольку, поскольку она ясна уму; таким образом по-
лучается, что, если вещь всегда проявляется одинако-
вым образом, как, например, круглое и яркое Солнце
или же образование двух прямых углов, равных двум
другим прямым углам, при опускании перпендикуля-
ра, суждение об этих вещах будет всегда одним и тем
же. Если же вещь проявляется то по-одному, то по-
другому, как, например, башня, которая издалека ка-
жется круглой, вблизи же четырехугольной, или пал-
ка, которая, когда она наполовину находится в воз-
духе, наполовину в воде, кажется изогнутой, в воздухе
же — совершенно прямой, то в этих случаях суждение
бывает не одним и тем же, но разным. Поэтому я и
утверждаю, что суждения первого рода не могут ме-
няться (ибо проявляющееся здесь в вещи не изменяет-
ся), и, таким образом, ум не может быть от них осво-
божден; что касается суждений второго рода, то, хотя
они и могут претерпевать изменения (потому что здесь
меняется то, что проявляется в вещи), это, однако, не
значит, что ум таким образом освобождается от пре-
дубеждений, ибо в то время, как он отказывается от
старых предубеждений, им завладевают новые. Во вто-
рых, ты полагаешь, что, поскольку мы признаем, что
ум становится свободным и превращается как бы в *tabula rasa*⁴³, на которой не начертано никакого сужде-
ния, *он может делать свои выводы непосредственно из
принципов*; но и это представляется невероятным. Ибо,
если у него нет никаких предубеждений, значит, нет
и принципов; ведь принципы, как они в этом случае
понимаются, — это некие высказывания; высказывания

же — это суждения, с помощью которых что-нибудь либо утверждается, либо отрицается. Поэтому и указанные принципы будут суждениями, и в силу того, что они усваиваются заранее, они представляют собой предубеждения. Итак, если у ума не будет никаких предубеждений, то у него не будет и никаких принципов, на основе которых он мог бы делать умозаключения. Или ты утверждаешь, что, когда ум стряхивает с себя предубеждения, он отбрасывает только оковы своих высказываний, а именно слова *есть* и *не есть*, при помощи которых, как говорят, связываются термины, но не отбрасывает сами термины или их простые значения, из которых ум составляет новые принципы и, таким образом, новые суждения? Как бы то ни было, ты, несомненно, считаешь, что высказывания [ума] распадаются указанным выше образом, потому что вслед за этим не появляется ничего нового, что побуждало бы к установлению новой связи на смену старой; вследствие этого образуются не новые, противоположные высказывания, но те же самые, что и существовали раньше, в силу чего должны вернуться и старые предубеждения. Поэтому ты можешь сколько угодно рассматривать Солнце и [солнечный] свет независимо друг от друга; точно так же ты можешь рассматривать в отдельности опускание перпендикуляра и прямизну двух углов или же их равновеликость с двумя другими прямыми углами; однако всякий раз, как возникнет необходимость снова связать термины, или атрибуты, с субъектами, ты не сможешь применить иной связи, кроме связи при помощи глагола *есть*, и никоим образом не сможешь сказать, что Солнце *не есть* яркое или же, что опускание перпендикуляра *не есть* то, что образует два прямых угла, либо равных двум прямым.

В-третьих, как только у ума остаются какие-либо принципы, на основе которых он мог бы сделать выводы, ты начинаешь предполагать, что принципы эти *не темные и недостоверные, но очевиднейшие и достовернейшие*. Но как раз это и невозможно, — т. е. чтобы эти принципы были иными, чем те, которые были у ума раньше, иначе говоря, чтобы только некоторые принципы были очевидными и достоверными, боль-

шинство же их было, таким образом, темными и недо-
стоверными. Я утверждаю, что большинство принци-
пов таково по причине человеческой темноты и глупо-
сти, ибо, как бы ни был чист и возвышен человеческий
ум по самой своей природе, он тем не менее погружен
в телесную массу, от функций которой он зависит и
которая его как бы затмевает и сковывает. Во всяком
случае благодаря освобождению от предубеждений и
признанию как ложных, так и истинных принципов
[ум] остается индифферентным и признает их в зави-
симости от того, какие из них предстанут перед ним
раньше и как они себя проявят; но на основе такой
индифферентности ты не можешь понять, по какой
причине они должны скорее предстать и явиться тем-
ными и недоверенными, а не очевидными и достовер-
ными. Ум твой будет как бы на распутье, и лишь от
случая будет зависеть, что перед ним возникнут те,
а не эти принципы, и что те, а не эти из них сильнее
будут побуждать его к признанию их достоверности.

III. Теперь по поводу твоей меньшей посылки. Я,
говоришь ты, *освободил себя, или свой ум, от всех пре-
дубеждений*. Но именно в этом мы совершенно не убеж-
дены. Не потому, конечно, что мы не верим тебе, т. е.
считаем, будто ты утверждаешь то, чего не думаешь, но
поскольку, будучи убеждены, что ты говоришь о се-
бе именно то, что думаешь, мы тем не менее убежде-
ны и в том, что ты не таков, каким ты сам себя счи-
таешь. Итак, ты считаешь себя свободным от каких
бы то ни было предубеждений; мы же думаем, что ты
не свободен, и доказательством этого служит как то,
что мы только что говорили о твоей большей посыл-
ке, так и те предвзятость и упорство, с которыми, как
мы видим, ты защищаешь те свои мнения, которые ты
однажды счел необходимым усвоить. Однако следует
подробнее рассмотреть вопрос, подвергнув испытанию
твою меньшую посылку, вся суть которой состоит в
следующей аргументации:

*Тот, кто делает для себя все свои предубежде-
ния не только сомнительными, но даже на ка-
кое-то время ложными, до тех пор, пока они не
будут как бы уравновешены и превратная при-*

вычка не перестанет отвлекать суждение от правильного восприятия вещей,— тот освобождает свой ум от всех предубеждений.

Но я сделал для себя все мои предубеждения не только сомнительными, но даже на какое-то время ложными, до тех пор пока они не будут как бы уравновешены и превратная привычка не перестанет отвлекать суждение от правильного восприятия вещей.

Итак, я освободил свой ум от всех предубеждений.

Особенно здесь надо сказать о новой меньшей посылке, поскольку ее доказательство составляет основное содержание первого «Размышления», но, с другой стороны, чтобы было ясно, содержится ли в твоём рассуждении паралогизм или нет, необходимо раньше в нескольких словах коснуться новой большей посылки. Итак, прежде всего, ты делаешь в ней предположение, что *все предубеждения могут быть превращены в сомнительные*; но это предположение, как видно из вышесказанного, столь же невозможно, сколь ложно. Некоторые предубеждения настолько достоверны, что сомневаться в них непозволительно. Ведь сколько бы ты ни воображал себе Солнце квадратным либо темным, на какой бы ты ни опирался при этом аргумент, чтобы заставить себя этому поверить, ты все же на самом деле не станешь в силу этого сомневаться в том, что Солнце круглое и яркое, точно так же как недопустимо было бы, если бы ты вообразил, что перпендикуляр не образует двух углов, [в сумме] равных двум прямым, и попытался бы вбить себе это в голову с помощью какого-нибудь довода, дабы в один прекрасный день иметь возможность на деле усомниться в том, что таким путем образуются два угла, прямых или равных двум прямым.

Во-вторых, ты предполагаешь, что *твои предубеждения могут оказаться не только сомнительными, но и ложными*. Но именно это представляется пока тем более невероятным, что расстояние между сомнительной мыслью, в которой содержится все же какая-то доля вероятности, и самой истиной и достоверностью

значительно меньше, чем между истиной и ложной мыслью.

И правда, как можешь ты ухитриться поверить, будто ложно представление о том, что Солнце круглое и яркое? А что при пересечении двух прямых образуются два прямых угла либо [в сумме] равных двум прямым — это очевидно и без клятвы.

В-третьих, ты предполагаешь, что [твои предубеждения] можно на какое-то время принять за ложные. Но либо ты предполагаешь, что их можно считать ложными всерьез и на деле, либо же только на словах и в шутку. Если ты принимаешь это всерьез и на самом деле, то невозможно, чтобы указанные предубеждения считались почему-то ложными на час и не считались таковыми на год или на век; если же это принимается лишь на словах и в шутку, то это ни на шаг не приблизит тебя к правильному восприятию вещей, потому что сделаешь ты это или не сделаешь, это никак не подействует на твой ум и ни в коей мере не будет содействовать как восприятию вообще, так и более правильному восприятию.

В-четвертых, ты предполагаешь, что *предубеждение, которое считалось истинным и достоверным, можно на какое-то время считать ложным, дабы отсюда возникло новое предубеждение, противоположное первому, и оба этих предубеждения, будучи положены на разные чаши весов, уравновесили бы друг друга, т. е. второе предубеждение сравнялось бы по своему весу с первым.* Однако, если бы ты не на год или век, но даже на многие мириады лет попытался считать ложным представление о том, что Солнце круглое и яркое, а перпендикуляр образует два прямых угла и т. д., все же ты таким путем никогда не вобьешь себе в голову предубеждения, противоположного первому, ибо [твой ум] никогда не согласится с этим, никогда не вынесет соответствующего суждения и не образует, таким образом, нового предубеждения — настолько невозможно, чтобы это новое предубеждение имело значение, которое уравновешивало бы его с тем, предыдущим.

В-пятых, ты предполагаешь, что *ум, оказавшись, таким образом, как бы в равновесии, не может уже от-*

клониться от правильного восприятия вещей. Но вопервых, из той самой индифферентности, о которой я говорил раньше, следует, что ум может как отклониться к ложному восприятию, так и обратиться к правильному. Далее, из этого следует, что ему настолько же легче отклониться к ложному восприятию, насколько дальше он находится от восприятия истины и насколько свежо в нем восприятие ложного. Добавлю еще, что полагать, будто ум станет более способным к истинному восприятию при помощи отклонения в сторону ложного,— это то же самое, как если бы кому-нибудь казалось или кто-нибудь считал, что для того, чтобы выбелить себе лицо, надо раньше сделаться эффоном.

IV. Но поскольку в первом «Размышлении» ты целиком посвящаешь себя доказательству меньшей посылки, то следует бегло остановиться на главных ее моментах. Прежде всего, ты утверждаешь, что *сам себе назначил день, в который, освободившись от всех забот, ты получил полную возможность испровергнуть все предубеждения, в том числе и те, которые ты сам себе нагромоздил.* Однако, сколь ни похвально было искать убежища и покоя для испровержения некоторых предубеждений, особенно сомнительных или заподозренных в том, что они ложны, все же твое посягательство опровергнуть все предубеждения, даже те, которые ты считаешь достоверными и истинными, это ненужная и непосильная для тебя попытка. Я, конечно, понимаю, что ты стремился к тому, чтобы, опровергая все прочие предубеждения, сохранить незыблемыми те догматы благочестия и веры, которые были запечатлены в твоём уме с детства; но если даже говорить только обо всех прочих предубеждениях, то, прежде всего, разве была какая-либо необходимость в том, чтобы опровергать предубеждения такого рода, как, например, что Солнце круглое, что перпендикуляр образует два угла и т. д., что ты человек и обладаешь руками и глазами, что существуют небо и Земля, города, животные, растения и бесчисленные другие, подобные этим вещи? И не следовало ли после всевозможных обходов и двусмысленностей в конце концов вновь прийти к тому, чтобы во всем этом убедиться? Неужели же вследствие

всего этого становится сильнее убеждение в том, что Солнце — круглое, что перпендикуляр образует два угла и т. д., что ты человек и т. п.? Наконец, неужели тебе было по силам так опровергнуть все предубеждения, чтобы считать их не только недостоверными, но даже попросту ложными? Неужели ты всерьез мог усомниться в том, существует ли какой-нибудь мир, в том, что люди имеют тело, и в прочих вещах подобного же рода? Ты, правда, посвящаешь несколько строчек в начале «Первого размышления» утверждению, что *ни один здравомыслящий человек не усомнится всерьез в подобных вещах*. Или ты стремишься к тому, чтобы не быть в состоянии сомневаться серьезно? Значит, ты хочешь сомневаться лишь в шутку и на словах? Далее, если ты сумел усомниться в этих и подобных им предубеждениях лишь на словах, но не всерьез, то как можешь ты думать, что ты в состоянии ниспровергнуть все предубеждения? Несомненно, как тот, кто обволакивает строение дымовой завесой, делает его только невидимым, но вовсе его не сокрушает, точно так же и ты, обволакивая предубеждения вымыслами, как бы подменяешь их пустыми словами, но вовсе их тем самым не сокрушаешь. Добавлю, что твои действия напоминают попытку предписать день, когда ты полностью изгонишь всю влагу из тела. Ибо подобно тому, как не может быть удалена вся влага без того, чтобы человек одновременно не отдал жизнь, так же точно нельзя изгнать все мысли из ума без того, чтобы он одновременно полностью не утратил память. Не сделай отсюда вывода, что я против ниспровержения некоторых предубеждений: в этом деле я произвожу тот же отбор, что и в деле освобождения человеческого тела от влаги. Ведь мы были бы вполне довольны, если бы могли выделить из себя всю вредную влагу, не выделяя одновременно добротную и полезную. Точно так же мы были бы более чем счастливы, если бы могли, сохраняя цельными и нетронутыми некоторые здравые, истинные мысли, отбросить те, которые мы считаем бессмысленными, вредными, недостоверными и заподозренными в качестве ложных, — а ведь подобных мыслей у нас, несомненно, достаточно для того, чтобы

отвести на их искоренение не один день, но почти всю свою жизнь; и вместе с тем это не значит, что одновременно надо заняться изгнанием более здравых мыслей. Ты, правда, упрекнул меня в своем ответе, что *я-де считаю, будто легко освободиться от всех ошибок, внушенных нам с детства, и будто это можно проделать весьма осторожно.* Но я вовсе не считаю это легким, наоборот, считаю почти невозможным; точно так же я не считаю, что это можно сделать столь осторожно, — я, полагающий, что всего старания и всех лет жизни едва ли будет для этого достаточно; но во всяком случае я держусь того мнения, что достаточно будет выкорчевать из поля мысли плевелы, но вовсе нет надобности одновременно перекапывать или выкорчевывать весь урожай. Поэтому, когда я говорю, что *мне казалось бы более целесообразным, если бы ты в немногих словах признал недостоверным все то, что ты знал до сих пор, с тем чтобы отделить потом то, что окажется истинным; между тем ты предпочел признать все это ложным и т. д.,* — я действую точно так же, как человек, который убеждает земледельца в том, что надо рассматривать сорняк как плевел, засоряющий урожай, дабы отделать колосья от плевел и выполоть только плевелы; это гораздо лучше, чем весь посев считать плевелом и заодно вырвать и то и другое. Однако ты мое выражение *в немногих словах* принял так, как если бы оно относилось не только к твоему допущению и его обоснованию, [но и ко всему твоему доказательству], и возражаешь мне, что в этом случае не осталось бы ни времени, ни усердия на то, чтобы *отделить то, что окажется истинным.* Однако не стоит более на этом задерживаться.

V. Затем, приступив к существу вопроса, ты как бы сокрушаешь самые основы, ссылаясь на ложность наших чувств, из-за которых все представляется тебе сомнительным. *А именно, говоришь ты, так как все, что ты до сих пор принимал за нечто в высшей степени истинное, ты узнал от чувств или при помощи чувств, а между тем ты не раз уличал их в обмане, то ты и счел благоразумным никогда полностью не доверяться им, коль скоро они обманули тебя хотя бы однажды.*

Но в данном случае ты поступил так, как если бы решил никогда не употреблять пищи лишь потому, что однажды она тебе повредила, так как-де благоразумие диктует воздержание от нее, хотя бы она повредила тебе только раз. Однако благоразумие вовсе не учит не доверять никакой пище на том основании, что какая-то пища иногда оказывается вредной, но учит опасаться вредной пищи и употреблять ту, которая неизменно приносит пользу; точно так же благоразумие не указывает, что всякое обоснование должно считаться сомнительным или ложным в силу того, что какое-то из них оказалось когда-то обманчивым; наоборот, оно учит заслуженно не считать сомнительное обоснование достоверным и так же заслуженно отвергать ложное; истинным же следует считать то обоснование, которое неизменно оказывается истинным, и в отношении которого ничто не указывает на то, что оно ложно. Отсюда следует, что если будет поставлен вопрос относительно башни, видной издали, круглая ли она или квадратная, то правомерно будет воздержаться от выражения доверия к показаниям наших чувств, какой бы она ни казалась круглой, потому что в другом случае обнаружилось бы, что башня, издали казавшаяся круглой, при рассмотрении ее с близкого расстояния оказывается квадратной. Но если эта башня, рассматриваемая с близкого расстояния, покажется лишенной углов и даже совершенно круглой, то в этом случае я не знаю, почему желание воздержаться от окончательного суждения или сомнение в том, квадратная ли она, овальная или совсем круглая, не счесть тем, что ты называешь *быть не в своем уме*. Так же, хотя это и будет обманом зрения, если оно решит, что палка, частью находящаяся под водой, а частью — в воздухе, изогнута, все же после того, как она будет извлечена из воды и целиком будет находиться в воздухе, причем окажется прямой, уже не остается причины, по которой и это ощущение могло бы быть заподозренным как ложное. Ты говоришь, что подвергаешь сомнению до поры до времени все, пока не сможешь отделить достоверное от недостоверного; но поистине это бесполезный обходный маневр, завершение которого увенчивается не большим

количеством плодов, чем начало; ибо после того, как пройден весь путь размышлений, никто не узнает с большей достоверностью, чем если бы он оставался у исходного пункта, овална ли башня, наблюдаемая вблизи, и пряма ли палка, рассматриваемая в воздухе. Ты возражаешь также самому себе, что настолько очевидно, что ты сидишь на этом самом месте, держишь перед собой в руках вот эту рукопись, что у тебя есть вот эти руки, это тело и прочее тому подобное, что сомневаться в этом — значит приравнять себя к тем безумцам, которые, будучи нищими, воображают себя, например, царями либо думают, что у них глиняная голова, или что они представляют собой тыкву, либо, наконец, что они сделаны из стекла. Однако ты отвечаешь себе, что потому сомневаешься в такого рода вещах, что, возможно, ты спишь; ибо обычно ты испытываешь то же самое во сне, причем эти вещи представляются тебе не менее правдоподобными, чем тем в состоянии бодрствования. Что же можно здесь возразить, кроме того, что уже было тебе указано: значит, мы имеем о тебе более истинное представление, чем ты имеешь сам о себе. Несомненно, мы совершенно уверены, что ты бодрствуешь, когда письменно излагаешь эти свои рассуждения; в противном случае, если бы ты спал, они не дошли бы до нас. Я добавлю здесь, что эта твоя изощренная тонкость представляется совершенно излишней (хотя Сократ и говорит, будто часто бывает, что мы не знаем, спим ли мы в данный момент, и все, о чем думаем, видим во сне, или же мы бодрствуем и беседуем друг с другом⁴³); я уж не говорю о том, что некоторые называли ее просто словесным хитро-сплетением или софизмом. Но как ни мало можем мы во время сновидений различить, спим ли мы или бодрствуем, все же несомненно, что, когда мы бодрствуем, мы уверены и можем доказать, что мы бодрствуем, но не спим. Искать же для доказательства этого факта иного аргумента помимо самой очевидности представляется занятием человека, злоупотребляющего своим досугом и напоминающего того, кто, забыв о полуденном Солнце, ищет факел, чтобы что-нибудь разглядеть. В самом деле, какой бы ты ни измыслил

аргумент, он не принесет никакой пользы сияющему, равно как не придаст большей уверенности бодрствующему в том, что он бодрствует. Одним словом, придуманная тобой здесь лазейка нисколько не поможет тебе считать сомнительными те вещи, которые были известны как достоверные благодаря чувству.

VI. Ты продолжаешь: *Допустим, что мы спим, и все эти частные моменты — открывание глаз, покачивание головой и т. д. — иллюзорны, и затем вдруг нападаешь на самого себя: Однако следует признать, что то, что представляется нам во сне, — это своего рода изображения, заимствованные от истинных вещей; и во всяком случае более простая и всеобщая телесная природа, от которой они заимствуются, истинна, равно как истинны и обычные ее свойства — протяженность, фигура, местоположение. Поэтому-то науки, трактующие о вещах сложных и специальных, как, например, физика или астрономия, могут быть сомнительными; но это не относится к тем дисциплинам, предметом которых являются простейшие и самые всеобщие вещи, такие, как например, арифметика или геометрия; ибо, спишь ли ты или бодрствуешь, два плюс три будет пять и квадрат не может иметь более четырех сторон. Однако ты сам же и отвечаешь: Все это происходит потому, что в моем уме запечатлена древняя мысль, что существует бог, который может все, и я не знаю, почему бы ему не сделать так, чтобы вообще не было ни неба, ни земли и ничего прочего и чтобы в то же время все это представлялось мне существующим, как это представляется мне сейчас. Отсюда следует, что точно так же, как часто ошибаются те, кто считает, что знает что-либо в совершенстве, могу ошибиться и я, считая, что два плюс три будет пять или что у квадрата может быть только четыре стороны. Ибо хотя это как будто умаляет всеблагость бога — то, что он сделал меня подверженным ошибкам, однако не меньше противоречило бы ей, если бы он сделал меня таким, который мог иногда ошибаться. И сколько бы ни предпочитали некоторые скорее отрицать всемогущество бога, чем допустить, что все окружающее нас недостоверно, тем не менее, какую бы они ни приводили причину моего существования,*

чем более она оказалась бы нелепой, тем более было бы вероятно, что я настолько несовершенен, что постоянно могу ошибаться.

Так, говорю я, ты сам на себя нападаешь и сам себе отвечаешь. Но было ли при этом необходимо предполагать, что ты спишь, и таким образом запутывать себя в этом лабиринте? Разве, если бы ты в самом деле уснул, не желанно было бодрствование, дабы исчезли все эти лабиринты? Ну подумай только, для себя спящего или бодрствующего домогался ты результата? Ты не скажешь, что для спящего; потому что либо ты никогда не увидишь во сне ничего подобного, либо если когда-нибудь и увидишь, то не в твоей будет власти применить эти целительные средства; и даже если станет возможным их применение, то куда легче и доступнее будет излечение при помощи скорейшего пробуждения. Но не говори также, что ты домогался результата для себя в состоянии бодрствования; ибо чересчур уж нелепо стремление исправить ощущения, полученные наяву, при помощи ощущений, которые мы получаем во время сновидений. Во всяком случае гораздо проще было бы исследовать физические причины обманчивости [наших ощущений], чем постичь, почему или каким образом бог может или хочет нас обмануть. Когда я выдвинул против тебя это возражение, ты рассердился на мое якобы слишком дерзкое замечание, что *не было никакой нужды в том, чтобы воображать бога обманщиком.* Но я не только тогда, но и теперь продолжаю это утверждать: с одной стороны, я утверждаю это потому, что ум побуждает человека искать оправдания своему невежеству, например в том, чтобы воображать себе бога обманщиком, хотя столь же достоверно, что он существует, сколь достоверно и то, что он никогда не был обманщиком; далее, я утверждаю это потому, что и без этого вымысла могут быть исследованы и выяснены естественные и истинные причины тех обманов, которые случаются в наших ощущениях; далее, потому, что если таковые причины не могут быть нами выяснены, то все же бесполезно воображать в качестве этой причины бога, так как ни степени божественного обмана, ни его воздействия, ни его

модуса, ни его цели нам не дано познать, равно как нам не дано ему воспрепятствовать или его отвратить; я утверждаю это, наконец, потому, что те обстоятельства, по причине которых ты вообразил себе бога обманщиком, а именно то, что *ты находишься здесь, сидишь перед камином, закутанный в теплый халат, касаешься руками этой бумаги, что эти руки и все это тело принадлежит тебе и т. п.*, — все это не иллюзии и не обман, причем и по этой причине ты совершенно бессмысленно вообразил себе обманщиком бога, которого не подобает ни воображать себе таковым, ни называть, даже если для этого есть серьезнейшие причины. Ты рассердился также на мои слова, что *не было никакой надобности воображать себя, пишущего и утверждающего все это, спящим и видящим сон*. Но я сказал это именно постольку, поскольку был уверен, что ты значительно лучше владеешь собой, чем хотел нас в том убедить; поскольку считал, что предубеждения спящих людей следует уничтожать не при помощи рассуждения, а просто при помощи пробуждения; что касается предубеждений тех, кто бодрствует, то их следует изгонять без помощи иллюзий, рождающихся во время сновидений. *Но философ*, говоришь ты, *считал бы себя обязанным обосновать свое возражение либо вовсе не стал бы об этом говорить*. Как будто бы (между прочим, я далек от того, чтобы претендовать на титул философа, по крайней мере в твоём понимании) — как будто бы, говорю я, несмотря на то что я предупредил, что не собираюсь задерживаться на твоём «Первом размышлении», я обязан был здесь высказаться так же подробно, как в отношении прочих «Размышлений», в которых, как мне показалось, ты уже больше не гредишь; или как будто бы одно только благоговение перед богом, которым мы обязаны ему в своих чувствах и высказываниях, и сама та наглядность, с которой, как мы оба были уверены, мы писали, не должны были показаться достаточно очевидной причиной для того, чтобы не повторять дважды ничего из того, что уже было сказано? *Но*, говоришь ты, *приличнее ссылаться на то, что бог — обманщик, чем приводить в качестве причины слабость нашей природы*. Тебе это было приличнее?

Мне, несомненно, нет, — мне, который не достигнет того, что бог может обманывать, который не может, говоря по совести, не признать слабость своей природы. Но, говоришь ты, для исправления наших ошибок бесполезны слова о том, что мы им подвержены. Слова действительно бесполезны, но признать это полезно, как полезен в медицине диагноз болезни; и так как остается вопрос, каким образом удалить причину этой болезни, то что пользы от той подтасовки, которую ты делаешь, воображая бога обманщиком? Разве природа твоя до сих пор не была точно такой же слабой, как и моя? Разве не одинаково на долю каждого из нас оставалось лишь искать средство исцеления зла? Разве в этих поисках я должен продвинуться меньше тебя? Правда, меня задерживала бы самая слабость моей природы; ты же усердно блуждал бы по вымышленному тобой обману бога. Ибо твои слова о том, что *надо обращать внимание на все, в чем мы можем обмануться, дабы опрометчиво с этим не согласиться*, вполне справедливы; но нас это не меньше волнует, чем тебя; и мы полагаем, что можем поручиться за это, не боясь того, что бог нас обманет.

VII. Далее ты рассуждаешь следующим образом: *Так как ты не раз испытывал, что ты не можешь устранить доверия к показаниям наших чувств в отношении сомнительных вещей без того, чтобы, как это часто бывало, к тебе не возвращались прежние мнения, то ты предпочел полностью обмануть себя и воображать эти сомнительные вещи абсолютно ложными и вымышленными до тех пор, пока как бы не уравниешь на весах старые и новые предрассудки так, чтобы никакая превратная привычка не смогла более отклонить твое суждение от правильного восприятия вещей.* Но по этому вопросу мной достаточно много сказано в том месте, где речь идет о твоей большей посылке⁴⁴. Добавлю лишь, что ты здесь уподобляешься человеку, который вытаскивает из огня уже раскалившееся полено и бросает его в ледяную воду для того, чтобы оно лучше разгорелось; или же тому, кто человека, с трудом взбирающегося наверх, в середине подъема сталкивает вниз, для того чтобы он скорее оказался на вершине;

или же, наконец, тому, кто выкалывает одноглазому его единственный глаз, для того чтобы он благодаря этому лучше видел. Добавлю также и снова повторю то, что я выдвинул против тебя в своем «Сомнении»: *Считая все без исключения предубеждения ложными, ты не столько освобождаешься от старых предубеждений, сколько подпадаешь под власть нового; иначе говоря, ты решил освободиться от истинных, равно как и сомнительных, предубеждений путем замены их противоположными, т. е. ложными. Философ, говоришь ты, никогда бы так не сказал. Но если бы философ сказал это так, сказал бы он истину или ложь? Он постарался бы доказать, говоришь ты, что такое предположение чревато опасностью заблуждения. Но что, если это чревато не столько опасностью заблуждения, сколько бесцельностью затраченного труда? Ибо дальнейшее утверждение, которое ты мне приписываешь, а именно что ты не можешь заставить самого себя считать недостоверным и ложным все то, что ты предполагаешь таковым, разумеется, выражает то, что я думаю; но так как ты между тем утверждаешь противоположное, то я выдвигаю свою аргументацию как возражение уже сделанному тобой утверждению. Поэтому-то, исходя из предположения, что ты на самом деле, как ты того хочешь, бросаешься от сомнительного мнения к ложному, я и утверждаю, что ты подвергаешься той же опасности, как тот, кто из огня попадает в полымя или же из страха утонуть стремится вместо реки оказаться в море. В самом деле, так как вероятность ближе к истине, [чем ложь], то, раз ты в поисках истины отклоняешься от вероятности, занимающей срединное положение, в сторону ложного, перед тобой возникает та же опасность заблуждения, как перед тем, кто, держа путь из Парижа в Голландию, вдруг решит повернуть на Марсель. Ты утверждаешь, что поступаешь так же, как те, кто, желая выпрямить кривую палку, перегибают ее в противоположную сторону. Но в то время как палка, перегибаемая таким образом, проходит состояние прямизны и таким путем постепенно привыкает к этому состоянию, ты не совершаешь перехода от сомнительного состояния ума через истину, а между тем, когда*

ум отклоняется в сторону ложного, ты подталкиваешь его туда же и превращаешь небольшое или посредственное искривление в сугубую кривизну. Таким образом, ты не выводíš свой ум из дымки зари в яркое сияние дня, но, наоборот, ввергаешь его из смутного вечернего света в глубокий мрак ночи. При этом от меня вовсе не ускользнуло, что многие твои предположения полезны; не составляет для меня также тайны польза как *геометрических*, так и *астрономических гипотез*; но какие могут быть плоды от этой твоей гипотезы, если без нее есть надежда на гораздо более обильные? Разве только ты считаешь нужным искать плоды для того, кто, шатаясь на ногах, не удерживается от того, чтобы упасть, или же, свесившись над пропастью, не отстраняется, но сваливается вниз от данного ему пинка и падает для того, чтобы вновь подняться и воспрянуть. Но может быть, то, что ты полагаешь ложным, например что у тебя есть руки, тело и т. д., ты считаешь ложным не на самом деле и не всерьез? Однако если ты не считаешь этого всерьез, то рушится все здание твоих «Размышлений», которое целиком держится на этом стержне, как если бы он был мишенью, по которой ты корректировал бы то, что предполагаешь неверным. Если же все-таки ты думаешь это всерьез, тогда здание твоих «Размышлений» рушится вдвойне, так как оно как бы опирается на фундамент не только сомнительный, но даже считающийся ложным. В этом, бесспорно, состоит большое различие между твоей и любой, например астрономической, гипотезой. Ибо астрономы исходят из чего-то определенного, а именно из наблюдения над расположением планет; после, чтобы объяснить причину такого, а не иного расположения планет, они предполагают для них соответствующие орбиты, но не те, которые они считают ложными, а те, которые по их представлениям если не истинны, то во всяком случае правдоподобны, поскольку может случиться, что планеты вращаются именно по этим орбитам; доказательством этого служит то, что, если бы они считали, что существуют другие, более приемлемые гипотезы, они, вне всякого сомнения, придерживались бы их. Ты же не оставляешь для себя ни-

чего достоверного, ничего такого, на что ты мог бы опираться в своем предположении; и в качестве объекта гипотезы у тебя выступает не что-то истинное или правдоподобное, но обман, как таковой. И не говори, что из ложной гипотезы ты собираешься извлечь что-либо истинное, например что-нибудь вроде твоего знаменитого *я мыслю... и т. д.*, ибо, не забегая вперед, скажу лишь, что ты действуешь так, как действовали бы астрономы, которые без всяких предварительных наблюдений выдвинули бы гипотезы, из которых собрались бы вывести какое-либо истинное наблюдение.

VIII. Наконец, словно для того, чтобы прочнее укрепиться на ложных позициях, ты прибегаешь не к богу, а к *некоему злокозненному гению, весьма могущественному и хитрому, который все свое усердие направил на то, чтобы тебя обмануть*; к этому ты добавляешь, что *намерен считать небо, Землю, цвета и прочие внешние вещи не чем иным, как сонными иллюзиями, при помощи которых этот злой гений расставил сети твоей былой доверчивости; при этом ты будешь рассматривать себя, как не имеющего рук, глаз и т. д., но ошибочно воображавшего, что ты всем этим обладаешь. Ты будешь упорно держаться этой своей мысли, и даже если ты не в состоянии будешь таким путем познать какую-либо истину, то все же, закалив свой ум, постараешься в дальнейшем не соглашаться с ложными мнениями и вышеназванный обманщик, несмотря на всю свою хитрость, ни в чем не сможет тебя провести.* Но здесь ты, коротко говоря, поступаешь совершенно так же, как человек, который сначала взывает к тому, кто бросает его в колодец, а потом упрямо твердит, что хочет остаться там и утонуть, и в то же самое время намерен закалить свой ум, с тем чтобы остеречься, если не в его власти окажется подняться наверх, дабы по крайней мере (что уже вполне в его власти) не пойти ко дну, а также чтобы указанный злоумышленник, хоть он и очень силен, не смог бы все-таки его утопить. Скажи на милость, разве это остроумно? Разве не лучше во всех отношениях не прибегать к злому гению и соблюсти для себя полную свободу, чем добровольно стремиться быть им побежденным и, оказавшись в не-

выгодном положении, угрожать ему так, как если бы ты взирал на него с возвышенного и безопасного места подобно козленку, взирающему из своего стойла на волка? Хотя, конечно, весьма удивительно, что ты не в состоянии убедить себя в том, что вполне доступно чувствам, а именно в таких очевидных вещах, как то, что у тебя есть, например, руки, тело и т. д.; между тем, ты в состоянии внушить себе, что существует вещь столь смутная и непонятная, как этот твой злокозненный гений-обманщик: не доверять своим чувствам и верить столь невиданной вещи! И ты еще негодуешь, когда я спрашиваю: *Не более ли достойно искренности философа и любви к истине говорить о вещах просто, искренне и представлять их такими, каковы они есть, чем прибегать к хитросплетениям, гнаться за призраками, искать уверток?* Ты утверждаешь, будто тот, кто так говорит, показывает, что он не столько стремится к философской добросовестности, сколько пользуется беллами и румянами риторики. Как будто бы нуждается в прикрасах тот, кто стремится к ясности, добросовестности и простоте; разве не тот скорее вводит декламацию, и не только риторическую, а даже, более того, поэтическую и романтическую, кто разглагольствует на этот твой лад? Кто, словно задача его не могла быть выполнена обычным способом, выводит на сцену сначала Морфея, а потом и коварного гения? Кто, наконец, подобно Гераклу, завершившему ряд своих трудов и почившему у Омфалы⁴⁵, заключает: *По замысел мой нелегок, и какая-то леность вовлекает меня вновь в житейскую обыденность; и подобно тому, как пленник, который, быть может, наслаждается во сне воображаемой свободой, а потом, начиная подозревать, что он спит, боится проснуться и тщательно потакает этим приятным иллюзиям, так точно и я произвольно возвращаюсь постепенно к своим прежним мнениям и страшусь проснуться, опасаясь, как бы ни пришло на смену мирному покою тяжелое бдение, которое будет проходить не в свете дня, а среди безысходного мрака затруднений.*

IX. Но достаточно о твоей меньшей посылке. Впрочем, поскольку твоя бóльшая посылка страдает столь-

кими пороками, а меньшая посылка только их увеличивает и, таким образом, нельзя согласиться ни с той ни с другой, то видишь сам, есть ли необходимость говорить о твоём выводе, который в первом твоём силлогизме играл роль меньшей посылки. Несомненно, если мы и не пришли ни к чему другому, то по крайней мере мы как будто установили, что до сих пор ни один положенный тобой в основу принцип не обнаруживает той очевидности и достоверности, которая требуется для всякого доказательства. Поэтому я и говорю, что, даже если мы и примем на веру твой вывод, все же он не будет необходимо вытекать, как говорят, из существа вопроса, но будет принят лишь формально, так, как принимаются те заключения, которые добываются на основе следующего рода рассуждений: *Всякий камень — живое существо. Но всякий человек — камень. Следовательно, всякий человек — живое существо.* Но пора переходить к следующему вопросу.

{Против «Второго размышления»⁴⁶}

[С о м н е н и е]

I. Кто из нас двоих недобросовестен и прибегает к де-кламации вроде той, что приведена в конце предыдущей главы «Новых возражений», — это рассудит тот, кто сочтет это настолько важным, что пожелает как следует разобраться. Ты говоришь, что *я измышляю, будто ты шутишь там, где ты совершенно серьезен, и принимаю всерьез то, что ты говоришь, следуя общераспространенному мнению.* Но призываю бессмертного бога в свидетели того, что я ничего не измышляю, но говорю то, что я думаю. Если речь твоя такова, что, несмотря на то что ты умеешь говорить ясно и прозрачно, ты предпочитаешь уснащать ее загадками, то моя ли это вина, если я не могу достаточно хорошо вникнуть во все твои отступления? Кто может отрицать за тобой искусство умело пользоваться чернилами, под покровом которых ты пытаешься избежать ловушки или так перемешиваешь все краски, что уготовливаешь целую драму не только мне, не привыкшему к этим

твоим ухищрениям, но также сильнейшим и опытнейшим героям? Именно в силу этого ты так все перемешал, что выудить что-либо отсюда — это задача, по-настоящему только лишь водолазу-делосцу; калейдоскопический беспорядок, в котором ты разбросал там и сям отдельные частицы своих мыслей, делает их как бы триариями или даже целыми гарнизонами, служащими тебе оплотом. Однако, сколько бы ты ни полагался на эту защиту, так как я не боюсь этого твоего искусства, давай тщательно рассмотрим, где я выдумываю, что ты шутишь, в то время как ты говоришь серьезно, и где, наоборот, я принимаю всерьез то, что ты говоришь не от своего лица.

Я, собственно, ничего не говорю об иллюзорности, кроме нескольких слов в самом начале моего «Сомнения»: *Что касается второго «Размышления», то я замечаю, что ты все еще находишься во власти иллюзии; тем не менее ты, хоть и тешишься иллюзиями, по крайней мере замечаешь, что ты существуешь. Что же я здесь выдумал? Ты говоришь в самом конце своего «Первого размышления», что будешь рассматривать небо, воздух, Землю и т. п. не иначе как иллюзии, при помощи которых злой гений постарался расставить козни твоей доверчивости, и что ты будешь упорно держаться этой мысли.* В начале «Второго размышления» ты говоришь следующее: *Вчерашнее мое размышление повергло меня в такие сомнения, что забыть их больше не в моей власти, однако я не вижу, каким образом их можно было бы разрешить; я так растерян, как будто неожиданно попал в пучину и не в силах ни упереться ногами в дно, ни выплыть на поверхность. Тем не менее, я сделаю над собой усилие и т. д.* Потом ты говоришь: *Итак, я предполагаю, что все видимые мной вещи ложны; я убеждаю себя, что никогда не существовало ничего такого, что мне подсказывает моя обманчивая память; я думаю, что у меня нет никаких чувств, что тело, очертания, протяженность, движение, место — не что иное, как химеры. Что же тогда можно считать истинным? И еще дальше: Но по крайней мере я сам — представляю ли я собой нечто? Ведь я уже сказал, что у меня нет никаких чувств, ни-*

какого тела и т. д. Не значит ли это, что не существует и меня самого? Но я несомненно существовал, если я мог в чем-то себя убедить. Однако существует ведь какой-то неведомый, очень могущественный, очень хитрый обманщик, который с умыслом меня вечно обманывает. Следовательно, раз он может меня обманывать, я несомненно существую. И пусть он обманывает меня сколько ему угодно и т. д. Это ведь собственные твои слова! Разве я здесь что-нибудь сочинил? Но ты утверждаешь, что говорил это всерьез. Однако я не определял, говоришь ли ты это всерьез или в шутку; я только упомянул, что ты действительно это говорил. Что же касается твоего заявления, будто ты совершенно серьезно считаешь, что все свидетельства чувств следует считать не только недостоверными, но и ложными, оставляю это на твоей совести; ведь об этом я уже говорил выше. Но в ответ на твои слова: *А тот, кто не хочет или не может этого допустить, не способен возразить против моих «Размышлений» ничего, что заслуживало бы ответа*, — я признаю, что заботился не о том, чтобы оказаться способным тебе возразить, а о том, чтобы обнаружить себя искусным в серьезном доказательстве. Но обнаружат ли мое искусство скорее твои «Ответы», чем «Размышления», и сочтут ли читатели, что тобой достаточно сделано для разрешения предложенных мной тебе вопросов (недостойных, как ты считаешь, твоего ответа), или же нет — это покажет только исход дела. Конечно, ты не мог в силу своего характера удержаться от того, чтобы не отплатить мне вышеупомянутой благодарностью за сделанные мной возражения, которые я выдвинул с единственной целью — сделать тебе любезность и выполнить свои обязательства перед Мерсенном, а вовсе не потому, что у меня не было более благодарных и полезных дел. Теперь же я отвлекаюсь на время от более милых моему сердцу занятий частью потому, что ты пожелал вдобавок бросить мне вызов, частью же — и особенно — для того, чтобы оказать услугу своим великим друзьям, которым кажется, что ты всего лишь расточаешь пустые слова.

II. Твое различение практических действий и поис-

ков истины, на мой по крайней мере взгляд, превосходно; но оно напрасно приводится здесь тобой, причем, как мне кажется, в менее совершенной трактовке, чем у скептиков. Я совершенно не давал тебе повода проводить это различие ⁴⁷, так как сознательно не произносил ни единого слова относительно практических действий. Однако это следовало, видимо, сделать, что, впрочем, ты и предвидел, так как сам сказал, что *ни один здравомыслящий человек никогда в этом всерьез не усомнится*; ты, видимо, опасался, чтобы слово *никогда* не было употреблено во всем его объеме. Что касается скептиков, то я уж не говорю о том, что сами они не вели себя в жизни столь смешным образом, как ты их в том укоряешь; разве кто-нибудь мог бы быть другим подобного рода людей? Правда, можно придрататься к случаю, сослаться на Пиррона, который в насмешку выдвинул положение о безразличии мнений ⁴⁸. Как помнится, он и другие его подражатели благородно рассуждали о сдержанности в выражении доверия показаниям реальности, но как далеки они были от требования неразумного образа жизни, об этом свидетельствуют различные их жизнеописания ⁴⁹. Я упомяну лишь о том различии, которое они проводили между практическими действиями и поисками истины: во всем том, что имеет отношение к практическим поступкам, они не считали необходимым применять [принцип] безразличия, но, наоборот, выдвигали требование подчинения отечественным законам, согласования своих поступков с требованиями обстоятельств, выполнения обязанностей, — одним словом, выполнения всего того, что в частном либо общественном обиходе должны выполнять добропорядочные люди и граждане. Что же касается поисков истины, то они проводили следующее подразделение: они устанавливали различие между *τὰ φαινοόμενα*, т. е. *тем, что непосредственно воздействует на чувства* (сюда, например, относятся жар огня, сладость меда и все прочее в том же роде), и *τὰ νοούμενα*, т. е. *тем, что постигается умом* (сюда относятся все те вещи, которые определяются как имеющие внутреннюю природу и причину, и родственные им вещи, а также свойства этих вещей).

Наконец, хотя все, что относится к этой второй группе, они считают недостоверным, однако допускают [достоверность] того, что принадлежит к первой, отступая от этого только тогда, когда им вдруг вздумается задать работу нетерпимым догматикам. Поэтому если возникал вопрос, например, о сладости меда, то Пиррон или любой другой отвечали, что им, по крайней мере, мед представляется сладким и они в этом уверены, но сладок ли или горек мед по своей природе или вообще имеет иной вкус — это как раз то, чего они не знают, и причина для сомнения состоит в том, что если бы мед был сладким сам в себе и по своей природе, то он таким же казался бы всем, кто его может есть, однако же он не кажется таким множеству родов живых существ, которые между тем отличаются очень тонким вкусовым восприятием; да и всем людям, более того, одному и тому же человеку в разное время вкус меда представляется различным. Пиррон не стал бы, например, отрицать и того, что огонь представляется ему горячим или что он может его сжечь, но не стал бы на этом основании и утверждать, что он является таковым по своей природе, так как он не представляется таким маленьким крылатым созданием, рождающимся и живущим в печах. И так же точно он высказался бы и об остальных вещах. Действительно, можно утверждать, что любая вещь является или представляется такой-то, поскольку она имеет соответствующую массу, очертания, движение, положение; одновременно живые существа, в том числе люди, представляются обладающими определенной соразмерностью тех или иных органов, взаимной соразмерностью, соразмерностью темпераментов, или аффективного состояния; нам представляется, что существует определенная соразмерность времени, места, скорости, расстояния, облика, но соразмерность эта такова не сама по себе, т. е. по своей внутренней природе, в силу названной выше причины. Известно, что уже Аристотель указывал в одном месте на эту причину, когда он, размышляя, бывает ли какой-нибудь закон справедливым по природе, сказал, что закон справедлив по своей природе, если он признается таковым во всем мире, подобно тому

как по своей природе горяч огонь, поскольку он жжет в Греции, как и в Персии. Я говорю об этом для того, чтобы показать, что сомнения скептиков касались только вещей действительно недостоверных, исследование которых заслуживало бы внимания, а отнюдь не вещей очевидных, спор о которых совершенно бесполезен. Пусть другие судят, лучше ли получается у тебя, чем у них. Ведь скептики, допуская то, что очевидно, в той мере, насколько это очевидно и каким бы образом это ни проявлялось, ничего между тем не говорили о внутренней природе каждой вещи, об ее истинности, причинах, следствиях, свойствах, модусах и настойчиво подвергали все исследованию; считаясь с действительностью, они остались свободными от каких бы то ни было предубеждений и сохранили полную свободу суждения. Ты же поступаешь иначе, не только не допуская того, что непосредственно воздействует на наши чувства, но даже считаешь это недостоверным и ложным, а поскольку таким образом невозможно использовать эти вещи в необходимой практической деятельности, ты, с другой стороны, принимаешь за достоверное то, что относится к внутренней природе [вещей], и тем самым либо не освобождаешься от предубеждения, [которое у тебя уже есть], либо подпадаешь под новое, как это можно заключить хотя бы из того, сколь увлеченно изображаешь ты из себя догматика.

III. Чтобы не ходить далеко, ты говоришь здесь, будто я *недобросовестен, когда принимаю всерьез твое утверждение, что ты не понимаешь, что ты есть*. Ведь такова вторая часть приписываемых мне измышлений. Но для того чтобы стало ясно, действительно ли я измышляю что-нибудь или предвзято истолковываю, я приведу это место из твоего сочинения: *Надо прийти к заключению и признать достоверным, что положение «я есмь», «я существую» истинно всякий раз, как я его произношу или постигаю умом. Но я еще недостаточно понимаю, каков я сам, я, уверенный в своем существовании; так что мне необходимо впредь тщательно остерегаться, чтобы по неосторожности не принять за себя что-либо другое и не ошибиться, таким образом, в познании, относительно которого я утверждаю, что оно*

самое достоверное и очевидное. Мои же слова по этому поводу таковы: Ты добавляешь к этому, что все еще тем не менее недостаточно знаешь, что ты есть. Знаю, что ты говоришь это вполне серьезно, и охотно уступаю тебе здесь, потому что в этом-то и заключается трудность. И конечно, именно этот вопрос требовалось, как мне кажется, исследовать без всяких уверток и подтасовок. Так выдумал ли я здесь или недобросовестно истолковал хоть что-нибудь? Но по твоему утверждению, ты говорил это, основываясь не на своем, а только на общераспространенном мнении. Однако кто бы этому поверил? Кто поверит этому даже теперь, проследив внимательно ход твоих рассуждений? И разве тебе бы повредило, если бы ты добавил хотя бы словечко в объяснение того, что, лишь исходя из общераспространенного мнения, ты не познал пока, что ты такое, что же касается твоего собственного мнения, ты великолепно это знаешь? Ну разве же дозволено таким образом выпутываться из простейшей фразы, из очевиднейшего вывода, который был сделан на основе свидетельств всех чувств, — свидетельств, до сих пор остающихся, по-твоему (ты говоришь об этом вполне серьезно), недостоверными? Но допустим, что ты говорил, следуя мнению других. Кто же из нас играет роль? Кто истолковал твои слова недобросовестно, т. е. не в том смысле, который они в действительности имеют? По твоим словам, ты решил разобрать этот вопрос позднее. Следовательно, ты сказал это не потому, что ты не понимаешь достаточно ясно, что ты такое, но ради удовольствия исследовать это позднее? Но об этом несколько ниже. Между прочим, я не без основания сказал, что нет нужды идти далеко для того, чтобы стало ясно, сколь пылко ты изображаешь из себя догматика. Итак, ты настаиваешь на том, что достаточно знаешь свою сущность и весьма далек от того, чтобы верить другим относительно себя больше, чем самому себе. Мало того, ты именно потому рассердился на меня, что я, не подозревая о твоём непостоянстве, неосторожно прогневал тебя, приняв всерьез твои слова, что ты не понимаешь своей сущности, и назвал это главной задачей исследования, считая при этом, что

для ее решения нет нужды во всех твоих ухищрениях; между тем ты только их и принимаешь всерьез. Что же касается последующего, то я не вижу, как мог бы ты доказать, что это было понято не так, как ты того хотел. Например, ты спрашиваешь, *на каком основании я говорю, что ты относишь к душе [свойства] питаться, двигаться, чувствовать и т. д., поскольку дальше ты в ясных словах отнес [свойство] питания только к телу, движение же... и т. д.* Но скорее уж я сам спрошу тебя, на каком основании ты мне делаешь это возражение, — ведь я говорю не *ты относишь*, как если бы речь шла о твоём нынешнем суждении, которое ты в этом месте оставляешь нерешённым, но *ты отнес*, как бы становясь в ту же позицию, что и ты, а именно имея в виду суждение, высказанное тобой ещё до того, как ты приступил к своему «Размышлению». Я вполне следовал за тобой, т. е. за порядком твоего изложения, и прошу доверия у самих читателей в вопросе о том, вправе ли ты требовать здесь доверия к самому себе. Ты настаиваешь и спрашиваешь далее, *какое основание у меня было говорить, что не было нужды в столь сложной конструкции для доказательства того, что ты существуешь*, и добавляешь, что *твоя конструкция не была, по-видимому, достаточно обширной, если ты не смог добиться того, чтобы я правильно понял вопрос.* Я же отнюдь не завидую подобного рода фразеологии⁵⁰, хотя от меня и не укрылась тонкость твоих рассуждений; но я считаю эту изощрённость как преждевременной, так и бесполезной, ибо вывод напрашивается сам собой. Ведь после того как я сказал, что *ты мог из любого другого твоего действия заключить, что ты существуешь, ибо естественный разум указывает, что все, что действует, существует*, я без сомнения предвидел, что ты мне возражишь, а именно что *я очень далек от истины, так как ты вообще не можешь быть уверенным ни в одном из твоих действий, за исключением одного только мышления или какого-либо другого [действия], которое ты сознаешь, т. е. сознанием которого (а это и есть мышление) ты обладаешь.* Но я считал тебя достаточно благоразумным для того, чтобы не спорить попусту, и надеялся, в частности, что ты заметишь мое

слово *заклЮчить*, которое выражает именно способность мышления и потому именно с его помощью можно обозначить твое осознание своей прогулки или иного своего действия. Что с того, что тебе кажется, будто я напрасно добавил здесь, что *основание [для твоего вывода] дает сам естественный разум?* И зачем вообще искать основания для доказательства того, что ты существуешь? Ведь это же ты сам мыслил, видел, писал, разговаривал, ел,пил и делал все остальное. И ты мог сомневаться в том, что ты существуешь? И не было ли совершенно излишним столь напряженно охотиться за доводами в пользу того, что ты существуешь? Если ты хотел поучить других, неужели ты думал, что кто-нибудь станет тебе возражать? И если уж кто-нибудь другой стал бы сомневаться в том, что он существует, и, не считаясь с вернейшей очевидностью этого факта, стал бы требовать, чтобы ему это логически доказали и привели основания, то разве ты сам не послал бы его как можно дальше, в самую Антикиру? ⁵¹ И разве ты не решил бы, что с ним следует поступить точно так же, как обычно поступают с теми, кто отрицает или сомневается в том, что огонь горячий? Ну, а как можно расценить твое высказывание о грезящем во сне уме и о теле, которое кажется гуляющим, — это должно стать ясно из того, что будет сказано в дальнейшем.

IV. Теперь же, так как ты пытаешься показать, что действительно нашел то, о чем Архимед только мечтал (*ведь Архимед, говоришь ты, требовал только твердую и неподвижную точку опоры для того, чтобы перевернуть всю Землю; точно так же следует ожидать великих свершений, если я найду нечто, хотя бы самое малое, что было бы достоверным и непоколебимым*), то следует вообще узнать, с одной стороны, что за неподвижную точку ты нашел, а с другой — с помощью каких средств сдвинешь ты такую громаду. И так как в другом месте ты говоришь, что *выбрал такой способ изложения, с помощью которого, как ты считал, можно лучше всего возбудить внимание читателей* (конечно, какие здесь нужны труды и какое внимание, никто не откажется засвидетельствовать) *и с помощью которого, как ты убежден, читатели получают большую пользу и*

узнают больше, чем могли бы заметить сами, то давай, рассмотрим по основным разделам весь ход твоих рассуждений; охватив как бы одним взглядом не только отдельные пункты (ведь ты так это называешь), но и всю систему твоих доказательств в целом, мы лучше поймем весь твой анализ.

Ход твоих рассуждений таков:

Во-первых. Когда, либо во сне, либо обманутый богом, либо, наконец, введенный в заблуждение злым гением, я нахожусь в таком положении, что все, что я вижу, и все, что я помню, я полагаю ложным, я замечаю по крайней мере, что я существую, — я, который это полагает или мыслит; это верно, даже если бы я заблуждался, ибо я не мог бы заблуждаться, если бы не существовал.

Во-вторых. Тут же я начинаю соответственно размышлять о том, что я такое. Но я понимаю, что я не протяженность, не фигура и ничто из того, что относится к телесной природе. Однако, строго говоря, я — мыслящая вещь, т. е. вещь, которая понимает, воображает, чувствует, желает, не желает, сомневается. Поэтому моя природа состоит в том, что я — мыслящая вещь, которую я называю умом, духом, интеллектом, разумом, и потому моя природа не только известна, но и более известна, чем природа тела.

В-третьих. Будучи уверен, что я — мыслящая вещь, я замечаю, что эта уверенность — результат ясного и отчетливого восприятия. Значит, я могу установить следующее общее правило: истинно все то, что я воспринимаю очень ясно и отчетливо. Но так как я помню, с другой стороны, что я находился в заблуждении, поскольку считал достоверным и истинным то, что, как мне казалось, я воспринимал ясно и отчетливо, то не ложно ли и это правило, ибо, не говоря о прочем, может быть, это входило в намерения самого бога — создать меня способным заблуждаться? Поэтому следует выяснить, существует ли бог и может ли он быть обманщиком.

В-четвертых. Что бог вообще существует, я познаю из имеющейся у меня идеи бесконечной, вечной, всемогущей, всезнающей и т. п. субстанции. Так как объ-

ективная реальность этой идеи более совершенна, чем какой бы то ни было другой идеи, которая может быть образована мной или любой конечной вещью (ведь невозможно, чтобы в следствии было больше совершенства, чем в причине), значит, она внушена мне бесконечной, вечной и т. п. причиной, т. е. такой причиной, какая, по нашему убеждению, есть бог; поэтому необходимо, чтобы существовала такая причина (или бог), которая создала и идею [бога], и меня самого (ибо я ничем от нее не отличаюсь).

В-пятых. Так как в боге, создавшем меня, нет никакого несовершенства, следовательно, он не хочет, чтобы я заблуждался. Почему же я все-таки заблуждаюсь? Конечно же, потому, что я вообще несовершенен, не говоря уж о том, что моя воля имеет больший объем, чем мой интеллект. Могу ли я принять меры, чтобы не заблуждаться? Могу, если только допущу, что нет ничего истинного, кроме того, что воспринимается мной ясно и отчетливо. Но так как это ясное и отчетливое восприятие есть нечто, то, следовательно, оно имеет своей деятельной причиной бога. А поскольку бог не может быть лживым (ибо это противоречило бы его всеблагости), то, следовательно, я не буду заблуждаться до тех пор, пока воспринимаю что-либо ясно и отчетливо. Но почему же, с другой стороны, я заблуждался раньше? Очевидно, потому, что я не воспринимал тогда вещи ясно и отчетливо.

В-шестых. Так как из идеи бога следует, что бог существует, не следует ли также из идей материальных вещей, что существуют и эти вещи, в чем я вначале сомневался? А между тем после этого я замечаю, что я ясно и отчетливо представляю себе количество, очертания, движение и прочее, что относится к сущности материальных вещей. Я замечаю также, что во мне есть идеи вещей, которые хотя и нигде не существуют, но обладают тем не менее своими истинными, вечными, неизменными свойствами; такова, например, идея треугольника, различные свойства которого я могу доказать.

В-седьмых. Если из одного того, что я могу извлечь идею какой-либо вещи из моего сознания, следует, что

все то, что, согласно моему ясному и отчетливому восприятию, относится к ней, действительно к ней относится, разве нельзя из этого извлечь доказательство существования бога? Конечно, можно. Ибо идея бога представляет существо в высшей степени совершенное, но существо в высшей степени совершенное не может быть лишено какого-либо совершенства, в данном случае существования, так же, как сумма углов треугольника не может не быть равной двум прямым углам.

В-восьмых. Так как я знаю, что бог — причина моего ясного и отчетливого восприятия вещей, то я не только познаю существование бога, но из этого познания убеждаюсь также в других вещах, даже [в истинности] геометрических доказательств, относительно которых я и раньше подозревал, что они могли бы оказаться не вполне достоверными (хотя и познавал их ясно и отчетливо), если бы во мне не было твердого убеждения, что ясное и отчетливое восприятие не может быть обманчивым, поскольку оно исходит от бога, который не обманывает.

В-девятых. Возвращаясь к вещам материальным, я могу сказать, что поскольку я воспринимаю их ясно и отчетливо (по крайней мере в качестве объектов чистой науки), то, прежде всего, я знаю, что они могут существовать. Так как бог способен создать все то, что я способен воспринимать, то я считаю, что нет такой вещи, которая бы не могла быть создана им, за исключением того, что не может быть воспринято мной ясно и отчетливо. Но между тем я не должен доказывать возможность чего-либо на основе способности воображения, которая вместе с телесным образом и вниманием принадлежит телу в противоположность способности понимания.

В-десятих. Поскольку я знаю, что все, что я воспринимаю ясно и отчетливо, создано богом таким, каким я это мыслю, достаточно того, что я могу ясно и отчетливо мыслить одну вещь отдельно от другой, чтобы быть уверенным, что одна из них отлична от другой по крайней мере потому, что может таким образом рассматриваться отдельно. И точно так же из

того, что я знаю, что существую, а между тем замечаю, что к моей природе или сущности относится исключительно одно лишь то, что я — мыслящая вещь, я правильно заключаю, что моя сущность состоит только в том, что я — мыслящая вещь. Правда, я обладаю телом, которое очень тесно соединено со мной; но так как, с одной стороны, у меня есть ясная и отчетливая идея меня самого, поскольку я — только мыслящая вещь, но не протяженная, а с другой стороны — отчетливая идея тела, поскольку оно — только протяженная вещь, но не мыслящая, то очевидно, что я действительно отличен от своего тела и могу существовать без него.

Наконец, так как бог внушил мне веру в то, что идеи материальных вещей исходят от них самих, он был бы обманщиком, если бы они исходили из другого источника, и, стало быть, материальные вещи существуют. С другой стороны, природа, которую дал мне бог и которая поэтому не может обманывать, учит меня, что у меня есть тело, которое испытывает страдание, если я чувствую боль, голод, жажду; следовательно, существует также и мое тело, и все, что к нему относится. Что же касается того, что я все-таки в чем-то заблуждаюсь, то эти ложные представления я получил не от природы, но воспринял их в силу некоей привычки к необдуманному суждению и могу исправить любое заблуждение, если обращаю внимание на то, что свойственно самой природе.

V. Таковы ход и сущность твоих рассуждений. Здесь нет никакой необходимости вновь все это пересматривать, чтобы яснее показать логические ошибки; достаточно, если мы раз навсегда уясним себе цель, к которой направлены отдельные рассуждения, — в этом случае мы сможем удобнее, короче и более четко изложить этот вопрос. Здесь же следует сказать только о той самой Архимедовой точке опоры, открытием которой ты похваляешься, рассуждая следующим образом:

Если кто-нибудь устанавливает один определенный, непоколебимый принцип, из которого в

силу некоей необходимой связи вытекает все остальное, что может быть достоверно познано, он подает надежду на великие результаты.

Но я устанавливаю один определенный, непоколебимый принцип, из которого в силу некоей необходимой связи вытекает все остальное, что может быть достоверно познано.

Следовательно, я подаю надежду на великие результаты.

Ты не можешь, не отрицая самого себя, или, что то же самое, весь твой труд, отрицать, что твое доказательство именно таково.

О большей посылке я ничего вообще не говорю, так как, возможно или невозможно такое предположение, следствие его вполне допустимо. Меньшая посылка имеет две части: в первой говорится о том, что *ты установил один определенный, непоколебимый принцип*, во второй — что *из этого принципа вытекает в силу некоей необходимой связи все остальное, что может быть достоверно познано*. Первую часть этой посылки ты доказываешь, вводя сам принцип, т. е. положение *я существую*, и тотчас же давая ему подтверждение в виде основания *ведь я мыслю*. Однако что касается меня, то, когда при первом чтении твоих «Размышлений» я дошел до этого места, где я надеялся обнаружить истину, доселе неслыханную, и которая была бы источником всех истин, или истинных положений, я воскликнул: «Милостивый боже, так вот это-то и есть то новое, что требовалось отыскать, применяя столь сложное построение и прилагая такие усилия: что *ты существуешь!*» Значит, именно вот это скрывалось во тьме более непроницаемой, чем сама киммерийская ночь⁵², и было тебе столь неизвестно и так для тебя темно, что, если бы кто-нибудь до этого спросил бы у тебя: «Существуешь ли ты, Декарт?», ты бы не знал, что ответить, ввиду того что считал бы это совершенно неисследованным, неясным и требующим для своего решения (как ты и говоришь читателям) нескольких недель, а то и месяцев? Стало быть, из-за этого до сих пор от тебя была скрыта любая истина,

так что если бы кто-нибудь спросил у тебя: «Известно ли тебе, Декарт, что два плюс три равно пяти?» или «известно ли тебе, что квадрат имеет не больше и не меньше четырех сторон?», то ты также потребовал бы несколько месяцев или недель, пока не выяснилось бы окончательно, что *ты существуешь?* Ты говоришь, что не был уверен в этом философски, т. е. эта уверенность не была результатом мышления. Но ведь уверенность — вещь прочная, и если к ней можно прибавить что-либо, что делало бы ее еще прочнее, то тем самым обнаружилась бы ее непрочность. Поэтому либо новая эта уверенность ничего не прибавляет, либо если и прибавляет, то доказывает, что то, что ты называл уверенностью, ею на деле не было...

VI. Но прежде всего, это чистая случайность, что именно мысль *я мыслю*, а не какая-либо другая пришла тебе первой в голову. Конечно, ты не можешь получить ее избирательно, ибо отбор есть суждение, ты же лишил себя права на суждение и это твоё *я мыслю* — исходное в ряду твоих рассуждений. Таким образом, все суждения, которые будут последовательно на нем строиться, возникнут не в силу необходимости, а будут зависеть от такого же рода случайности.

Далее ты говоришь: *я мыслю*. Но что ты мыслишь? Ведь всякое мышление есть мышление о чем-то, мыслишь ли ты небо, или Землю, или что-нибудь другое, или, наконец, самого себя. Но ведь ты все признал ложным и не отказался от этого мнения. Поэтому все, что ты мыслишь, ты мыслишь ложно, и в результате и мышление твоё ложно. И все те мысли, которые ты в дальнейшем будешь извлекать из предыдущих, также будут ложными.

С другой стороны, когда ты говоришь *я мыслю*, то, произнося *я*, знаешь ли ты самого себя или нет? Вне всякого сомнения, знаешь, ибо в другом случае ты бы не назвал себя. Так знаешь ли ты, что ты существуешь, или нет? Если ты знаешь, что ты существуешь, то, следовательно, ты обладаешь предубеждением, что противоречит твоему предположению.

Если же ты не знаешь, что ты существуешь, следовательно, ты не знаешь также, что ты действуешь, так как «действовать», как считается, уже предполагает «быть». Итак, ты не знаешь, что ты мыслишь, ибо «мыслить» значит «действовать». Следовательно, далее, когда ты говоришь «я мыслю», ты не знаешь того, что ты говоришь, и, таким образом, что бы ты ни узнавал на этом пути в дальнейшем, все будет зиждаться на совершенно тебе незнакомом принципе. Кроме того, когда ты говоришь «я мыслю», ты сообщаешь нечто о себе, и к тому же в настоящем времени. Следовательно, это то же самое, как если бы ты сказал *я есмь нечто мыслящее*, т. е. утверждал бы, что ты — субъект, а мышление — твой атрибут. Но ты не можешь сказать: *я есмь нечто мыслящее*, не утверждая одновременно, что *ты есть*. Именно это утверждают диалектики, когда говорят, что глагол выражает и время, подобно тому, как выражение τὸ ὄν ἰσχύει означает *быть в настоящее время*. Итак, когда ты говоришь *я мыслю*, ты тем самым говоришь *я существую*, поэтому в своем выводе *следовательно, я существую* ты не сообщаешь ничего нового по сравнению с тем, что ты уже назвал ранее, и, таким образом, ты доказываешь *idem per idem*⁵³. Но кроме того, утверждение *я мыслю, следовательно, я существую* — это энтимема, не имеющая доказательной силы и получающая ее только в результате последовательного хода рассуждений, опирающегося на тот принцип, который не был тебе вообще неизвестен: *кто мыслит, тот существует*; поэтому необходимо построить силлогизм либо в виде первой, или, как говорят, совершенной, фигуры, т. е. следующим образом:

Кто мыслит, тот существует; я мыслю; следовательно, я существую,

либо в форме четвертой, обычно порицаемой, фигуры, которую называют Галеновой⁵⁴, т. е. следующим образом:

Я мыслю; кто мыслит, тот существует; следовательно, я существую.

Но и в том и в другом случае неизбежно видна неудача; ибо если ты будешь делать умозаключение, пользуясь первым видом [силлогизма], то твоя главная посылка: *кто мыслит, тот существует* будет выступать в качестве предубеждения, предшествующего тому принципу, который ты хочешь предпослать всем твоим рассуждениям. Если же ты будешь делать умозаключение, пользуясь вторым видом [силлогизма], то в этом случае меньшая посылка: *кто мыслит, тот существует* будет суждением, которое и не зависит от твоей большей посылки (*я мыслю*), и не следует за твоим выводом (*я существую*), т. е. за суждением, от которого, как тебе того хочется, должны зависеть все прочие твои суждения, кроме суждения *я мыслю*. Отсюда следует, что, какое бы допущение ты ни сделал, истинность, понятность, определенность этого высказывания: *кто мыслит, тот существует*, никоим образом не вытекает из истинности, понятности, определенности как твоей знаменитой Архимедовой точки опоры *я существую*, так и из этого вспомогательного утверждения *я мыслю*. Уж не думаешь ли ты действительно, что из какого-то положения могут быть выделены суждения, которые сами предшествуют этому положению?..

VII. Остается последняя часть меньшей посылки предыдущего силлогизма, с которой нельзя согласиться: ты утверждаешь, что *из того, что ты познал, что ты существуешь, так как ты мыслишь, вытекает в результате некоей необходимой связи все остальное, что может быть достоверно познано*. Это надо отвергнуть в силу сказанного выше, поскольку видно, что по крайней мере твое положение *то, что мыслит, существует* и все ему предшествующие не зависят от твоего пресловутого исходного принципа, а скорее наоборот, он сам зависит от них. Отвергнуть это надо и потому, что хотя ничто не могло бы быть познано тобой — ни определенное, ни неопределенное, — если бы ты не существовал и не мыслил, однако отнюдь не необходимо, чтобы ты мыслил, что ты существуешь или что ты достоверно, а не предположительно знаешь, что ты существуешь или, наконец, что ты до-

стоверно, а не предположительно знаешь, что ты существуешь потому, что ты мыслишь...

Далее, познание существования вещи не имеет никакой необходимой связи с познанием ее сущности, т. е. ее сокровенной природы. Ведь иначе, как только мы познали бы какую-нибудь сторону существования вещи, доступную чувственному восприятию, мы тотчас же смогли бы также познать сущность, природу и все скрытые особенности этой вещи. Поэтому на том основании, что ты познал, что ты существуешь, нельзя сделать вывод, что ты знаешь или можешь знать свою природу...

[Сомнение II]

I.

II. Но вернемся к существу вопроса. Напомнив еще раз, что мои возражения исходят не от тонкого ума философа (но я ведь и не претендую на это), но от одного лишь тела, ты добавляешь уже приведенные мной выше слова: *Так скажи же мне, Тело, или как тебе еще угодно называться* и продолжаешь: *Неужели у тебя так мало общего с умом, что ты не смогло заметить, когда именно я исправил представление толпы⁵⁵, согласно которому то, что мыслит, изображается в виде ветра или какого-либо иного подобного тела?* Но спрошу тебя, дорогой мой, достаточно ли ты справедлив (я не хочу сказать: «достаточно ли пронизателен»), требуя, чтобы тело, лишненное ума, заметило то, чего не смог заметить чистый разум? Ибо даже ты с помощью твоего столь тонкого и ничего общего с телом не имеющего ума не в силах был заметить то, чего нет. «Так что же, — скажешь ты, — я не внес поправки?» Не спеши, пожалуйста, ведь тело не отличается большой подвижностью. Вот твои слова: *Чем же до сих пор я считал себя? Человеком, разумеется, и т. д.* И затем: *Я сосредоточусь на том, что раньше приходило мне на ум само по себе, внушенное мне одной природой, всякий раз как я размышлял о том, что же я собой представляю.* И тотчас же: *Кроме того, я замечал, что я питаюсь, хожу, чувствую, и*

относил эти действия к душе, но что такое эта душа—на это я либо не обращал внимания, либо представлял ее себе чем-то тонким и нежным, подобным ветру, огню либо эфиру, который наполняет более грубые части моего организма. А так как несколько ниже ты говоришь, что когда ты сосредоточенно размышлял и обдумывал это вновь и вновь, ты не мог обнаружить в себе даже намек на то, что имеет телесную природу, то я возразил тебе: Действительно ли ты внес поправку в то представление, согласно которому ты воображал себя раньше чем-то вроде ветра или какой-либо другой сходной вещи, наполняющей наши члены? Конечно, нет. Почему бы тебе и впредь не быть ветром и т. д. И ты недоумеваешь, как это я мог не заметить, что ты исправил это представление толпы... «Толпы»? Но я не имел никакого дела с толпой! Я имел дело с тобой, и ты говорил о себе, причем не сделал ни малейшего намека на то, что ты повторяешь мнение толпы. Но пусть это будет мнение толпы, которого ты не придерживаешься; однако было ведь и твое мнение, и ты приводил его не как мнение толпы, а как твое собственное. Так что же ты теперь прячешься за толпу? Ты продолжаешь: ...согласно которому мыслящая субстанция изображается подобной ветру. Изображается? Но ты ничего не «изображал», ты сообщал о том, что по внушению природы представлялось раньше твоему мышлению. Так зачем же ты и здесь ищешь убежища? «Мыслящая субстанция»? Но вопрос был не только о том, что мыслит, но также и о том, благодаря чему ты питаешься, ходишь и чувствуешь. К чему же искать столько лазеек?

Ты говоришь далее: *Ведь я, несомненно, исправил представление толпы, когда указал, что можно предположить, что в мире вообще не существует ни ветра, ни какого-либо иного тела, и тем не менее все то, на основании чего я сознаю себя мыслящей вещью, остается.*

Я вижу, куда клонятся твои уловки: конечно, ты хотел определить себя исключительно как мыслящую вещь, оставив в стороне питание, движение и т. д.,

чтобы тем легче было дать сигнал к отступлению. Но попробуем разобрать самое главное: *Я исправил [мнение толпы]*, говоришь ты, *когда указал на возможность предположения, что в мире не существует ни ветра, ни какого-либо иного тела.* И ты удивляешься, что я не вижу здесь никакого исправления! Ты представлял себе, что *душа — это ветер или какое-либо другое подобное тело.* Именно это представление и должно было быть исправлено; достигнуть этого можно было бы, доказав, что оно ложно, и указав на то, что душа не есть ветер или иное какое-нибудь подобное тело. Ты говоришь, что уже сделал это, *когда указал на возможность предположения, что в мире не существует ни ветра, ни какого-либо иного тела?* Но, умоляю тебя: *ты указал на возможность предположения?* Во-первых, ты не только нигде этого не указывал, но даже и не подумал сделать это; ты просто лишь рассказал, что во сне, обманутый богом, введенный в заблуждение злым духом, ты решил признать ложным все, что ты знал до сих пор. Но ты не присовокупил к этому никакого доказательства. Да и как бы ты смог привести его для подтверждения вещей или предположений не только спорных, но даже ложных? Ну хорошо, допустим, ты указал, что можно сделать такое предположение и даже что ты это действительно предположил, но ведь вопрос-то не в том, предположил ли ты, что в мире не существует, например, никакого ветра, а в том, действительно ли его не существует, и ты должен был доказать, что его действительно не существует, дабы можно было отсюда вывести, что и душа — не ветер... Поэтому остается вопрос, действительно ли душа — это ветер или нет, и твое представление, на основании которого ты считал, что она — ветер, не подвергалось исправлению.

Я указал также, говоришь ты, на возможность предположения, что тем не менее остается все, на основании чего я познаю себя как мыслящую вещь. Но ты не указал и этого; наоборот, отбросив все вообще предубеждения, ты при этом не исключил ни себя, ни чего-либо иного, что имеет к тебе отноше-

ние. Но даже если бы ты и указал на это, вопрос здесь не в том, предположил ли ты или мог предположить, что при условии абсолютного отсутствия в мире ветра или какого-либо подобного тела, остается мыслящая вещь или то, на основании чего она познается,— вопрос в том, действительно ли все это остается...

III. ...Дальше ты говоришь: *Ну а как же быть с тем, что я отнес к душе,— с питанием и движением? Поскольку у меня нет тела, то и все это — не что иное, как мои вымыслы.* И не говори, что доказательство этого ты отнес в «Шестое размышление». Это мы увидим там; теперь же ты допускаешь, что ты, или твой ум, не имеют тела, иначе говоря, что они бестелесны; но из того, что ты сосредоточиваешься, мыслишь, обдумываешь, ты не можешь утверждать, будто ты обладаешь чем-нибудь из того, что относится к телесной природе, и ты заявляешь, что ты, строго говоря, только мыслящая вещь. Однако либо ты должен был ясно доказать, что ты не обладаешь ничем из того, что относится к телесной природе, либо все то, что ты предполагаешь и заключаешь — причем в «Шестом размышлении» это уже служит тебе исходным пунктом, — на самом деле не имеет никакой силы...

Прежде всего, когда ты исследовал, кто ты, тебе встретилось определение «разумное живое существо»; ты решил отклонить его, дабы нельзя было из твоего утверждения, что ты — живое существо, сделать вывод, что ты — тело. Но пусть ты, введенный в заблуждение, и отклонил это определение, — это еще не основание для того, чтобы и мы были введены в обман, ибо мы уверены, что ты — живое существо, или, что то же самое, — одушевленное тело. Далее, хотя ты уже раньше знал, что ты — либо тело, либо обладаешь им в такой же степени, как и душой, однако ты произвольно захотел быть обманутым и считать ложным то, что ты — либо тело, либо им обладаешь. Но нас-то ты этим не убедил, ибо мы считаем, что ты — тело, или по крайней мере им обладаешь. Да и сам ты в «Шестом размышлении» поверишь в это и

сдашься... Ведь хотя ты и не объясняешь нам, в каком именно качестве ты рассматриваешь себя, по рассуждаешь совершенно так, как если бы ты всего себя целиком, а не только какую-то часть твоего существа считал [умом], тем не менее мы рассматриваем тебя в целом как человека, подобного нам, который хотя и может рассматривать себя как ему угодно, однако же на этом основании не может в действительности отделить себя от тела, ибо далеко не одно и то же — совершить это в мыслях или на деле. Но об этом мы поговорим ниже.

[С о м н е н и е III]

I. Ты начинаешь с презрительного замечания о том, что было сказано о питании⁵⁶, но в этом нет ничего удивительного, ибо, не будучи телом, ты либо вообще не нуждаешься в пище, либо по крайней мере в нашей, человеческой. Ты говоришь, что *я не опровергаю твоих доводов*. Но это, прости, уж твоя вина: не будучи телом, ты рождаешь столь тощие доводы, что я поневоле, сражаясь с ними, поражаю лишь бесплотные тени. Что же касается твоих слов о том, что *я искажаю твои доводы*, то я буду весьма обязан тебе, если ты укажешь хоть какой-нибудь из них, который бы я исказил. Ведь я не желаю ничего иного, кроме их познания, так как я стремлюсь к истине не для того, конечно, чтобы бороться с ней, но, наоборот, чтобы, если можно так выразиться, страстно обнять ее, расцеловать и ей поклониться. К моему огорчению, я не был настолько счастлив, чтобы сбылось мое желание, ибо я не могу быть таким легковерным, чтобы принять за доводы сны, обманы, заблуждения, чьи бы то ни было ссылки на авторитет и надменные жесты. Ты говоришь, что *я привожу твои доводы не полностью и искаженно*. Но это еще надо доказать. Даже если иной раз я не привожу всех твоих слов, это отнюдь не мешает мне вкратце передать их смысл, для того чтобы не заниматься нудным перечислением. Ты говоришь, что *я собираю различные возражения, кото-*

рые обычно выдвигают против твоих выводов различные невежды. Иначе говоря, ты считаешь меня до такой степени неимущим, что, по-твоему, я собираю крохи даже со стола нищих, тогда как сам ты пируешь за королевской трапезой. Но сколь бы малы ни были мои крохи, я могу засвидетельствовать, что они с моего собственного стола, и, благодарение богу, для того, чтобы написать тебе это, я не нуждаюсь в помощи других людей или каких-либо книг; когда же я писал тебе то, о чем говорилось выше, я понятия не имел, что именно возражали против твоих выводов ученые люди или невежды. Я позволил вылиться из-под моего пера лишь тому, что самостоятельно создал мой ум. Ты же можешь верить этому или нет — это твоя воля! Ты говоришь, что я привожу доводы, не относящиеся к делу. Но ведь ты должен был бы привести хотя бы один пример этого, а не выкручиваться подобным образом! Ты говоришь, что ты разрешил или снял иные возражения в своем месте. Но я нигде не видел ни одного такого места, и ты меня весьма обязал бы, если бы указал хотя бы один действительный ответ. Ты говоришь, что нет необходимости отвечать на все мои вопросы. Но была ли необходимость или нет, будут судить другие, особенно тогда, когда взвесят, ответил ли ты что-нибудь по существу не сотни раз, а хотя бы один. А потом ты оказываешь нам великую услугу, удостаивая снизойти до разговора о том, что сможет заинтересовать не совсем невежественных читателей. Иначе говоря, ты предупреждаешь читателей, что их будут считать совершенными тупицами, если им все твое не покажется вполне ясным и они подумают, что и у меня кое-что заслуживает внимания. Поэтому ты добавляешь, что такие читатели тебя не интересуют, ибо они ценят во мне не силу доказательств, а одно лишь многословие. Я же любым читателям даю полную возможность судить обо мне и о тебе как они хотят. Но пусть это предисловие послужит ответом на твое предисловие.

II. Ты отмечаешь далес, что мне не верят, когда я говорю, что ум (я говорил — душа) *крепнет и слабеет вместе с телом, и никак это не доказываю. Я же*

утверждаю это не с тем, чтобы мне поверили; ведь я готов опровергнуть [возможные возражения] и только предлагаю тебе разрешить это, поскольку ты говоришь, что душа не питается, тогда как то, на что указываю я, предполагает питание. Да мне и не нужно было иного довода, кроме самой очевидности, подобно тому как говорящему, что сейчас день, не нужно иного доказательства его правоты, кроме наличия Солнца или солнечного света. Таким образом, ясно, что человек растет, находится в расцвете и дряхлеет не только в отношении телесных функций, но также и в отношении духовных, так что, поскольку от действий можно заключать к деятельным началам, можно видеть, что не только тело, но и дух растет, находится в расцвете и дряхлеет.

Ты говоришь, что *из того, что ум не столь совершенно функционирует в теле младенца, сколь в теле взрослого человека, и что часто вино и другие телесные вещи могут затруднять его действия, следует, однако, что, пока ум соединен с телом, он пользуется им как инструментом для выполнения своих обычных функций; но тело не делает его более совершенным или менее совершенным.* Однако почему бы мне здесь подобно тебе, причем с полным основанием, не заметить, что тебе не верят, когда ты просто заявляешь это, но не подтверждаешь никакими доводами? Ты сравниваешь душу с мастером, а тело — с инструментом, и, прибегнув к этому избитому сравнению, добавляешь, что *я делаю вывод того же достинства, как если бы на том основании, что мастер плохо работает всякий раз, как пользуется плохим инструментом, я бы заключил, что степень его искусства — результат качества его инструмента.* О, если бы прибегнуть к сравнению, да вдобавок еще к неудачному, было бы равнозначно тому, чтобы привести разумное основание, как легко было бы мне с тобой беседовать! Но к сожалению, даже удачное сравнение — не доказательство. Ведь ни душа не есть мастер, которого можно было бы сравнить с кузнецом, с писцом, с любым другим мастером, ни тело не есть инструмент, который можно было бы сравнить с пилой, пером или

любим другим орудием; и получается, что, если бы ты что-нибудь доказывал таким образом, ты апеллировал бы к тому, что само стоит под вопросом. Неизвестно же вот что: в тот момент, когда душа вселяется в тело человека и остается там в период детства, столь же она просвещенна и совершенна в искусстве понимания и рассуждения, сколь просвещен и совершенен в искусстве письма бывает писец в тот момент, когда он случайно либо по необходимости берет за перо, или нет? Я возразил против подобного утверждения, говоря, что душа не такова. При этом я опирался на опыт, который учит, что душа, вначале непросвещенная и несовершенная, постепенно приобретает знания и совершенствуется с ростом тела. Ты же отвечаешь, что душа такова, как было сказано, и, хотя тебе возражают, ссылаясь на опыт, ты доказываешь, что она именно подобна писцу и просвещенна и совершенна в своем искусстве. Но сколько бы ты ни повторял, что причина плохого письма не писец, а его перо и точно так же причина несовершенства понимания несовершенство не души, а тела,— это рассуждение всегда будет содержать в себе то же самое *retitio principie*. Ты замечаешь далее, что я, *будучи телом, как кажется, не понимаю, что значит аргументировать, поскольку я сказал, что ты не всегда отдавал себе отчет в обманчивости твоих чувств*⁵⁷. Значит, я не понял, что значит аргументировать, когда признал тебя разумным существом и решил, что тебе следует верить, если ты говоришь, что чувства иногда обманывают, как, например, когда, рассмотрев вблизи башню и увидев, что она квадратная, ты понял с помощью правильного ощущения ошибочность того ощущения, благодаря которому она казалась тебе издали круглой? Что же, я обязан был, кроме того, считать тебя человеком, который, полагая, что он случайно обманут богом и т. д., додумался умом до того, что вообще перестал считать что-либо истинным и достоверным и, будучи однажды обманут, усомнился во всем и поверил, что его вечно обманывали? Будь по-твоему, но поверь, ты сражаешься со своей собственной тенью.

III. Ты продолжаешь далее так: *Наконец, поскольку ты часто требуешь от меня оснований, в то время как само ты, Тело, их вообще не имеешь (а тебе необходимо их иметь), следует напомнить, что для правильного философского рассуждения вовсе не требуется... и т. д.*⁵⁸ Здесь поистине ты становишься прямо учителем или даже диктатором, который сурово, будто бы с кафедры или, скорее, из самой цитадели философии, дает предписания, каким образом следует поступать. Я понимаю, что тебе очень досадны мои частые требования оснований, но я имею право делать это, ибо ты похваляешься, что с помощью точнейших доводов доказываешь, то, что ты говоришь, а между тем я не вижу ни одного довода такого рода. Ты ведешь себя как глава школы, так позволяешь, чтобы те, кого ты хочешь обучить, вели себя как подлинные слушатели, а не как послушная скотина, дабы тебя, если они будут верить тебе только потому, что ты *сам сказал*⁵⁹, не сочли погонщиком скота, а не руководителем людей. И сколько бы ты ни твердил слово «Тело» и не распалялся, сколько бы ни говорил все, что придет тебе на язык, пока не успокоится твое сердце, по крайней мере мы узнаем, что скрывается у тебя там, внутри. Ибо ты, конечно, не даешь нам повода сказать то, что сказал Диоген Антисфену, потому что ты не манишь нас, как этот последний, доводами. Ну, а что я, по твоим словам, *делаю это потому, что вообще не имею никаких доводов, в то время как мне необходимо доказательства*, то хотя ты и хочешь быть наставником, однако, как мне кажется, ты еще не понял, что входит в твои обязанности и что — в мои. Ведь это тебе, поскольку ты излагаешь свое учение, необходимо обосновать его и привести доказательства, с помощью которых ты его подтвердишь. Я же ничему не учу, а лишь желаю сам получить знания, причем вижу, что доводы твои меня не удовлетворяют; на мне, повторяю, не лежит никакой иной обязанности, кроме как излагать тебе мои сомнения, поскольку я плохо понимаю твои поучения, просить, чтобы ты освободил меня от них, наконец, требовать, чтобы ты изъяснялся точнее и с большей степенью очевидности доказал бы

то, что ты выдвигаешь. Из этого вытекает, что если у меня и не будет других оснований (об этом пусть судят другие), то по крайней мере мне будет достаточно того основания, что раз уж ты выступаешь как ученый, то я с полным правом могу спрашивать тебя обо всем, чего я не понимаю. Далее, ведь ты противоречишь установленному тобой же правилу, требуя, чтобы я, *если я не допускаю того, что ты говоришь (так как я не знаю, истинно ли это), доказал, что твои утверждения ложны.* Ты добавляешь, что *надо всеми силами остерегаться, чтобы не признать за истинное то, истинность чего мы не можем доказать;* это, конечно, превосходно сказано, но спрошу тебя: как же ты это применяешь на практике и сколь последовательно ты подтверждаешь это делом? Ведь далее у тебя следует: *Так, когда я замечаю, что я — мыслящая субстанция и образую ясное и отчетливое понятие этой субстанции, в котором нет ничего, что относилось бы к понятию телесной субстанции, этого вполне достаточно для утверждения, что, поскольку я познал самого себя, я — не что иное, как мыслящая вещь, и только это я и утверждал во «Втором размышлении», о котором сейчас идет речь.* Но посмотрим, не принимаешь ли ты здесь, в этом самом примере, за истинное то, истинность чего ты не доказываешь? Разве мы не надеялись, что ты с помощью тех или иных доводов докажешь истинность своего допущения? И вот, пожалуйста,— *достаточно для утверждения!* Как прекрасно ты подтверждаешь мои слова о том, что ты напрашиваешься на то, чтобы о тебе говорили это знаменитое *αὐτὸς ἔφα*⁶⁰. Я вижу, между тем, что ты в течение всего «Второго размышления» занимаешься одними лишь утверждениями и ничего аргументированно не доказываешь; а собираешься ли ты доказать что-либо в другом «Размышлении», будет видно в своем месте. Что же касается твоих слов, что *в этом «Размышлении» ты доказываешь только, что ты мыслящая вещь,* пусть так и будет, но что это за хитрость у тебя, когда ты, с одной стороны, надеешься извлечь отсюда вывод: *следовательно, я не есть нечто телесное,* а с другой стороны, то же самое относишь в дру-

гое «Размышление», так, как если бы ты уже не принял во «Втором размышлении» эту мысль в качестве исходного принципа. Скажи, пожалуйста, каким образом можешь ты доказать или просто показать, что ты — *только мыслящая вещь*? Конечно же, лишь при помощи сопоставления с остальными вещами, а так как среди них есть и телесные вещи, то, уже перечисляя их и отбрасывая те из них, с которыми у тебя нет ничего общего, нужно было предварить, что ты *не есть ни одна из телесных вещей*...

Но, раз доказав во «Втором размышлении», что ты — *только мыслящая вещь*, не пелепо ли ты поступаешь, собираясь затем доказать, что ты не есть телесная вещь, исходя из принципа, что ты — *только мыслящая вещь*, хотя ранее ты доказывал второе, исходя из первого? И разве не впадаешь ты таким образом в паралогизм, или логическую ошибку, называемую *diallelum*?⁶¹ И не бессмысленно ли относить в другое «Размышление» то, что служило для тебя исходным моментом? Ведь именно так ты и хотел сделать, когда ты, внимательно поразмыслив, рассмотрев и обдумав это, отбросил все телесные вещи и заявил, что *не имеешь тела*, откуда и заключил: *Следовательно, строго говоря, я — только мыслящая вещь*.

IV. Ты говоришь, что *не должен был допускать, что эта мыслящая субстанция представляет собой некое подвижное, чистое, тонкое тело, так как у тебя нет для этого никаких убедительных оснований*. Не говорю уж о том, что ты многое здесь добавил. Раньше ты довольствовался утверждением, что ты *есть только мыслящая вещь*. Теперь же ты излагаешь дело так, как если бы ты сказал, что ты *есть только мыслящая субстанция*: таким образом, ты совершаешь подмену и, как говорят, не сохраняешь прежние термины. Или, поскольку ты полагаешь, что вещь и субстанция — синонимы, ты считаешь, что то, что называют акциденциями, — это тоже всего только модусы? Но так как противопоставляются вещь и ничто, то и модусы — не ничто, но нечто большее, чем чистое ничто; следовательно, они — суть некие вещи, хоть и не

субстанциальные, однако же модальные. Поэтому слово «вещь» есть не синоним «субстанции», но нечто общее для нее и для модуса, выходящее за пределы того и другого, т. е. они синоним «сущего». Или, так как ты хочешь обернуть это в свою пользу, тебе нельзя возразить, что ты можешь быть только модусом, т. е. качеством или способностью, которая точно так же считается мыслящей, как белизна считается обычно чем-то рассеивающим зрительное ощущение? И до тех самых пор, пока ты, исходя из твоего принципа *я существую*, будешь определять, что такое субстанция, что такое модус и каким образом модус не может существовать и действовать без субстанции, это возражение против тебя останется в силе. Уж не думаешь ли ты — поскольку я неоднократно говорил, что ты не знаешь ясно и отчетливо, что представляешь ты собой как мыслящая вещь, — будто тебе удастся избежать трудности, если ты скажешь, что ты — мыслящая субстанция? Но ведь затруднение-то остается то же самое, ибо равным образом ты не знаешь, что ты представляешь собой как мыслящая субстанция. Однако, как я уже сказал, я оставляю все это в стороне и рассматриваю лишь твои слова, что *ты не должен без достаточных оснований допускать, что мыслящая субстанция есть некое тонкое тело*. Ибо я признаю, что ты вполне можешь быть прав, но не признаю твоего недостаточно обоснованного допущения, что она не есть тонкое тело. Ведь если бы кто-нибудь, рассматривая ветер как субстанцию, летающую по воздуху, заметил, что она не есть орел, стрела, облако или что-нибудь иное из вещей, способных пролетать, и стал бы утверждать, что нельзя допускать, будто эта субстанция — тонкое тело, поскольку у него нет основания, которое бы его в этом убедило, он был бы прав, воздерживаясь от окончательного суждения, пока у него нет для него достаточного основания. Но если бы, в силу того что он не видит оснований, он стал считать, что их не существует вообще, и потому без всяких оснований заявил бы, что летающая субстанция, каковая есть ветер, не есть в то же время тонкое тело, то в этом случае он был бы не прав, по-

тому что независимо от того, известно это кому-нибудь или нет, может существовать какое-нибудь основание, которое доказывало бы, что ветер есть тонкое тело. Повторяю, ты, как мне кажется, поступаешь в вопросе о мыслящей субстанции подобно этому человеку. Ведь хотя у тебя и нет основания допустить, что она есть тонкое тело, однако у тебя нет также основания не допускать этого, если не считать твоего незнания; но если незнание должно признать основанием, останется ли тогда вообще что-нибудь, чего нельзя было бы допустить? Ты скажешь, что этот человек легко может заметить, что летящий ветер поднимает пыль, колышет деревья, сбивает с ног людей, поднимает волны на море и делает многое в том же роде, избличающее телесную субстанцию. А когда ты видишь, что мыслящий разум возбуждает жизненные духи, приводит в движение наши члены, вызывает аффекты, вызывает у человека глубокое внутреннее волнение, заставляет кровь приливать к лицу или к сердцу, приводит человека в экстаз, перехватывает у него дыхание и т. п., — разве все это не есть доказательство телесности этой субстанции?..

V. Уже тогда, когда ты говоришь, что я должен сам показать, а не требовать от тебя доказательств ложности положения, что душа бестелесна, ты понимаешь, что я не должен этого показывать, ибо я не заявляю, что душа действительно телесна; но я могу тем не менее с полным правом требовать от тебя, чтобы ты доказал ее бестелесность, поскольку ты утверждаешь, что она бестелесна. Однако ты находишь великолепную уловку, говоря, что ты лишь потому отказался допустить телесность души, что это было тебе неизвестно⁶². Но ведь я не требую, чтобы ты доказал то, что, по твоим словам, тебе неизвестно, а именно что душа телесна; я требую лишь, чтобы ты доказал то, что, как ты сам говоришь, ты прекрасно знаешь, а именно что душа бестелесна. Еще великолепно твои слова, что я поступаю так, как если бы на твое утверждение, что ты находишься в Голландии, я бы стал говорить, что не следует этому верить, пока ты не докажешь, что ты не находишься в Китае или в какой-нибудь иной части

света, так как, мол, может случиться, что одно и то же тело благодаря божественному могуществу будет находиться одновременно в двух различных местах. О, если бы тебе удалось сделать столь же ясной субстанцию души, сколь ясно твое местопребывание в Голландии, пока ты там, ты бы сокрушил меня, не дав даже повода требовать от тебя доказательств. Несколько раньше ты сетовал, что я, как тебе кажется, придаю слишком большое значение чувствам. Я же клянусь всем святым, что не собираюсь без толку спрашивать, находишься ли ты в Китае или в другом месте (и вовсе не из-за этого довода, который ты здесь совершенно напрасно и не к месту приводишь, вызывая меня на теологический спор, которого я тщательно избегаю, чтобы ты не мог сетовать, что из области философии тебя перетягивают в теологию⁶³), — повторяю, я не стану требовать, чтобы ты доказал, что находишься в Голландии; ведь здесь более чем достаточным будет свидетельство моих собственных глаз. Но должен ли я таким же образом поступать, когда из того, что ты — мыслящее существо, ты делаешь вывод, будто ты бестелесен? Разве следствие здесь столь же ясно, как присутствие твое в Голландии? Ошибка твоя здесь мне понятна: из того, что в понятие мышления не включается понятие телесности, ты делаешь вывод, что вещь, которая мыслит, не может быть телесной. Это то же самое, как если бы ты, поскольку в понятие твоего отцовства по отношению к твоему сыну не включается понятие отношения тебя, как сына, к твоему отцу, заключил из этого, что, будучи отцом своего сына, ты не можешь быть сыном своего отца. И подобно тому как такое различение понятий не мешает тебе, будучи отцом, быть также и сыном, то, что ты — мыслящая вещь, не мешает тебе быть одновременно и вещью телесной. И разве не справедливо остающееся против тебя возражение, что ты пренебрегаешь доказательством того, что способность мышления выше телесной природы? Наконец ты говоришь, будто я не понимаю, на ком лежит обязанность доказательства и что именно каждый из нас должен доказать, когда говорю, что ты должен доказать, что души животных бестелесны и наше грубое

тело не имеет никакого отношения к мышлению; получается, что ты не считаешь, будто души животных бестелесны и будто грубое тело не имеет никакого отношения к мышлению; и ты заключаешь: здесь не место рассматривать все эти вопросы. Право, здесь ты великолепен — до того искусно ты уклоняешься от вопроса о том, почему я сказал, что ты должен это доказать. Ведь твоя позиция относительно бестелесности душ животных вовсе не была ясной, просто она вытекает из того, что, во-первых, животные мыслят, и, во-вторых, из того, что на основе [факта] мышления ты утверждаешь бестелесную сущность. Поэтому я решил, что тебе следует позаботиться о том, чтобы защитить это свое положение. Ведь либо ты должен отвергнуть право из того факта, что какая-то вещь мыслит, делать вывод, что она бестелесна; либо ты должен отрицать, что душа животного — вещь мыслящая, т. е., как ты позднее объяснишь, обладающая воображением, чувствующая, сомневающаяся, желающая, не желающая и т. д.; либо, наконец, нужно просто допустить, что душа животного бестелесна. Не была также ясной твоя позиция относительно того, что грубое тело, т. е. мозг, не имеет никакого отношения к мышлению. Но так как она вытекает из того, что ты не усматриваешь в мыслящей вещи ничего, что относилось бы к телесной природе, то я решил, что тебе также следует позаботиться о том, чтобы последовательно отстоять это положение. Ведь либо у мыслящей вещи есть зависимость от грубого тела, т. е. мозга, либо мозг никак не содействует и не препятствует мышлению. Отсюда ясно, справедливо ли ты полагаешь, что не место здесь рассматривать эти вопросы; ничто не могло бы оказаться здесь более уместным, если бы только ты не пожелал всеми силами уклониться от разрешения этих трудностей.

[Сомнение IV]

I. Ты ошибаешься, говоря, что я стремился запутать вопрос, основываясь на двузначности слова «душа»; ты, пожалуй, не найдешь никого, кто бы больше меня стремился к ясности и в познании, и в изложении,

кто говорил бы искреннее, кто меньше бы спорил о слове или имени, кто меньше бы домогался славы уточненного мыслителя, основанной на неясности или многозначности слов. Я предпочел бы скорее показаться безумцем, чем изъясняться таким образом, чтобы затруднить читателю или слушателю понимание того, что я хочу сказать, и не дать ему возможности собственным умом дойти до того, что я имею в виду. Может быть, это и не очень возвышенно, однако легко для восприятия, и, если есть что-нибудь, чего я не понимаю, я честно признаюсь, что я не понимаю, чтобы другие, если они этого не поймут, не могли бы пожаловаться, что их одурачили. Поэтому я весьма удивлен, как можешь ты говорить, что я стремлюсь запутать вопрос, тогда как я стремился только к ясности в том, что ты выразил туманно; эта туманность изложения дала повод требовать, чтобы ты яснее различал предмет и разъяснил бы его подробнее. Я только тогда начал называть тебя Умом, когда ты сам стал называть себя так, а не Душой, причем ты, ничуть не колеблясь, хотя и хотел, чтобы тебя считали умом, говорил не как ум, а непоследовательно и неясно — то как ум, то как человек в целом. Итак, я ничего не говорю (как это сделал бы другой) о том, что ты предположил, будто то начало, с помощью которого мы питаемся, полностью отличается от того, с помощью которого мы мыслим. Я просто принимаю твое заявление, что душа, которую ты называешь умом, рассматривается тобой не как некая часть, а как мыслящая душа в целом, и я не акцентирую то, что, таким образом, у человека и у любого другого живого существа будет две души: одна — источник мышления, другая — источник питания, роста, способности к размножению; в противном случае питание, рост, способность к размножению должны будут относиться к иному началу, а не к душе. Теперь вот о чем: я не был уверен, считаешь ли ты, что душа, или ум, постоянно мыслит. Ты сам говоришь что *он мыслит даже в состоянии летаргии и в чреве матери*. И так как я предупредил, что раз уже ты придержи-ваешься такого мнения, то я не хочу надоедать тебе вопросами о том, припоминаешь ли ты, что именно ты

мыслил в те времена, то ты признаешь, что ты не припоминаешь, так как в твоём мозгу не осталось следов этих мыслей. А что, если я спрошу тебя здесь: какими ты располагаешь доказательствами того, что ты в ту пору мыслил? Конечно же, ты не сможешь призвать в свидетели опыт, а сошлешься лишь на свое знаменитое определение ума, как мыслящей субстанции. Ну, а если бы кто-нибудь определил его как мыслительную или способную мыслить субстанцию и, таким образом, не был бы вынужден допустить, что даже тот, кто находится в состоянии летаргии, мыслит? Ведь ты допускаешь это только на том необходимом основании, что даешь свое определение исходя из действия, а не из способности; а ведь на самом деле в действии этом нет никакой необходимости, и доказать, что оно происходит по необходимости, невозможно, не впадая в логическую ошибку, носящую название *petitio principii*. Я уж не говорю ничего о мышлении во чреве матери: ведь если эмбрион и мыслит что-либо во чреве, то, как мне кажется, это не может быть ни небо, ни Земля, ни свет, ни собственное тело, ни душа, ни вообще что бы то ни было, внутри или вне его оболочки. В лучшем случае это может быть достаточность или недостаточность пищи, удобное или неудобное положение и другие аналогичные мелочи, которые относятся скорее к осязанию. И пусть он думает о них постоянно, т. е. непрерывно, без малейшей передышки, меня это ничуть не интересует; ты же, поскольку ты прозорливее меня и все это видишь, можешь рассуждать об этом сколько угодно.

II. Вот что только меня интересует: ты говоришь, что *для воспоминания о мыслях, которые имел ум, пока он был соединен с телом, требуется, чтобы в мозгу были запечатлены некие следы этих мыслей, дабы ум, обращаясь к ним, припоминал эти мысли; и не удивительно, если мозг младенца или человека, находящегося в состоянии летаргии, не способен к восприятию этих следов.* Но прежде всего, если ум в летаргическом состоянии не может пользоваться мозгом и тем не менее мыслит, то, конечно же, мысли человека, находящегося в состоянии летаргии, будут самыми совершенными, чистыми, ясными и самыми желанными, а сам

ум будет чувствовать себя как бы в состоянии отчуждения, будет блаженно довольствоваться самим собой, и у него будут все основания предпочитать это состояние любому другому, в котором он может находиться в этой жизни. Но так ли это на самом деле, пусть скажут другие, которые разбираются в этом лучше меня. Далее, так как ум не имеет в себе силы, благодаря которой он вспоминал бы о том, что он мыслит сам по себе, без помощи тела, то сколь несовершенным окажется он здесь? Очевидно, он лишен памяти и для него совершенно бесполезно познавать что бы то ни было, ибо он совершенно не в состоянии воспроизвести какую-либо из своих прежних мыслей. Как же, следовательно, должен он стремиться к соединению с телом, как страшиться отчуждения от него! Ведь пока он вместе с телом, он может припоминать, когда же он лишен тела, все исчезает, и хотя он и может мыслить, но помнить что-нибудь он совершенно не в состоянии. К тому же, если мышление есть действие, не связанное с телом (ведь оно, очевидно, исходит от бестелесного начала), может ли оно оставлять телесный след? С другой стороны, если мозг телесен, может ли он воспринимать бестелесный след? Да и можешь ли ты нам объяснить, что представляет собой этот след? Каким образом он запечатлевается? Как сохраняется? Ведь то, что в мозгу существуют следы образов, которые черпаются нашими чувствами, или следы самих этих чувств,— следы, которые как бы отпечатываются в мозгу способностью воображения, не так уж удивительно. Но утверждать, что в мозгу запечатлеваются следы мыслей, которые вообще бестелесны, лишены протяженности, очертаний, цвета и всех прочих телесных акциденций и свойств, в то время как мозг способен воспринимать лишь такого рода акциденции и свойства, равносильно глупости. Но может быть, ты сумеешь сделать так, чтобы мы это поняли, если только ты сам понимаешь, что говоришь. Кроме того, я мог бы спросить, каким же образом, по твоему мнению, ум обращается и приспособливается к мозгу и тому образу, который в нем существует, если сам он бестелесен, неизменен и лишен протяженности? Но так как подоб-

ные же вопросы я задаю в «Шестом размышлении», то там и придется посмотреть, что ты ответишь на них, а также что ты скажешь по поводу того, что здесь, в этом «Размышлении», ты, по твоим словам, не просто допустил, а доказал.

III. Так как ты говорил здесь раньше⁶⁴: *Может быть те вещи, которые, согласно моему предположению, — ничто* (а такого рода были все тела, и именно тонкие, как, например, ветер и т. д.), *суть нечто и не отличаются от того меня, которого я знаю* (т. е. от мыслящей субстанции), *однако я этого не знаю и об этом не спорю*, то я заметил: «Но если ты не знаешь и не споришь, почему же ты допускаешь, что ты — не какое-либо из этих тел, т. е. не ветер и ни одно из других тонких тел, которые ты незадолго перед тем перечислил?» И вот в своем ответе ты жалуешься, *что я сказал, будто ты допустил нечто, чего ты не знаешь*. Но это уже сказано, и я не собираюсь от чего бы то ни было отрекаться, и особенно от того, что ты либо просто допустил, либо вообще ничего не доказал в своем выводе: *Следовательно, я, строго говоря, только мыслящая вещь*. Лучше откровенно сказать и вновь напомнить тебе все, что я говорил в конце соответствующего «Сомнения», прося тебя обратить внимание на то, что, сказав: *Следовательно, я, строго говоря, только мыслящая вещь*, ты добавил, что не знаешь и не споришь в этом месте, *есть ли ты сочленение, называющееся человеческим телом, или некий тонкий воздух, разлитый по этим членам, огонь, пар, дыхание и т. д.* А из этого следуют два вывода. Первый: если ты будешь уличен, когда мы дойдем до этого твоего доказательства в «Шестом размышлении», в том, что ты нигде не доказал, что ты не есть сочленение или тонкий воздух, пар и т. п., то ты не сможешь это принимать за доказанное или признанное. Второй: ты не имел права заключить свое рассуждение словами: *Следовательно, я, строго говоря, только мыслящая вещь*. Что, собственно, должно означать здесь слово *только*? Разве оно не ограничивает тебя, так сказать, только [понятием] «мыслящая вещь» и не исключает все остальные, среди которых находятся и «сочленение», и «тонкий воздух», и

«огонь, пар, дыхание и прочие тела»? Разве ты уверен, что будучи мыслящей вещью, ты не есть, кроме того, какая-либо из этих вещей? Ты предусмотрительно отвечаешь, что тебе это неизвестно. *Не знаю*, говоришь ты, *и потому не спорю*. Но почему же ты утверждаешь в таком случае, что ты *только мыслящая вещь*? Разве не говоришь ты здесь то, чего ты не знаешь? Разве не утверждаешь ты то, чего не доказываешь? Разве не разрушаешь то, что, по твоему мнению, ты построил?..

[Сомнение V]

I. То, что я, говоря о воображении, изложил в одном месте ⁶⁵, ты, разделив на части содержание моего письма и перенумеровав эти части, разделил на два отдела; я же вновь хочу свести это вместе.

Ты разъясняешь нам (нет ничего удивительного в том, что нам кажутся темными твои писания, ведь мы, по твоим словам, не размышляем), — повторяю, ты разъясняешь нам, что *совершенно различные вещи — принадлежать тебе самому и принадлежать тому понятию, которое ты о себе имеешь*. Чудесно! Только это поразительным образом подтверждает, что ты впал в паралогизм, в котором я упрекнул тебя в конце предыдущего «Сомнения». Одно дело — принадлежать тебе самому, т. е. находиться в тебе, мыслишь ли ты или не мыслишь, другое дело — принадлежать тому понятию, которое ты о себе имеешь, т. е. определить это понятие и стать объектом твоего познания; ничего более правильного ты не мог сказать. Но так как ты сам можешь относиться к понятию о самом себе, т. е. стать объектом своего познания, не как нечто цельное или, иначе говоря, как все, что в тебе есть или может быть, но только как какая-то часть твоего существа, какая-то одна способность, одно действие, одно отношение и т. д., то по какому праву можешь ты утверждать, что к тебе самому относится только одна часть, одна способность, одно действие и т. д.? Конечно же, подобно тому как правильно утверждение Аристотеля, что большая посылка истинна или ложна не в силу того, что утверждается, а в силу того, что представляет

собой вещь, точно так же справедливо говорить о тебе не на основании того, что ты о себе знаешь, но на основании того, что ты есть и чего ты можешь еще не знать. Ты предвещаешь, что твое прежнее утверждение, а именно будто ты не знаешь, относятся ли к тебе [понятия] «сочленение», «тонкий воздух» и т. д., не противоречит тому, что ты сказал позднее, а именно что эти понятия не относятся к тому понятию, которое ты о себе имеешь. Это, пожалуй, правильно. Посмотри, однако, сколь непоследовательно все это место. Вот твои слова: *Итак, я познаю, что ничто из того, что я могу охватить силой воображения, не относится к тому понятию, которое я о себе имею, и что следует самым тщательным образом отвлекаться от этого умом, чтобы он как можно отчетливее воспринял свою природу.* Так вот, я тебя и спрашиваю: одно и то же или нет — «относиться к самому себе», т. е. к своей природе, и «относиться к тому понятию, которое ты имеешь о себе», т. е. о своей природе? Ты только что заявил, что это не одно и то же. Так нужно ли для того, чтобы как можно отчетливее воспринять твою природу, внимательно исследовать, что она сама собой представляет, т. е. исследовать то, что относится к ней самой, пусть даже отбросив твое понятие этой природы, или же следует уделять внимание только объекту твоего понятия, т. е. тому, что относится к понятию, которое ты сам о себе имеешь? Если верно первое, то, следовательно, ты не прав, утверждая, что следует отвлекать ум от того, что, как тебе известно, не относится к твоему о себе понятию; ведь скорее ты должен бы был рассуждать так, что следует отвлекать ум от того, что не относится к твоей природе, т. е. к тебе самому. Если же верно второе, то снова получают паралогизм и ошибка *reñitio rñciprii*, с помощью которой ты стремишься доказать, что в тебе нет и не будет ничего, что можно было бы познать о тебе сверх того, что ты уже сам о себе знаешь...

II. Сделав свое предупреждение, ты не нашел ничего лучшего, как сказать, что *все, что я здесь говорю, представляется тебе не столько возражением, сколько ворчанием, не нуждающимся в ответе*⁶⁶. Поистине оча-

ровательно! Если бы должники, запутавшиеся в долгах, не имея возможности их выплатить, могли бы подобным образом избежать платы по векселям, плохо пришлось бы кредиторам, которым они могли бы подобным же образом сказать, что нет необходимости в уплате долга. Но к счастью, как в одном случае есть судья, так в другом — читатель, который сможет вынести справедливое решение...

III. Далее, так как ты сказал, что с помощью интеллекта воспринимается то, что не воспринимается с помощью воображения, я спросил: *Можешь ли ты утверждать, что мы обладаем двумя познавательными способностями, а не одной, которой мы приписывали бы две или более функции?*

И разве не кончился бы весь спор, если бы была разрешена эта трудность? Для того чтобы вопрос стал яснее, я привел пример с Солнцем, прося тебя указать критерий, с помощью которого можно было бы узнать всякий раз, как мы мыслим телесную вещь, *имеем ли мы дело с воображением, которое не есть понимание, или с пониманием, которое не есть воображение*. Разве не к этому сводится вопрос? Я заключил, далее, из твоего определения воображения, что *тела познаются только воображением или что невозможно определить, какая иная способность, кроме этой, участвует в познании*. Разве, если бы удалось развязать этот узел, не следовало бы вообще прекратить спор? Но ты решил, что ни это, ни прочее не следует раскрывать, удовлетворившись заявлением, что я лишь бормочу всякий вздор... Поскольку, говоря о Солнце, я мыслил его таким по размеру и расстоянию от нас, каким оно незадолго перед тем явилось моему взору, и поскольку я мог воспринимать это не только с помощью воображения, но и с помощью интеллекта (ведь иначе интеллект не смог бы провести сравнение между истинными и кажущимися величиной и расстоянием), я старался различить, когда именно я мыслю и воспринимаю с помощью интеллекта, а когда — с помощью воображения; но так как я не смог этого различить, я честно в этом сознался и просил тебя указать критерий. Ты же не указал мне никакого критерия, так как у тебя его нет,

однако не захотел так же честно сознаться в своем незнании, но предпочел насколько только можно навести тень на ясный день, называя мои возражения вздором...

Но ведь представляется очевидным, что интеллект воспринимает указанную величину [Солнца] или расстояние, [на котором оно от нас находится], только в той мере, в какой они воспринимаются воображением, так что насколько неясно, смутно, абстрактно воображение, настолько же неясно, смутно, абстрактно и понимание. Ведь хоть [интеллект] и заявит, что величина [Солнца] и его расстояние [от нас] в действительности больше в сравнении с теми, которые воспринимаются чувствами, однако воображение участвует в этом не меньше, чем интеллект; и, даже если здесь не участвуют ни воображение, ни понимание, интеллект логически доказывает, что [величина Солнца и расстояние его от нас] должны быть большими, приходя к этому выводу на основании очевидных принципов. Точно так же мы, видя человека в маске, хотя и не представляем себе умом его облик лучше, чем с помощью воображения, однако же заявляем, что [у этого человека] есть какой-то облик, исходя из того, что он — человек. Отсюда ясно, болтал ли я вздор, когда заметил, что ты сказал лучше, чем сам того хотел: *эта, неизвестно какая, часть моего существа*⁶⁷. Ведь так как наверняка известно, что ты (т. е. твой разум) мыслишь, то можно во всяком случае утверждать, что ты есть нечто, т. е. какая-то вещь или субстанция, доказательством чего служит то, что не существует действия без производящей причины. Но кто именно ты есть, т. е. какая именно вещь или субстанция, — это то, что полностью от тебя скрыто, и я заявил, что ты этого не знаешь, и сказал, что это в такой же мере относится к пониманию, как и к воображению. Говорю ли я такие же «пустяки» и в дальнейшем тексте, пусть судят беспристрастные читатели.

{Сомнение VI}

I ...Ты добавляешь, что *то что я спрашиваю тебя о животных, не имеет отношения к данному месту*. Но

что же с большим правом могло бы относиться сюда, если бы ты не захотел уйти от этого вопроса, запутав его? Определяя *мыслящую вещь*, ты сказал, что она помимо прочего *есть вещь чувствующая*. А так как, исходя из твоего определения, получается бóльшая посылка: «чувствующая вещь есть вещь мыслящая», то я принял очевидное положение, а именно: *животное есть вещь чувствующая*, и заключил: *следовательно, животное есть вещь мыслящая*. А затем, поскольку ты утверждал, что *мыслящая вещь есть то же, что ум*, я сделал вывод, что *животное есть ум*, или что *ум присущ животному*. Наконец, так как ты собирался, по-видимому, установить многочисленные различия между чувством, воображением и умом, я решил преградить тебе путь, чтобы ты, хотя и не желаешь признать у животных наличия ума и рассудка (*ratio*), должен был бы остаться в этом противоречивом и абсурдном положении, будучи вынужден признать, что у животных есть и ум и рассудок. Так как же, имело ли то, что я спросил тебя о животных, отношение к этому месту? Или, может быть, именно ты в данном случае занял сомнительную позицию, обнаружил отсутствие прощительности и, не зная что ответить, предпочел сказать, что *это не нуждается в ответе*? Не хуже и другая твоя спасительная уловка — утверждение, что *ум, размышляя, может убедиться на примере самого себя в том, что он мыслит, но не в том, мыслят ли животные, или нет*. Однако это выясняется позднее, *a posteriori*, на основе их действий... Здесь шла речь о том, мыслят ли животные. Я, исходя из твоих же положений, утверждаю, что мыслят. Ты говоришь, что ум исследует это *a posteriori*, и на этом останавливаешься. Но если он исследует это, находит он [решение] или нет? Осторожен же ты, не говоря ни да, ни нет по поводу самого существа вопроса. Ведь ты понимаешь, что если после исследования действий ты скажешь, что *животные мыслят*, то, исходя из твоих же принципов, следует сказать, что у них есть ум; если же ты скажешь, что *они не мыслят*, то из тех же принципов вытекает, что у них нет чувства...

II. Ты замечаешь, что *неоднократно называл критерий, с помощью которого распознают, что ум отли-*

чен от тела, а именно указывал, что вся природа ума состоит в том, что он мыслит, вся же природа тела состоит в том, что оно есть протяженная вещь; при этом нет совершенно ничего общего между мышлением и протяженностью. Ты замечаешь это потому, что раньше я сказал, что несколько выше просил тебя указать критерий⁶⁸, с помощью которого ты бы мог доказать, что воображение, или представление, отличается от интеллекта, или ума, причем добавил, что, как кажется, ты не собираешься его приводить. Я не говорю здесь о том, соответствует ли ответ вопросу. Замечу только, что он не относится к делу, и я не вижу того, что, по твоим словам, ты так часто утверждаешь. Ибо никто не спорит с тем, что ум отличен от нашего грубого тела, т. е. от видимых глазом членов — головы, груди, живота, рук и коленей, или даже таких, как мозг, сердце, печень и кровь. Спор идет о том, отличен ли он от дувновения, духа (spiritus) или иного какого-либо тонкого тела, разлитого по этим видимым органам, а я до сих пор не усмотрел критерия, с помощью которого можно было бы ответить на этот вопрос... Так как критерий — это своего рода мерило, которым мы пользуемся при решении спорных вопросов, то он должен быть очевидным сам по себе; но то, что ты здесь предлагаешь, это как раз то самое, о чем идет спор... К тому же если и нельзя утверждать в качестве истины, то по крайней мере можно спорить о том, не окажется ли субстанция человеческого ума, или души, представляющая собой причину мышления, одновременно причиной рождения, питания и роста; и ты не сможешь доказать, что это не так, если только не примешь в качестве принципа, что мыслящая субстанция не может быть субстанцией производящей и т. д., т. е. если не прибегнешь к *restitutio principii*; а между тем можно утверждать, что одна и та же субстанция, наделенная различными способностями, может с помощью одной из них мыслить, с помощью другой рождать, с помощью третьей производить еще какое-нибудь действие. Если это так, то, конечно, часть природы ума не может быть всей его природой. Кроме того, поскольку признается, что ум только мыслит, то если и нельзя утверждать в качест-

ве истины, то по крайней мере можно спорить — поскольку было такое различие — не есть ли производящая субстанция не часть природы [ума], а, говоря языком натурфилософии, скорее вся его природа, мышление же — только действие или самое большее — свойство. И ты не можешь здесь что-нибудь доказать, не прибегая вновь к *petitio principii*. Если это так, то, конечно, [производящая субстанция] будет не частью, не действием, не свойством, а всей целиком природой ума. Что касается тела, то я отмечу лишь следующее: если вся его природа состоит в том, что оно — вещь протяженная, следовательно, всякое действие и всякая способность к действию лежит за пределами телесной природы, так как протяженность чисто пассивна, и тот, кто называет вещь только протяженной, тот, между прочим, называет ее и неактивной. Следовательно, у тел не будет никакого действия и никакой способности к действию, да и откуда ей в таком случае быть? Может быть, от бестелесного начала? Но то, что бестелесно, то только мыслит и, следовательно, не вызывает телесных действий. Может быть, от телесного начала? Но все, что телесно, только протяженно и не есть нечто действующее. И вот подтверждение: как ум может только мыслить, но не может ни порождать, ни питать и т. д., поскольку вся его природа состоит в том, что он — вещь мыслящая, так и тело может только обладать протяженностью, но не может ни порождать, ни питать, ни освещать, ни греть и т. д., поскольку вся его природа состоит в том, что оно — вещь протяженная... Я не говорю уж, сколь бессмысленно лишать тело всякой способности к действию, всякого действия вообще; я хочу только показать, сколь ясен и удобен этот твой критерий. И так как ты добавляешь, что *нет совершенно ничего общего между мышлением и протяженностью*, то я скажу, что, во-первых, спор идет именно об этом, и выше я возражал, что тебе как раз нужно доказать, что сила мышления настолько выше телесной или, как ты ее называешь, протяженной природы, что все мыслящее неизбежно оказывается нетелесным и непротяженным. Во-вторых, либо животные не мыслят, т. е. не чувствуют, не воображают и т. д.,

либо их душа, форма или внутренний принцип непротяженны и ум их, таким образом, тоже непротяжен; либо, наконец, если он — нечто протяженное, то существует и нечто общее между протяженностью и мышлением. В-третьих, формы или любви, какие бы ты ни назвал, внутренние начала растений, без сомнения, обладают протяженностью, и так как они действуют не случайно, а весьма искусно, то может показаться, что они сознают то, что делают, и, следовательно, мыслят. И если нельзя утверждать в качестве незыблемой истины, то по крайней мере, можно спорить о том, не имеет ли протяженность в растениях нечто общее с мышлением. В-четвертых, хотя отличительные признаки противоположных, входящих в один и тот же род, видов противоположны, однако отличительные признаки мышления и протяженности не обнаруживают никакой противоположности между собой; поэтому и мышление исключает все, что не мыслит, но не обязательно исключает то, что протяженно; точно так же и протяженность, хотя и исключает все, что не имеет протяженности, но не обязательно исключает все, что мыслит. В-пятых, утверждая это, ты опираешься на тот самый обманчивый принцип, о котором я уже не раз говорил, — принцип, считающий в действительности различными две вещи, которые мыслятся в различных понятиях. Ибо хотя и правильно, что существует различие между мышлением и протяженностью, т. е. пока протяженность рассматривается только как протяженность и ничто другое, мышление рассматривается только как мышление и ничто другое, но стремиться аргументировать от теоретического рассмотрения к самой вещи и заключать из того, что ты постиг мышление, не касаясь протяженности, что оно само лишено протяженности и соответственно, что мыслящий ум лишен протяженного тела, — это паралогизм.

III. Впрочем, поскольку ты так гордишься тем, что ясно и отчетливо воспринял природу ума и возвестил о ней людям, задержимся немного на этом вопросе и то, что мы уже знаем, разберем несколько подробнее. Ты говоришь: *Вся природа ума состоит в том, что он*

мыслит. Вот, оказывается, новое, неслыханное, великое открытие: человеческий ум мыслит! Мало того, — вся природа его состоит в том, что он мыслит! До чего же глупы были до сих пор все люди, а особенно философы, не заметившие, что ум мыслит! А все те, кто пытался найти и познать здесь что-то иное, помимо того, что он мыслит, не заслуживают ничего, кроме осмеяния... А если бы у тебя спросили, что ты понимаешь под словом «природа»? Разве не первоначало свойств, способностей, действий? И разве, когда мы стремимся познать природу какой-нибудь вещи, мы не стремимся познать это первоначало, узнать, что оно собой представляет? Прилагаем ли мы усилия, чтобы узнать что-то о действии? Сомневаемся ли, что существует какое-то действие? Что такое-то действие исходит от такого-то рода первоначала? И разве после того, как это становится ясным и всеми принятым, не остается трудность, состоящая в том, чтобы познать, что представляет собой [это первоначало]? Ведь если этот твой метод рассуждения правилен, то в мире не останется ни одного непознанного свойства, никакой непознанной природы. И разве не совершенными глупцами окажутся в таком случае те, кто будет, например, стремиться познать природу магнита? Ведь они должны считать, что им вполне достаточно одного этого твоего словечка: «Вся природа магнита состоит в том, что он притягивает железо и указывает полюсы». То же самое можно будет сказать и обо всех остальных вещах: «Вся природа камня состоит в том, что он падает вниз, вся природа огня — в том, что он греет, лошади — что она бежит или ржет»; и, таким образом, вполне достаточно будет знать действие какой-нибудь вещи, чтобы тотчас заявить: «Вся природа этой вещи состоит в том, что она делает то-то и то-то». Не будет вовсе никакой необходимости исследовать ее субстанцию, в нее проникать, внимательно рассматривать ее части, положение, модусы, условия ее существования. Если же никто не окажется столь доверчивым, чтобы положиться на тебя во всем этом и отказаться от философского рассуждения (правда, зачем кому-то мучиться, если ты так ясно изложил природу вещей!), то у него не будет

оснований считать, что вся природа ума состоит в том, что он мыслит, и что теперь уже нет необходимости трудиться над познанием первоначала мышления, для того чтобы понять, может ли оно существовать, что оно собой представляет, в каком состоянии пребывает, чем обусловлено его существование, как действует, обладает ли другими способностями и функциями: имеет ли оно части или нет? И если имеет, то что они собой представляют? Если же оно не имеет частей и в силу этого неделимо, то каким образом оно столь разнообразно себя проявляет, как выполняет столь многочисленные функции? Каким способом соединяется с телом? Как отчуждается от него? Как может существовать без него? Как движется? И тысяча других вопросов в том же роде. Может быть, ты скажешь, что, в то время как остальные ограничивают мышление одной только внутренней функцией, ты указал различные виды функционирования, которые также должны считаться видами мышления: сомнение, понимание, утверждение, отрицание, желание, нежелание, воображение, а также зрение, слух и прочие ощущения, и что ты наверняка знаешь и даже показал, что не существует никаких иных проявлений ума и потому вся его природа состоит в осуществлении этих функций. Однако, что бы тут ни подумали некоторые, можно привести известное мнение знаменитейших философов древности и нашего времени, выраженное в следующих словах: *ум видит, ум слышит*; насколько мне известно, никогда не было никого, кто бы все то, что ты перечисляешь (а я могу добавить, и многое другое), не считал бы видами мышления или по крайней мере не заявлял бы, что все это не существует без участия мышления...

IV. Но оставим это. Ты говоришь также, что *неоднократно отчетливо указывал, что разум может действовать независимо от мозга*. Но скажи, пожалуйста, где именно ты хоть раз — я не говорю уж отчетливо, но хотя бы даже неявно — указывал на подобного рода вещи? Мне это во всяком случае не известно. Ведь то, что ты абстрагировал свою сущность, что ты рассматривал себя только как мыслящую вещь, это не значит, что мозг не участвовал в этом, и если бы ты захотел

доказать свою правоту, то мог бы сделать это лишь с помощью не раз уже здесь упомянутого паралогизма⁶⁹. Ты говоришь, что *для чистого понимания нет никакой необходимости в мозге: мозг нужен только для воображения или чувствования*. А что ты называешь чистым пониманием? И когда же или каким образом и что именно ты «чисто понимаешь»? И можешь ли ты вспомнить, что когда-нибудь что-нибудь мыслил «чисто» и без участия мозга? И возможно ли, чтобы ты помнил что-нибудь сам по себе? Ведь ты сказал несколько раньше, что в мозгу находятся следы [чувственных впечатлений]. И если, таким образом, ты не можешь вспомнить ни единой вещи, которую бы ты понял, не имея в мозгу ее следов и вообще не прибегая к помощи мозга, как же можешь ты знать, было ли у тебя когда-нибудь чистое понимание? Может быть, ты скажешь, что чистое понимание — это не что иное, как логическое мышление? Но так как нельзя сделать ни одной посылки без удержания в памяти субъектов и атрибутов и так как нельзя ничего утверждать без памяти о принятых предпосылках, то как все это может происходить, если в мозгу не останется следов? Как может разум рассуждать независимо от мозга? Ты приводишь пример человека, который во сне замечает, что видит сон. Но разве это происходит без участия мозга? Ты говоришь: *То, что мы видим во сне — это дело воображения; то же, что мы замечаем,—дело одного лишь интеллекта*. Но зачем нужно было обращаться ко сну, где всякое сознание нечисто и неясно и представляет собой лишь смешанное и смутное размышление (*reflexio*), тогда как в состоянии бодрствования мы не только убеждаемся в том, что работает наше воображение, но и в том, что мы, кроме того, «чисто» и ясно размышляем. Таким образом, можно провести более четкое различие между деятельностью воображения и понимания. Конечно, и в том и в другом случае нужно было доказать, что воображение, или способность воображения, с одной стороны, и понимание — с другой, на самом деле суть различные способности, а не единая способность, выполняющая две функции. Ибо то, что человек может осознать, что он видит сон, т. е. понять,

что он воображает, есть не что иное, как познать, что он познает, т. е. с помощью одного понятия воспринимает другое, а это — привилегия внутренней способности и недоступно внешнему чувству, либо оно выполняет это значительно менее совершенно, поскольку внешнее чувство может лишь с помощью наружных частей тела отражать образ лица или голоса, тогда как внутренняя способность включает в себя и мозг и остающиеся в нем следы образов, переданные и запечатленные в нем с помощью органов чувств и их функционирования. Более того, она включает в себя следы собственных действий — одним словом, все, что необходимо для размышления. Отсюда получается, что человек может сознавать и обдумывать то, что он видит во сне, таким же образом, как он сознает и обдумывает то, что он воображает наяву. А так как наяву мы очень часто удивляемся тому, сколь нелепые вещи приходят в голову во сне, то нет ничего удивительного, если однажды, когда во сне появятся эти нелепые образы, возникнет идея этого удивления и, соответственно все остальное — поскольку это происходит во сне — будет представляться нелепым. Со мной, по крайней мере это случается, особенно тогда, когда мне представляется что я вижу людей, которые, как я помню, умерли. Тотчас появляется мысль: «Так как мертвые не возвращаются, следовательно, я вижу сон»; отсюда либо сразу же возникает у меня некое волнение и замешательство, из-за которого я просыпаюсь, либо для того, чтобы заставить себя проснуться или проверить, действительно ли я вижу сон, я стараюсь узнать, где я, видящий этот сон, нахожусь, в каком городе, в каком доме, в какой спальне, в какой постели, и тогда наконец я просыпаюсь в результате такого же рода волнения и замешательства. Следовательно, подобно тому как мы знаем по опыту, что во сне мы рассуждаем, доказываем и делаем многое другое так же, как наяву, причем образы вещей являются перед нами как бы в некоем сцеплении, точно так же мы можем мыслить абсурдное, удивляться его нелепости и рассуждать о том, что может явиться нам только во сне, а также и о других вещах подобного рода. Это

было замечено еще Сократом, говорившим, что во время сновидений вспоминаются [другие] сны.

[Сомнение VII]

I. Поистине удивительна твоя самонадеянность и обычная хитрость, с которой ты постоянно стремишься избежать трудности и, чтобы запутать вопрос, говоришь, что *я недостаточно понимаю то, что пытаюсь критиковать*. Видно то, что ты говоришь, столь возвышенно, трудно, ново и неслыханно, что ты не столько сочувствуешь мне, сколько тебя возмущает, что я слишком переоцениваю свои возможности⁷⁰. Ну что ж, раз уж ты столь великий ученый, я повторю твои рассуждения, чтобы стало наконец ясно, имеешь ли ты право жаловаться. Сначала ты решил найти пример *единичной вещи из тех, что считаются наиболее отчетливо воспринимаемыми*, и, приведя пример свежего воска, обнаружил в нем *вкус, запах, цвет, очертания, величину, твердость, прохладность, осязаемость, звук*. Затем, *поднеся к нему огонь*, ты заметил, что *вкус и запах исчезли, цвет и очертания изменились, объем увеличился, он стал жидким и теплым, плохо осязаемым, лишенным звука*. Тогда ты поставил вопрос: *Остается ли воск тем же самым? И так как известно, что остается, однако же ничего из того, что ты перед этим ощущал, не осталось*, то ты спросил: *что же, собственно, отчетливо воспринимается как остающееся?* А затем, усомнившись в том, что это тело, поскольку незадолго перед тем оно ясно обнаруживало одни модусы, а потом совсем иные, ты спросил, *что же, собственно говоря, ты воображаешь?* И признав, что ты воображаешь себе только его текучесть, т. е. изменчивость и объем, но не можешь охватить воображением все модусы его изменчивости, все изменения объема в результате различной степени нагревания, ты наконец делаешь вывод, что ты воспринимаешь сущность воска не с помощью воображения, а одним только умом. Соответственно ты спрашиваешь, что представляет собой этот воск, воспринятый умом? И отвечаешь, что он — тот же самый, который ты видел, осязал, представлял себе,

о котором вынес суждение; однако восприятие [воска] не есть и никогда не было зрением, осязанием, представлением, но усмотрением одного только ума, либо несовершенным и смутным, как это было раньше, либо ясным и отчетливым, как позднее, в зависимости от того, больше или меньше внимания ты уделял тому, из чего он состоит. После этого ты пожаловался на обманчивость обычного словоупотребления. Поэтому, глядя из окна на проходящих людей и говоря, что ты видишь людей, ты говоришь неправильно, так как глазами ты видишь только плащи и шляпы, под которыми могли бы скрываться, например, машины, и потому нужно, считаешь ты, сделать вывод, что ты понимаешь, что это люди; так ты доказываешь, что то, что, считал ты, ты увидел в воске глазами, было воспринято тобой только благодаря способности суждения, заключающейся в человеческом уме. Далее ты стал выяснять, когда ты с большей ясностью и совершенством понимал, что такое воск: тогда ли, когда впервые взглянул на него и решил, что ты познаешь его при помощи внешнего чувства, или способности воображения, или после того, как ты более тщательно рассмотрел, что такое воск и каким образом он познается; ты заявил, что сомнение здесь нелепо, так как в первом восприятии не было ничего отчетливого, ничего, что не могло быть замеченным любым животным. И наконец, ты заключаешь таким образом: Но когда я отличаю воск от его внешних форм и, как бы сняв с него покровы, рассматриваю его в обнаженном виде, то, хотя бы в моем суждении и могла появиться ошибка, я не могу, однако, воспринять воск без помощи человеческого ума. Как ты ни спорь, но вот что ты сказал или хотел сказать о воске. И если найдется какой-нибудь читатель, достаточно терпеливый для того, чтобы перечитать мое «Сомнение», то я прошу его высказать свое суждение и о нем и о твоём ответе⁷¹.

Ты говоришь, что не отрывал понятие воска от понятия его акциденций. Честное слово? А это разве не твои слова: Я отличаю воск от его внешних форм и рассматриваю его в обнаженном виде, как бы сняв с него покровы. Рассматривать вещь в ее обнаженном ви-

де, сорвав с нее покровы,— разве это не то же самое, что отделить понятие одной вещи от понятий других? Или можно как-то иначе отвлечь понятие человеческой природы от понятий индивидуумов, чем отделив ее от так называемых индивидуализирующих отличительных признаков и рассматривая ее как бы без одежд, в обнаженном виде? Но мне неприятно задерживаться на таких вещах, за незнание которых тот, кто изучает диалектику, был бы выпорот в школе. Ты говоришь, что *хотел указать, каким образом субстанция воска проявляется через его акциденции*. Так, значит, именно это ты хотел указать,— ты это ясно заявил. Ну не прелестная ли это уловка? Если ты хотел это указать, каким же способом ты это указал или сделал очевидным [понятие] воска? Рассматривая сначала акциденции как покровы, а затем отбросив их и рассматривая воск в обнаженном виде? Ты говоришь, что *хотел указать, каким образом обдуманное и отчетливое восприятие воска отличается от общераспространенного и неясного*. Но, желая показать это последнее, а на самом деле показав совсем другое, разве ты не воспользовался вполне достойной тебя уловкой? И разве ты действительно это показал? Разве это обдуманное и отчетливое восприятие [воска] не появилось тогда, когда ты стал рассматривать его в обнаженном виде, отбросив акциденции как покровы, которые ты воспринимал раньше только неясно и так, как их воспринимают обычно? Неприятно вновь задерживаться на этом. Ну, а эти твои слова⁷²: *...которого у тебя, о Тело, кажется, вообще нет*, если они могут послужить к твоему прославлению, я охотно оставляю тебе, чтобы ты мог дать волю своему гневу.

II. Я лучше задержусь несколько на том обстоятельстве, что ты, пролив немного чернил, уклонился от трудного вопроса и счел возможным ничего на него не ответить. Вопрос сводился к следующему: воспринимается ли вещь или субстанция, которая мыслит и называется разумом, ясно и отчетливо, вне образа даже самого тончайшего тела и, следовательно, без участия воображения? Ты утверждаешь, что воспринимается, я это отрицаю. Ты привел пример с воском, чтобы можно

было заключить, каким образом помимо вкуса, запаха и других акциденций, воспринимающихся чувствами, и изменчивости и объема, воспринимающихся воображением, остается субстанция воска, которая не воспринимается не только чувствами, но и воображением, а воспринимается исключительно интеллектом, и притом ясно и отчетливо. Точно так же, по-твоему, и субстанция разума воспринимается ясно и отчетливо не чувствами и не воображением, а исключительно интеллектом. Я сделал оговорку, что хотя мы и воспринимаем воск и его субстанцию как нечто иное в сравнении с теми формами, которые ты относишь к области чувства или воображения, но что это такое или какова эта субстанция — этого нельзя воспринять, раскрыть и поставить вне всевозможных форм такого рода, подобно тому как можно раздеть человека, сняв с него шляпу и одежду, о которых ты сам говорил...

Ты это совершенно обошел. Я заметил снова, что это «нечто», остающееся после того, как формы совлечены наподобие одежд, воспринимается не как точка, но как что-то протяженное, а так как бесконечно протяженным это быть не может, то оно воспринимается как имеющее очертания; поскольку же все конечное смутно воспринимается имеющим какой-то цвет, то это «нечто» также воспринимается как имеющее цвет. Поэтому твое понимание в этом случае есть своего рода воображение, и если ты указанное нечто, т. е. субстанцию воска, не воспринимаешь как имеющую некий объем, фигуру и цвет, то, честно говоря, я не понимаю, в каком виде ты ее в конце концов воспринимаешь. Ты это также оставил без разъяснения. Я заметил, кроме того, что твоя способность воспринять, что под шляпой и одеждой скрывается человек, — это еще не доказательство участия в этом ума, а не воображения. Ведь собака, у которой ты отрицаешь ум и оставляешь ей одно воображение, также узнает под шляпой и одеждой человека, своего хозяина, да и не только под шляпой и одеждой, но и во всем остальном разнообразии форм. Ты же хитроумно обошел суть рассуждения и только сказал, что *не знаешь, с помощью каких доказательств я могу наверняка утверждать, что собака об-*

ладает способностью суждения совершенно так же, как и мы... Наконец, я заметил, что исследование воска менее совершенно или более совершенно, менее отчетливо или более отчетливо только по отношению к его акциденциям и изменениям, но не по отношению к самой его субстанции; поэтому мы именно из первых можем заключить и разъяснить, что мы понимаем под именем «воск», и должны считать его субстанцию не обнаженной, а скорее постоянно остающейся скрытой за акциденциями и подверженной изменениям...⁷³

[С о м н е н и е VIII]

I. Почему ты удивляешься моему утверждению? Удивляйся скорее тому, что говоришь здесь ты сам⁷⁴; ведь слова твои были приведены, и только на них и следует обратить внимание. В том, что познание существования невозможно без познания сущности, ты убедишь только тех, кто не уступает тебе в легковерии. Ведь существование любой вещи неизбежно становится ясным из одного лишь ее проявления и наличия либо действия или результата этого действия. Сущность же требует некоего совершенного созерцания, проникновения внутрь и становится ясной только после раскрытия всех сокровенных особенностей. Сколь многочисленны предметы, постоянно находящиеся у нас перед глазами, о которых хотя мы и знаем, что они существуют, однако же не знаем, что это такое, и обычно спрашиваем об этом! И хотя ты говоришь, что *мышление есть действие, на основании которого доказывается не только, что ум существует, но также и что он собой представляет, поскольку он определяется как мыслящая вещь*, однако ты говоришь здесь бездоказательно и не даешь определения, которое раскрыло бы сущность ума, а вместо того называешь исходящее от него действие, хотя предмет исследования — его сущность. Ты говоришь, что *не видишь, чего же я еще жду от тебя, разве только чтобы я сказал, какого цвета, запаха и вкуса человеческий ум, либо из каких веществ — соли, серы или ртути — он состоит*; и что я хочу, чтобы мы исследовали его наподобие вина при помощи химичес-

кого анализа. Какая утонченная уловка! Если бы мы только не знали твоего таланта! Ведь ты стремишься только к тому, чтобы, нанутив туману, ввести в заблуждение читателей, дабы они по возможности не заметили самого главного. Но, как я полагаю, вряд ли найдутся такие, которые поверили бы, что я хочу поместить ум в перегонный куб, точно так же, как и не будет таких, кто считал бы, что ты сдержал свое слово, разве только ты сделал бы нечто подобное или аналогичное тому, что делают химики.

Ты продолжаешь, что это достойно меня, «Тела», и всех тех, кто, воспринимая все очень смутно, не знает, что следует спрашивать о каждой вещи; что же касается тебя...⁷⁵ и т. д. Очень хорошо, что ты не считаешь меня с моими взглядами совершенно одиноким и находишь мне единомышленников. Я сам с удовольствием принимаю их и считаю их людьми, которые неустанно ищут истину, ненавидят хвастовство и искренне заявляют о том, что они знают и чего не знают. Это те, кто мало заботится о том, что ты скажешь, будто они имеют обо всем лишь смутное представление и, доверяя самим себе, считают, что нет ничего дороже ясности; они прекрасно знают, что следует спрашивать о каждой вещи, они достаточно точно оценивают силу человеческого дарования, а между тем сами напоминают другим, гордящимся своим мнением, чтобы они не раздувались от чванства, чтобы пришли в себя, держались бы скромно, поняли бы, что их возможности также ограничены, перестали бы задыхаться от важности и громко обещать нечто сверхвеликое... Я останавливаюсь только на том, что ты говоришь далее: будто, что касается тебя, ты никогда не считал, что для раскрытия субстанции следует искать что-нибудь иное, кроме различных ее атрибутов.

II. В этом месте если ты действительно считал, что не следует искать ничего иного, поскольку сила человеческого ума не может представить ничего большего, то, насколько я понимаю, ты высказал прекрасную мысль.

Точно так же ты прекрасно заметил, что, чем больше мы познаем атрибутов какой-либо субстанции, тем

совершеннее постигаем ее природу. Конечно, ты прав, если ты признаешь это в той мере, в какой мы либо можем понять природу этой субстанции, либо считается, что можем. Но если ты считал, что благодаря этому становится ясно и понятно, какова субстанция и ее природа в действительности, и ее глубочайшая сущность не остается при этом скрытой, то ты, по моему мнению, очень далеко отступаешь от предела, которым может и должно быть ограничено бессилие человеческого ума. Ибо одно дело — атрибут, или свойство, а другое — субстанция, или природа, которой это свойство принадлежит или из которой оно вытекает. Таким образом, познать атрибут, или свойство, и сумму таких свойств не означает познать самую субстанцию, или природу. Все, что мы можем познать, — это те или иные свойства данной субстанции, или природы, поскольку они открыты для наблюдения и становятся очевидными из опыта; но в результате этого не происходит проникновения в самую субстанцию, т. е. в глубокие недра природы. Так, например, видя, что вода бьет из ключа, мы, правда, познаем, что эта вода — из этого источника, но это не означает, что наш взгляд проникает в находящийся глубоко под землей ключ. Мне кажется, что так установил сам великий и всемогущий господь, когда создал природу и дал нам право пользоваться ею. Ведь он открыл нам все, что необходимо знать о каждой вещи, дав вещам их свойства, через которые мы их познаем, и даровав нам различные чувства, с помощью которых мы могли бы воспринимать эти свойства, а также внутреннюю способность, с помощью которой мы о них судим. Что же касается внутренней природы, то, поскольку он не считал ее необходимой для нашего познания, он пожелал оставить ее скрытой подобно тому ключу; и, потому, когда мы стремимся познать ее или предполагаем ее познанной, мы проявляем лишь свою гордыню. Конечно, не потому, что знание не кажется прекрасным и желанным, но оно прекрасно и желанно так же, как, например, прекрасно и желанно (таково по крайней мере мое мнение) иметь крылья или сохранять вечную молодость. Ведь конечно же, желать и надеяться как на первое, так и на второе могут

только люди, охваченные гордыней и не знающие своей собственной природы. Да и в чем бы заключалось тогда различие между богом и человеком, если бы человек знал все, что доступно лишь самому богу? Что, если бы он мог похвастаться, что ему настолько хорошо известна природа каждой вещи в целом, что бог уже не может ничего добавить к этому знанию? Мне кажется, что всемогущий господь поступил так же, как обычно поступают создатели чудесных автоматических устройств. Эти люди выставляют на обозрение свои машины, давая возможность наблюдать их удивительные движения, и было бы несправедливо, если бы зрители стали обижаться на то, что им-де не захотели показать внутренний механизм. Точно так же и бог, создатель мира и всех находящихся в нем удивительных вещей, от самой малой до самой великой, был настолько милостив к нам, что не отказал нам в возможности созерцания их, и было бы несправедливо по отношению к нему, если бы кто-нибудь, не довольствуясь тем, что бог пожелал нам открыть, стал бы жаловаться, что он не раскрыл также сокровенных тайн природы каждой вещи, или стал бы считать, что он может познать их собственными силами.

Но вернемся к нашему предмету. Доказав в своем «Рассуждении» только то, что ум есть вещь мыслящая, ты достиг не большего, чем достиг бы тот, кто в огромном сочинении о магните доказал бы, что магнит есть вещь, притягивающая железо и направляющая его к полюсам (мы уже прибегали к этому примеру)...

III. Далее. Можно ли выдумать что-нибудь более прелестное, чем то, что ты придумал для умножения и углубления того знания, которое у нас есть относительно природы ума? Ты говоришь: *И подобно тому как мы можем различить множество атрибутов воска: во-первых, что он белый, во-вторых, что он твердый, в-третьих, что из твердого он становится жидким, и т. д., — точно так же есть и множество атрибутов ума: во-первых, он способен распознавать белизну воска, во-вторых — его твердость, в-третьих — изменчивость его состояния твердости, т. е. его текучесть. И непосредственно добавляешь: Отсюда можно ясно заключить, что ни*

у одной вещи нельзя познать столько атрибутов, сколько у ума; ведь все атрибуты, познаваемые у какой-либо вещи, можно считать и атрибутами ума, поскольку он их познает; а потому его природа нам наиболее известна. Во-первых, ты поступаешь точно так же, как поступил бы кто-нибудь, кто, исследуя, например, природу пера, которым я это пишу, признал бы в нем столько же способностей, сколько букв больших, малых, латинских, греческих, арабских оно может начертать, а также сколько линий прямых, кривых, длинных, коротких или треугольников, четырехугольников и других фигур больших, малых, прямолинейных, криволинейных, эллиптических, параболических и других, которые неисчислимы, и при этом стал бы считать, что, чем больше кто-нибудь знает таких способностей, тем полнее известна ему природа пера, что нельзя познать такого числа разнообразных фигур, сколько существует у пера способностей, и потому природа пера наиболее известна по сравнению с природой всех букв и фигур. Но если речь идет об исследовании природы пера, не следует ли скорее выяснить, из чего оно сделано — из пера птицы, из тростника, из золота, меди, из серебра или из какого-либо другого материала? К какому роду оно принадлежит, из каких начал состоит? Каково их состояние, сочетание, соразмерность, соотношение и т. п.? Ведь то, что оно предназначено для письма и начертания фигур, это всем и без того прекрасно известно и может быть выражено одним словом... Равным образом едва ли нас продвинет вперед или поможет нам познать природу ума, если мы перечислим столько его познавательных способностей, сколько существует познаваемых вещей. Ведь можно выразить в одном слове, что ум имеет познавательную способность, которая в свою очередь в соответствии с делениями и дальнейшими подразделениями объекта может быть расширена сколько угодно, причем из такого рода расширения познается большое число не столько способностей ума, сколько его объектов. И пусть будет познано сколько угодно способностей, или, как ты это называешь, атрибутов, остается, однако, [непознанным] самое главное в уме, а именно его

субстанция, или природа, которой принадлежат эти способности и атрибуты. Наконец, пусть будет по твоему желанию, когда ты говоришь, что *природа каждой субстанции проявляется через атрибуты, и, таким образом, природа ума проявляется через его способность познать белизну и т. д.* В таком случае я утверждаю, что для полного раскрытия природы какой-нибудь субстанции следует познать все ее атрибуты и соответственно для полного раскрытия природы ума следует познать все атрибуты ума, т. е. все способности познания всех отдельных объектов, какие он только может познать, а также и сами объекты, в познании которых проявляется эта способность познания...

IV. ...Мне представляется достаточным, подводя итог этому «Размышлению», собрать и свести в силлогизм все твое рассуждение о природе ума и его познании:

Тот, кто не есть ни сочленение, ни тонкая материя, разлитая по членам, и кто познает, что он есть, строго говоря, мыслящая вещь, т. е. вещь сомневающаяся, понимающая, утверждающая, отрицающая, желающая, не желающая, воображающая, чувствующая, причем познает это не с помощью воображения, а с помощью интеллекта, таким же образом, как он познает субстанцию воска, освобожденную от ее собственных атрибутов, и кто, кроме того, ясно представляет себе все атрибуты, через которые проявляется природа ума, т. е. все отдельные способности познания всех отдельных атрибутов как воска, так и вообще всех отдельных вещей, одновременно с познанием которых познаются и эти способности,— тот ясно и полностью себе представляет природу ума и знает ум лучше, чем тело.

Но я не есть ни сочленение, ни тонкая материя, разлитая по членам, и в то же время познаю себя и т. д.

Следовательно, я имею ясное и полное представление о природе ума и знаю ум лучше, чем тело.

Так как, принимая во внимание слабость этого суждения, нет необходимости что-нибудь добавлять к тем выводам, которые уже были сделаны, то скажу только, что, если ты считаешь свое заключение истинным и правильно обоснованным, если ты считаешь, что ты выполнил то, что обещал в заглавии, и по крайней мере доказал, что ум известен тебе лучше, чем тело, следовательно, тело не должно быть тебе незнакомо. Да и каким образом мог бы ты сопоставлять его с умом и говорить, что обладаешь более ясным понятием одного, чем другого, если бы ты не обладал понятием как того, так и другого? Как мог бы ты на основании атрибутов тела понять атрибуты ума, если бы у тебя не было предварительного понимания атрибутов тела? Каким образом, возвращаясь к желанному тебе исходному пункту, мог бы ты сказать следующее: *Так как мне теперь известно, что ум и тело познаются не чувствами, как таковыми, или способностью воображения, но одним только интеллектом*⁷⁶ и т. д.? Повторяю, я говорю это, во-первых, для того, чтобы ты понял, что отнюдь не без основания выдвигается против тебя следующее возражение: *То, благодаря чему каждая вещь представляет собой нечто, обладает этими качествами в большей степени, [чем эта вещь]; но атрибуты ума известны благодаря атрибутам тела. Следовательно, атрибуты тела лучше известны, чем атрибуты ума.* И далее, принимая, что из двух вещей нам лучше известна та, атрибуты которой нам лучше известны (если только мы примем твое положение, что субстанция проявляет себя через атрибуты), ты продолжаешь: *Но при сравнении тела и ума атрибуты тела оказываются более нам известны, чем атрибуты ума. Следовательно, тело нам известно лучше, чем ум.* Во-вторых, я говорю это, чтобы ты признал, что ты не доказал существования тела и не вывел из твоего знаменитого Архимедова принципа ни существования тела, ни его сущности, ни его атрибутов. В-третьих, чтобы ты не смог впоследствии сослаться на то, что тебе еще не известно тело и что остается еще доказать, что оно существует и каково оно; разве только ты захочешь впасть в противоречие с самим собой, допустить логи-

ческую ошибку *petitio principii* и погубить плоды всего этого твоего «Размышления», *на которое, пишешь ты, в другом месте, как тебе кажется, ты потратил больше сил, чем на что-либо другое, тобой написанное.*

[Против «Третьего размышления» ⁷⁷]

[Сомнение I]

I. Какой замечательный ты наставник! Как великолепно делаешь хорошую мину при плохой игре! Во всяком случае я предоставляю полную свободу тем, кто захочет узнать, действительно ли я не привел до сих пор никакого разумного довода и правильно ли ты это заметил... Но как бы там ни обстояло дело с твоим остроумием, прежде чем говорить о том, привел ли я разумный довод или сослался на авторитет, давай посмотрим, каким образом ты связываешь это третье свое «Рассуждение» со вторым. После того как ты сказал, что *хочешь закрыть глаза, заткнуть уши и т. д., чтобы глубже проникнуть в свое существо, и заявил, что ты есть вещь мыслящая, т. е. сомневающаяся, утверждающая и т. д., ты добавляешь: Теперь я внимательнее взгляну вокруг себя и посмотрю, нет ли во мне случайно чего-нибудь еще, не замеченного мной до сих пор.* И продолжаешь: *Я убежден, что я — мыслящая вещь.* Таким образом, первое, что ты замечаешь, — это свою уверенность в положении *я мыслю*, которое ты ни в коей мере не подвергаешь сомнению, но затем спрашиваешь себя: *Знаю ли я еще что-нибудь, что требовалось бы для того, чтобы я был уверен в какой-нибудь вещи?* И отвечаешь: *Конечно, в этом первом знании нет ничего другого, кроме некоего ясного и отчетливого восприятия того, что я утверждаю; но этого, конечно, было бы недостаточно для того, чтобы сделать меня уверенным в истинности вещи, если бы когда-нибудь могло случиться так, что то, что я воспринимаю столь ясно и отчетливо, оказалось бы ложным; и потому мне кажется возможным установить в качестве всеобщего правила, что все, что я воспринимаю вполне ясно и отчетливо, истинно.* Однако ты высказываешь

и сомнение относительно этого правила: *То, что ты раньше считал совершенно определенным и очевидным, впоследствии, однако, оказалось сомнительным, а именно: Земля, небо, светила и все прочее, воспринимаемое чувствами, и даже арифметические и геометрические истины, например что два плюс три — пять, и т. п., так как бог может заставить тебя заблуждаться относительно этих вещей.* Поэтому ты говоришь: *Как только представится случай, я должен исследовать вопрос, существует ли бог и если существует, то может ли он быть обманщиком; если же это нам неизвестно, то, как мне кажется, я никогда не могу быть ни в чем уверенным.* Исходя из этого, ты только тогда подтверждаешь [истинность] этого правила в четвертом и пятом «Размышлениях», когда устанавливаешь, что бог существует и что он не может быть обманщиком.

Прежде всего, я не говорю здесь о том, что переход от созерцания твоей сущности к свойству самого созерцания, т. е. к его определенности, представляется достаточно случайной дедукцией (точно так же как неожиданно, с другой стороны, твое рассуждение о боге), в то время как правильный метод рассуждения требует, мне кажется, чтобы условия познания рассматривались отдельно от познанных вещей и чтобы после того, как начался разговор об этих последних, не пользовались бы случаем перейти к рассуждениям относительно первых. Далее, я не говорю о том, что, как мне кажется, в этом месте начинается порочный круг, поскольку ты уверен в существовании бога и в том, что он не обманщик, на том основании, что ты имеешь относительно этого ясное и отчетливое понятие; с другой стороны, ты будешь уверен в том, что обладаешь ясным и отчетливым понятием относительно этого потому, что знаешь, что существует бог, который не может обманывать. В-третьих, как мне кажется, ты здесь совершенно неправомерно и вопреки законам индукции формулируешь универсальное положение на основании рассмотрения отдельного, единичного. Только потому, что, как ты установил, уверенность в этом положении — *я мыслю* — вытекает из ясного и отчетливого восприятия, ты делаешь следующее заключение: *Сле-*

довательно, истинно все то, что я воспринимаю ясно и отчетливо. Совсем не удивительно, если ты так легко скатываешься к паралогизмам. В-четвертых, когда ты говоришь, что *если мы не знаем того, что следует знать о боге, совершенно нельзя быть ни в чем уверенным*, то включаешь ты сюда уверенность в положении *я мыслю* или не включаешь? И если включаешь, то в таком случае ты до сих пор ничего не сделал, хотя и заявлял и доказывал, что ты мыслишь, существуешь и т. д., да и в дальнейшем ты ничего не сделаешь, так как все, что ты собираешься сказать и утверждать об остальных вещах, предполагает уверенность в этой твоей более чем Архимедовой точке опоры и ее прочность. Если же ты не включаешь сюда эту уверенность, тогда главная твоя уверенность зависит не от бога и того понятия, которое ты о нем имеешь; более того, уверенность в истинности твоего понятия о боге будет черпать свою прочность из той, первой, уверенности, и потому любая уверенность в любой вещи будет относиться не к уверенности в существовании и правдивости бога, но к уверенности в твоём положении *я мыслю...*

Далее. Ты установил здесь общее правило, что *все то истинно, что ты воспринимаешь вполне ясно и отчетливо.* Я совсем не хотел придирааться к этому слову *вполне*, вставленному здесь как явная уловка. Скорее я даже принимаю это правило, так как едва ли можно найти лучшее в столь скрытом и запутанном мире вещей; я высказал только некоторое сомнение, заметив, что если такое число великих умов, которые, как кажется, должны были многое воспринимать ясно и отчетливо, считали тем не менее, что истина остается скрытой от нас, то не справедливо ли было бы подозревать, что это правило обманчиво. Ты же словно шествуешь по облакам, касаясь головой небесных светил и не признавая никакого тумана, {за которым прячется истина}, и не можешь вынести то, что твое правило не было мной принято безусловно. Когда я попытался высказать самое незначительное сомнение, ты обратился ко мне со следующими словами: *Ты должно было бы помнить, о Тело, что ты обращаешься к Уму, на-*

столько далекому от телесных вещей, что он совершенно не знает, существовали ли когда-нибудь до него люди, и потому не может подчиниться их авторитету. Вот здесь-то ты очень ясно показал, что я разговариваю вовсе не с Умом, далеким от телесных вещей, ибо даже самое незначительное словечко, исходящее от Тебя, т. е. от плоти, подействовало на него так, что он ясно показал, что на деле он не Ум, а всего только человек, разве только это не явный признак человеческой природы — так подчеркивать свою самостоятельность, чтобы пренебрегать даже авторитетом великих людей.

И ты пытаешься прикрыться ссылкой на эту «отвлеченность» [ума], точно так же как выше ты ссылался на то, что говоришь не от своего имени, а лишь приводишь общераспространенное мнение, господствующее среди других; при этом ты используешь такой стиль письма, который показался тебе наиболее подходящим для подобного рода хитростей. Я бы мог сказать даже, что достаточно хорошо помню, что ты отвлек себя тем способом, каким тебе заблагорассудилось, и так как в тебе не осталось ничего, кроме суждений, не осталось даже образов вещей — источников суждений, то я хотел предложить тебе в качестве доказательства своей правоты не авторитет мудрецов, а их опыт, о котором ты мог бы сам иметь суждение. Я мог бы также предвосхитить твои ответы или, скорее, увертки, но мне неприятно тратить время на пустяки.

Я перехожу к тому разделу, где ты говоришь, что *я привожу довольно удачное общее место, касающееся скептиков*⁷⁸, но с удовольствием добавляешь, что *оно ничего не доказывает*; при этом ты ничего не отвечаешь на мои возражения. Впрочем, для меня не ново, что ты, не зная, что ответить, пытаешься отделаться подобными словечками. Но здесь я обращаюсь к читателю и хочу его спросить: считает ли он, что был дан удовлетворительный ответ на то, что я говорил о своем собственном опыте и об опыте тех, которые делали аналогичные наблюдения над собой и над другими? Получается, что совершенно различные и даже прямо противоречащие друг другу вещи должны быть истинными, если верно все то, что каждый, по его мнению,

воспринимает ясно и отчетливо. Поэтому и нужно было, чтобы ты по крайней мере разрешил это затруднение относительно восприятия вкуса дыни, которое в обоих случаях ясно и отчетливо, и о проведении двух линий, постоянно приближающихся друг к другу, точно так же как и относительно тысяч других аналогичных вещей, которые могут быть приведены, а не отклонял бы молча этот вопрос, сказав только, что *это не доказательство*. Я по крайней мере не видел ни одного человека, который бы при возникновении сомнения не ожидал с нетерпением на него ответа, ибо, если возникшее затруднение не будет разрешено и объяснено, правило не может не считаться ошибочным. Ведь даже если сказать, что кто-то когда-то воспринимал что-то просто, ясно и отчетливо, а не вполне ясно и отчетливо, это, конечно, не может иметь никакой силы у тех, кто не только «вполне», но даже в высшей степени ясно и отчетливо воспринимает противоположное. Ты добавляешь, что *ничего не доказывает и то, что некоторые идут на смерть во имя ложных убеждений* (я, правда, говорил «противоположных»), *так как никогда нельзя доказать, что они ясно и отчетливо воспринимают то, что они столь настойчиво утверждают*. Но это тоже великолепная уловка, если ты вдобавок еще заявляешь, что необходимо проникнуть не только в их голову и мозг, но даже в сам ум для того, чтобы доказать, чем обусловлено их восприятие. Но это доступно тебе одному, поскольку ты считаешь себя умом! Для нас же, поскольку мы люди и рассуждаем, как это и подобает людям, исходя из следствий, представляется вполне очевидным аргумент (и тебе не следует его отклонять), что они воспринимают ясно и отчетливо какое-нибудь мнение как наилучшее и самое предпочтительное и идут на смерть ради этого убеждения. Поистине они не могут привести нам более сильного доказательства в пользу своего восприятия, чем то, что они жертвуют своей жизнью, вещь столь дорогой, вернуть которую нет никакой надежды, равно как нет надежды получить за такую жертву какую-нибудь выгоду, которая помогла бы им представить себе, что могло бы быть в другом случае, если бы они сохранили свою

жизнь; они настолько далеки даже от мысли об этом, что считают себя достойными осуждения на вечные и поистине невыразимые муки, если только подумают об этом. Одним словом, то, что они с таким упорством утверждают свои взгляды, что даже идут на смерть за то, что они воспринимают, самым убедительным образом показывает нам характер их восприятия. И не потому, что некоторые из них не ошибаются, но потому, что они считают, что так же ясно и отчетливо воспринимают то, что считают истинным, хотя бы это было и ложным, как те, кто не заблуждается, считают, что они ясно и отчетливо воспринимают то, что считают истинным и что действительно истинно. Поэтому и следовало тебе обратить особое внимание на это, дабы, разрешив сомнение, сделать ясным свое правило, а не обходить окольной дорогой возражение об идущих на смерть ради противоположных мнений, подобно тому как ты уклонился от предыдущего возражения, просто не обратив на него внимания.

II. Относительно того, что я говорил о необходимости найти метод, который бы направлял нас и всякий раз, как мы считаем, что воспринимаем что-то ясно и отчетливо, указывал нам, когда мы ошибаемся и когда не ошибаемся, ты ответил, что это серьезное замечание и что *именно это было тщательно выполнено тобой в своем месте*⁷⁹, *где ты сначала отбросил все предубеждения, а затем перечислил все важнейшие идеи и отделил ясные от смутных и неясных*. Я удивляюсь, прежде всего, что ты не указал здесь место, где ты говоришь о божестве и о познании его существования и правдивости⁸⁰. Но ты прекрасно понимаешь, я полагаю, что мы будем возражать, ибо хотя мы, благодарение божьей милости, убеждены в существовании бога и в его правдивости, однако признаем, что очень часто ошибаемся даже в тех вещах, которые, как мы считали, мы воспринимаем ясно и отчетливо; при этом необходимость отыскания указанного метода остается. Вот ты и решил, что нас следует отправить не к этому месту, а к другим местам [твоего сочинения]. Я зову в свидетели совесть читателей, которые прочли не только цитированное место, но и все сочинение цели-

ком, которые потратили на размышление о нем недели и месяцы,— повторяю, зову и спрашиваю, заметили ли они этот твой точный метод, помнят ли они его, могут ли пользоваться им при любом случае, уверены ли они, что отныне никогда не ошибутся? Ибо то, что следует что-то познать ясно и отчетливо и не следует ничем пренебрегать, чтобы ясно и отчетливо познать то, истинность чего мы отстаиваем,— это и не ново, и не подвергается сомнению; и правило это вовсе не следует приписывать тебе одному, как если бы это было твоё изобретение. Но так как мы по опыту знаем, что столь часто оказываемся обманутыми в том, что раньше, как нам казалось, мы ясно и отчетливо познавали, не упустив как будто ничего из того, что мы считали необходимым для ясного и отчетливого познания, то остается нужда в методе, которым если бы мы владели, мы бы в свое время не были обмануты, а если будем владеть им в будущем, не будем подвержены обману и тогда. И пусть не говорят, что нужно было в свое время все предусмотреть более тщательно, так как самим исходом дела доказано, что все это не было достаточно тщательно продумано. Остается нерешенным именно это: каким образом узнать, все ли было достаточно предусмотрено или нет; ведь как раньше в течение десятилетия я был убежден, что все мной самым тщательным образом предусмотрено, а затем по прошествии десяти лет заметил, что я что-то упустил, точно так же я могу считать, что все уже предусмотрел, и точно так же обмануться и упорствовать в своей ошибке не только в течение десяти лет, но даже в течение всей своей жизни. Поэтому я и до сих пор ищу метод, с помощью которого становилось бы ясно, все ли или не все предусмотрено мной самым тщательным образом. Отсюда ясно, что, если ты не укажешь такой метод, ты не будешь иметь права насмехаться над скептиками, которые значительно лучше тебя умеют освободиться от предрассудков, так как в вещах, лежащих в области естественного наблюдения, они не кидаются тотчас же подобно тебе в другие предрассудки, а так отделяют ясные идеи от неясных и смутных, что все же считают, что те идеи, которые сейчас пред-

ставляются ясными и отчетливыми, могут со временем оказаться смутными и неясными, те же, которые сейчас представляются смутными и неясными, могут со временем оказаться ясными и отчетливыми. Поэтому они весьма мудро воздерживаются от выражения доверия к реальности показаний чувств, дабы, если чувства и не откроют истину, то по крайней мере, все же не впасть в ошибку.

[С о м н е н и е II]

I. Ты удивляешься моему рассуждению, я удивляюсь твоей невнимательности: как будто бы я решил, что никакие идеи не создаются нами, или сделал вывод, что идеи химер (составные части которых, по моему мнению, имеют внешнее происхождение) не образованы умом; как будто бы я не сказал, что ум образует такие идеи путем сочетания, расчленения и т. п. Еще более удивительно, что ты приводишь пример с Праксителем⁸¹; ведь пример этот как раз подтверждает именно мое положение и доказывает, что ты не обдумал того, что хотел сказать. Ведь подобно тому как Пракситель не создает сам мрамор, но обрабатывает кусок мрамора, принесенный откуда-то, и придает ему нужную форму, так и я считаю, что ум не содержит в себе идею химеры, но из приходящих извне трех идей — льва, козы и змеи — он отбрасывает какие-то части и так сочетает остальные, что получается законченная идея, представляющая собой впереди льва, сзади дракона, а в целом химеру. Вот если бы я сказал, что вообще не существует образованных [умом] идей, и отрицал бы существование идей химеры и других подобных существ, тогда бы я не удивлялся твоим словам. Но я ясно предположил, что такие идеи существуют, когда заявил, что настаиваю только на том, что этот третий род идей не отличается от второго⁸², поскольку образованные [умом] идеи относятся к приходящим извне, как то, что из них создано благодаря той способности сочетания, расчленения, уменьшения, увеличения и сопоставления (и т. д.) внешних идей, которой обладает ум. По аналогии со скульптурой

Праксителя ты говоришь о том, что мои возражения составлены из слов, которые созданы не мной; удачнее ли этот пример, ясно показывает само дело. Ты добавляешь, что ни форма химеры не содержится в частях козы или льва, ни форма моих возражений не содержится в отдельных словах, которыми я пользуюсь, но содержится только в их сочетании. Ну так чего же ты хочешь? Ты продолжаешь, что удивительно также мое утверждение, будто идея вещи не может существовать в уме отдельно от идеи животного, растения, камня и всех вообще универсалий и будто бы для того, чтобы признать, что ты есть мыслящая вещь, ты должен был бы признать [существование] животных и растений, поскольку ты должен признать [существование] вещи или указать, что такое вещь. Но самое удивительное, конечно, то, что ты хочешь таким образом обойти эту трудность и ускользнуть от другой с помощью одного только словечка: *Не более ты здесь прав и в вопросе об истине.* Добавляя же, что, сражаясь против того, что ты никогда не утверждал, я сражаюсь лишь с призраками, ты указываешь на то, что я знал и раньше: что в твоих словах можно найти только призраки. Что же касается этого места, то хотя и правда, что ты не утверждал решительно, что все три различных вида идей могут оказаться либо внешними, либо врожденными, либо, наконец, искусственными, так как ты еще не представляешь себе ясно их происхождения, но от меня твое мнение не осталось скрытым, и, с одной стороны, я привел эти слова, а с другой, для того, чтобы, пока ты выяснишь этот вопрос, не возникла ошибка, заявил, что те идеи, которые, по твоему предположению, врождены или искусственны, в конечном счете имеют внешнее происхождение. И если ты не утверждал именно это, то не следовало бы тебе добавлять, что ты ничего не утверждал; ведь утверждал же ты, что эти идеи содержатся в тебе, и что ты обладаешь двумя родами мышления, и что, собственно говоря, не может быть ничего ложного в том, что есть идея, или аффект, и т. д... Я ведь не касаюсь того, что более ты ничего не утверждал и не определил, как следует относиться к этому троякому роду идей, и особенно к

тем из них, которые, по твоему мнению, принадлежат к первому роду, т. е. к идеям вещи, истины и мышления. Поэтому я не без основания решил, что нужно обсудить в этом месте те идеи, которые ты считаешь врожденными и тем не менее хочешь, чтобы казалось, будто ты этого не считаешь⁸³. С той же точки зрения я рассматривал идеи искусственные, которые, как ты считаешь (и в то же время хочешь, чтобы казалось, будто ты этого не считаешь), могут быть образованы умом, пусть он и не имеет в себе никаких внешних идей, заимствованных от вещей, находящихся вне его. Но ты не захотел обратить на это внимание, чтобы потом, когда ты решишь, что некоторые идеи либо существуют в тебе, либо тобой образованы, тебе нельзя было бы возразить, что, хотя ты и отвлечен от телесных вещей, ты можешь их помнить еще с тех пор, когда ты находился среди телесных вещей. Мало того, я считаю, что ты нарочно не рассматривал здесь, в числе врожденных идей, идеи *бога* и *души*, для того чтобы впоследствии казалось, что ты первым заметил, что они тебе врождены; однако ты рассмотрел здесь идеи *вещи истины*, *мышления*, чтобы могло показаться, что ты на самом себе, не зная еще ни одной другой вещи, заметил, что ты есть вещь мыслящая и что это истинно.

II. Далее, так как тебе кажется особенно удивительным то, что я возразил по поводу идеи вещи, я прежде всего отмечу поспешность, с которой ты меня в этом упрекаешь. Ведь я не одобряю твое утверждение, будто *идея вещи не может существовать в уме отдельно от идеи животного, растения, камня и вообще всех универсалий*, но, прежде всего, спрашиваю тебя, каким образом идея вещи может существовать в уме, если одновременно там не будет существовать столько единичных вещей и их родов, сколько достаточно для того, чтобы было абстрагировано и образовано универсальное понятие вещи. Затем я сказал, что если идея вещи была бы врожденной, то врожденными были бы и идеи животного, растения, камня и т. д., которые так же, как и вещь, суть универсалии. Я хочу также отметить, как расходятся с тем, что я сказал, твои выводы; ведь хотя ты должен был бы по крайней мере

сказать, необходимо ли для признания того, что ты есть мыслящая вещь, помимо понятия о самом себе, познание еще какой-либо вещи — одной, нескольких — или же вообще не нужно ничего знать, кроме этого, ты хитро отклонил этот вопрос и обошел его, прикрывшись частицей *будто бы*. Или, может быть, ты скажешь, что не было необходимости объяснять это, поскольку ты признал идею вещи врожденной⁸⁴, и в силу этого очевидно, что нет необходимости знать какую-нибудь отдельную вещь, кроме самого тебя? Но во-первых, ты еще не установил этого, хотя установить это было важно.

Далее, установил ты это или не установил, остается все та же самая трудность. Ибо когда ты говоришь: *я — вещь*, ты имеешь в виду либо понятие отдельной вещи, либо универсальное понятие. Если речь идет о понятии отдельной вещи, следовательно, речь идет о тебе самом, потому что если бы речь шла о другом, то смысл твоего положения был бы: *я — некто отличный от меня самого*. Но если речь идет о тебе самом, то получается, как говорят, тавтология и бессмыслица; это будет то же самое, как если бы ты сказал: *я — это я*. Если же речь идет об универсальном понятии, то, следовательно, оно включает сопоставление тебя с другими понятиями, к которым относится один и тот же атрибут. И это будет то же самое, что сказать: *я — определенная вещь*, или: *я — одна из числа вещей*. Следовательно, помимо знания о тебе должно быть знание и других вещей...

Но для чего я говорю все это? Конечно же, для того, чтобы понять, что идея вещи не бывает врожденной, но бывает получена на основе рассмотрения множества отдельных вещей, после того как различия между ними отброшены и осталось только общее значение. Из этого я делаю два вывода. Первый: если бы ты никогда ничего не знал и, однако же (я допускаю это), лишенный всех чувственных восприятий, мыслил о себе, то весьма возможно, что ты не мыслил бы ничего другого, кроме этого — «я, я, я»; ведь с помощью своего мышления ты не мог бы ничего придать себе, так как ты не знал бы ни одного атрибута и не знал бы значения глагола «я есмь», не зная, что значит «быть»

и не зная различия между «быть» и «не быть». И хотя бы ты и мыслил, ты не мог бы, однако, сказать: «Я мыслю», так как ты бы не понимал, что значит «мыслить». Вывод второй: ты не можешь на основе того, что ты представляешь себе в этом состоянии отвлечения [от тела], строить доказательства того, что ты сделал бы в состоянии полного отсутствия всякого предшествующего знания. Ведь если ты уже мыслишь небо, ангела, бога, вещь, истину, мышление, Солнце, огонь, шум, сирен, гиппогрифов, химер, идеи, суждения, аффекты; если ты об этом и многом подобном этому высказываешь утвердительные и отрицательные суждения, различным образом рассуждаешь, то это еще не значит, что ты можешь сказать, будто то же самое ты будешь мыслить, утверждать, отрицать и о том же рассуждать в указанном только что состоянии...

[Сомнение III]

I. Я бы считал себя смешным, если бы предположил, что ты должен доказать, что ты ходишь по Земле, видишь, грешься, ешь, разговариваешь, чувствуешь и т. д. Ты сказал, что *никогда никто, находящийся в здоровом уме, в этом всерьез не сомневался*. Если, следовательно, ты серьезно сомневаешься и в то же время — хотя я просил, чтобы мы всерьез и добросовестно действовали и вели разговор о вещах и способе их существования, — ты не принимаешь эти условия, зачем буду я настаивать на этом? Ты говоришь, что *у меня нет никаких сколько-нибудь серьезных оснований спрашивать, почему у слепорожденного нет никакой идеи цвета, а у глухого — идеи голоса*. А какое основание и насколько серьезное выдвигаешь ты сам против этого? Ты говоришь: *Как можешь ты знать, что у слепорожденного нет никакой идеи цвета? Ведь иногда у нас самих, хоть мы и закрываем глаза, тем не менее возникают ощущения света и цвета*.

Великолепно! Вопрос шел вот о чем: если мы обладаем идеями вещей, которые называются внешними, например идеями цвета или звука, то можно ли доказать, что мы получили эти идеи от самих вещей? Ты

утверждал, что нельзя, и опроверг два выдвинутых против тебя возражения⁸⁵. Я же возразил, что следовало выдвинуть и опровергнуть не только эти два возражения, но прежде всего следовало опровергнуть возражение, возникающее из сопоставления нас со слепым и глухим от рождения. Поскольку мы обладаем идеей цвета, которой слепой лишен, и идеей звука, которой не имеет глухой, я доказываю, что причина этого заключается в том, что мы, благодарение божьей милости, имеем открытые глаза, с помощью которых воспринимаем цвета, и открытые уши, помогающие нам воспринимать звуки. Они же не имеют ни открытых глаз, ни ушей, с помощью которых они что-нибудь бы воспринимали или могли бы воспринимать. И вот — хотя ты должен был разрешить именно этот вопрос и сказать, какая же может быть иная причина того, что мы обладаем идеями красок и звуков, а слепые и глухие их лишены, если мы можем получить их из другого источника, кроме самих вещей, — ты увернулся от ответа, прикрывшись вопросом: *Как могу я знать, что у слепорожденного нет никакой идеи цвета?* Мог ли ты, впрочем, более восхитительно поставить вопрос? Так ты думаешь, что я не могу ответить тебе то, что ответил когда-то Аристотель? Когда его кто-то спросил, почему прекрасные вещи доставляют нам наслаждение, он сказал, что это вопрос слепого. *Но, говоришь ты, иногда у нас самих, хоть мы и закрыли глаза, возникает ощущение света и цвета.* Конечно, так иногда возникает некое смутное ощущение света и ярких красок, но ведь это происходит, несомненно, потому, что мы зрячие и имеем прозрачные веки, похожие на покрывало, немного пропускающее свет. Но ведь такое ощущение вовсе не возникает у тех, у кого были выколоты или вырваны глаза и кто должен (с точки зрения потери способности видеть) рассматриваться так же, как слепые от рождения? Был один слепорожденный, вместе с которым я когда-то учился у одного и того же профессора философии. Я помню, как неоднократно показывал ему и при солнечном свете и в тени предметы разного цвета и просил, чтобы он сказал, есть ли между ними какая-нибудь разница, и он никогда

не мог обнаружить никакого различия. Если ты не веришь, проведи такой опыт, и, хотя ты предоставляешь слепому возможность судить о цвете, ты по крайней мере узнаешь, как я полагаю, что если при всей твоей прославленной способности видеть ты бы оставался до сих пор с закрытыми глазами, у тебя не было бы так много идей красок и образов вещей в сравнении с тем, сколько их у тебя сейчас, в результате очень долгих и внимательных наблюдений. Я добавлю еще, что хотя бы я и допустил, что у слепого есть то же ощущение света и красок, которое появляется у нас, если мы закрываем глаза, то все равно остается нерешенным вопрос, откуда он получает такого рода неясную идею света и красок, если он не получает ее от внешних вещей, и почему получается, что в то время, как мы обладаем ясной и отчетливой идеей, он ее не имеет. Не потому ли, что мы получаем ее от тех же вне нас находящихся вещей и предоставляем открытый доступ проникающим в нас образам этих вещей, слепые же не могут этого сделать? Ну, а теперь другой род твоей изощренности. Ты говоришь, что тот, кто отрицает существование материальных вещей, с таким же правом, с каким я говорю, что слепорожденный не имеет идей красок потому, что у него нет глаз, может сказать, что он не имеет их потому, что его ум лишен способности их образовать. Как будто бы следует слушать того, кто отрицает существование материальных вещей и тем самым самого себя?! Разве он так же может проникнуть в ум слепого, чтобы узнать, каких способностей ему не хватает и каких хватает, как я могу смотреть на его лицо и различать, какие в нем есть части и каких нет? Наконец, разве он в состоянии убедительно сказать, что этот слепой не видит потому, что его ум лишен способности зрения, а не потому, что у него нет глаз, и, хотя бы он имел самые прекрасные глаза, он бы тем не менее не мог видеть? Я же могу сказать, что этот слепой не видит потому, что у него нет глаз, а не потому, что он лишен способности зрения, и, хотя бы он имел самую совершенную такую способность, он ведь все равно бы не видел, не имея глаз.

II. Не отличается от этой и другая твоя тонкость. Ты говоришь, что я, принимая две идеи Солнца, которые относятся к одному и тому же Солнцу, за одну, поступаю так же, как если бы я говорил, что истинное и ложное не различаются между собой, так как они утверждаются об одном и том же предмете. Как будто бы я сказал, что идея Солнца, когда оно представляется нам шириной в фут, настолько же верна, насколько, когда мы с помощью разума выводим, что Солнце равно такому-то числу земных полудиаметров, увеличенная в объеме идея ложна? Или как будто бы одновременно неверно как то, что Солнце представляется нам диаметром в один фут, так и то, что в результате рассуждения оно оказывается огромной величины? Может быть, наконец, возникает опасность, как бы диалектики не уличили меня в том, что я называю истинным и ложным один и тот же предмет в зависимости от условий его рассмотрения, и не сказали бы, что я впадаю в противоречие? Но самая утонченная твоя изощренность проявляется тогда, когда ты, как тебе это свойственно, заявляешь, что *то, что я присовокупляю относительно двух идей Солнца, ничего не доказывает*, и с помощью этих слов пытаешься избежать самого главного затруднения. Ведь вопрос сводился к следующему: врождена ли идея Солнца, т. е. извлекается ли она из врожденных понятий? Я сказал, чтобы ты обратился к слепорожденному и убедился, имеет ли какую-нибудь присущую ему идею Солнца тот, кто, по-видимому, не может иметь идеи ни света, ни цвета, ни тем более округлости или идеи, представляющей размер Солнца; в крайнем случае он знает об этом со слов других. А как искусно и предусмотрительно принял ты меры, чтобы обойти такого рода подводный камень!

Далее ты сослался на то, что я *связываю термин «идея» только с образами, запечатленными в воображении, вопреки твоему совершенно ясному предположению*. Здесь, во-первых, ты не можешь упрекать меня в том, что я отношу название идеи только к образам. И зачем бы ты стал упрекать меня в этом, если не только все без исключения говорящие об идеях употребля-

ют это понятие — идея — в смысле образов вещей, но даже ты сам, давая перед тем подразделение различных форм мыслей, сказал так: *Некоторые из них представляют собой как бы образы*⁸⁶, и только к ним одним относится термин «идея»; так происходит, когда я мыслю человека, химеру, небо, ангела, бога. Другие мысли имеют какие-то другие формы, например это такие мысли, которые возникают, когда я чего-либо хочу или боюсь, что-либо утверждаю или отрицаю; ведь всегда передо мной в качестве предмета моей мысли находится какая-то вещь, но, воспринимая ее, я охватываю [умом] нечто большее, чем только подобие этой вещи; одни такие мысли называются желаниями либо аффектами, другие — суждениями. Впрочем, я привожу все это, чтобы ты помнил, что ты сам воспринимаешь идеи как некие образы, т. е. подобия вещей, действия же утверждения, отрицания, страха, желания или все, что бы в них ни содержалось, за исключением образов или подобий вещей, которые воспринимаются в процессе утверждения, отрицания и т. д., не должны, по твоему мнению, считаться идеями, или по крайней мере если и считаются, то не в собственном смысле. Во-вторых, ты, следовательно, упрекаешь меня в том, что я связываю термин «идея» с образами, запечатленными в воображении. Но я не связываю этот термин только с образами, запечатленными в воображении, или только с образами, запечатленными в интеллекте, но скорее распространяю его на все образы, какие бы они ни были и каким бы образом и где бы они у нас не имелись. Так почему же ты упрекаешь меня, и в чем же заключается различие между твоей и моей точкой зрения?

Несомненно, в том, что я придерживаюсь общего и незадолго перед тем одобренного тобой же значения слова «идея», считая ее образом, ты же, быстро забыв свои слова, начинаешь говорить, что она — не образ и что ты не можешь сказать, какую именно вещь она тебе представляет. И так как ты с трудом переносишь, когда тебе возражают и спрашивают у тебя, в каком же виде ты постигаешь вещь, идею которой, по твоим словам, ты имеешь и образа которой я не могу себе

представить, ты тоже возражаешь, говоря, что я ищущу идеи, т. е. образы, какими они запечатлеваются в воображении, а не такими, какими они запечатлеваются в интеллекте. А затем, так как представляется в высшей степени абсурдным, что образы, запечатленные в воображении, такие, например, как образ Солнца, имеющего диаметр в фут, оказываются ясными и отчетливыми, а образы, запечатленные в интеллекте, как, например, образ Солнца, в шесть тысяч раз превышающего размеры Земли, смутными и неясными, то ты уже готов вообще отрицать, что это образы, по в то же время продолжаешь считать, что они истинны и верно называются идеями. И тогда, уверенный, что ты воспринимаешь их ясно и отчетливо, ты раздражаешься бранью, как будто бы ты один только пользуешься интеллектом, я же не могу подняться выше представления, или воображения. Но читатели сами смогут увидеть, верно ли это, когда прочтут то, что я сказал в своем «Сомнении» относительно идеи и видимой и истинной величины Солнца, помня при этом о том, что я говорил по поводу предыдущего «Размышления». Повторю лишь следующее: существует большое различие между восприятием чего-либо с помощью истинной идеи, или образа и восприятием с помощью необходимого вывода из каких-то предшествующих наблюдений. Ведь первым способом мы воспринимаем, что вещь есть нечто такое, а вторым — что она должна быть чем-то таким. И как при первом способе мы понимаем вещь отчетливо и такой, какова она в себе, так при втором способе мы воспринимаем ее только смутно и путем аналогии, т. е. соотнося ее с тем, что уже воспринято с помощью какой-либо идеи...

[Сомнение IV]

I. ...Разве я недостаточно часто требовал от тебя критерий, с помощью которого я мог бы узнать, что я пользуюсь то пониманием, которое не есть воображение, то воображением, которое не есть понимание? И если тебе известен какой-нибудь критерий, то почему ты не пожелал его указать? Или ты считаешь,

что воображение — это такое восприятие какой-нибудь вещи, при котором мы как бы созерцаем некий ее образ, возникающий перед нами, а понимание — такое восприятие вещи, при котором перед нами не возникает никакого ее образа? Но во-первых, либо ты должен отрицать, что существует понимание телесных объектов, т. е. что тела воспринимаются интеллектом, так как они вообще не могут восприниматься вне образа, возникающего перед нами; либо, если ты все же допускаешь такое понимание, тебе следует допустить, что воображение и понимание — это одно и то же одновременное действие... Далее, если ты считаешь, что идеи находятся в интеллекте и интеллект с их помощью познает вещи, которые они, как идеи, представляют, то разве не находятся также в интеллекте образы и разве интеллект познает не через них? Что иное есть идея, если не образ самой вещи? Разумеется, идея не есть идея, если она не представляет какую-нибудь вещь, и образ также не есть образ, если он не представляет какую-нибудь вещь. Впрочем, зачем я на этом настаиваю, если ты сам заявлял то же самое, как было указано выше⁸⁷. Какое же тогда будет различие между воображением, которое воспринимает вещи через образы, и пониманием, которое также воспринимает вещи через образы? Или, может быть, ты добавишь, что рассуждает не способность воображения, а лишь интеллект? Но точно так же как ты будешь отрицать у воображения способность рассуждать, точно так же я буду отрицать у интеллекта способность воображения и добавлю, что рассуждает лишь разум. Если считать, что каждая способность выполняет соответствующую ее названию функцию, то таким образом способности воображения отвечает только воображение, способности понимания — только понимание, способности рассуждения — только рассуждение. Но если ты считаешь, что та же самая способность интеллекта, благодаря которой он просто понимает вещи, может также рассуждать и выводить одну [идею] из другой, то почему ты не подумаешь, что она же способна воображать, тем более что просто понимать вещи, как мне кажется, означает не что иное, как

просто их воображать? Может быть, ты скажешь, что способности воображения принадлежат только телесные образы, интеллекту же — бестелесные? Но если мы какое-то тело воображаем и одновременно понимаем, как ты отличишь его образ, существующий в интеллекте, от его же образа, существующего в воображении? Скажи, пожалуйста, откровенно, можешь ты узнать, что в тебе существуют два образа этого тела, и различить, когда ты воспринимаешь тело только в виде одного из них? Но я не настаиваю на этом, если ты считаешь возможным назвать бестелесным образ, который, для того чтобы представлять [вещь], должен сам состоять из различных частей, цветов, очертаний и т. п.; об этом удобнее будет поговорить в другом месте. Скажу только, что, если в интеллекте находятся какие-то образы, как могут они представлять что-либо иначе, чем те образы, существование которых в воображении ты допускаешь? Ведь ни один из них не воспроизводит вещь в виде точки, [лишенной протяженности], но только лишь в каком-то объеме, или протяженности. И пусть сколько угодно или, лучше сказать, сколько сможет отбрасывает ум материю и телесность, в этом образе всегда останется какая-то объемность, или протяженность. Но объемность, или протяженность, характерна для телесного образа, и именно в такой форме он, по твоим же словам, существует в воображении. Ты скажешь, что я чересчур человек плоти, если мне не удалось встретить ни одного образа какой-нибудь вещи, которая и не сводилась бы к точке, и не имела бы в то же время протяженности. Но я, хотя и сознаюсь в своей тупости, пользуюсь случаем пожаловаться на твое хитроумие, поскольку ты не общаешь своего собственного способа встретить такой образ, хотя тебя просят об этом и настойчиво к этому побуждают. Ведь между прочим, я спросил тебя, каким образом ты можешь в качестве объекта созерцания иметь самого себя, т. е. ум, и, определяя себя как мыслящую субстанцию, можешь испытать, что сам ты являешься себе не в виде какого-то тонкого, чистого, прозрачного дуновения, а каким-то иным образом, и т. п. Ты же не ответил на этот вопрос. И теперь, когда ты

заявляешь, что обладаешь идеей, т. е. образом, ума, разве тебе не следует сказать, каким именно эта идея оказывается образом и какое можно дать общее определение образа, чтобы его можно было приложить к данному случаю, и так, чтобы он отражал ум, который не сводился бы к точке и не имел бы какую-то протяженность? Но поговорим по существу; ведь ты мне тотчас же снова предоставил случай задать вопрос.

II. Ты говоришь, что *субстанция воспринимается не воображением, а одним только интеллектом*. Я не отрицаю того, что она воспринимается интеллектом; ведь невозможно воспринять что-либо отдельно от акциденций, не прибегая к абстракции и к выводу, что и свойственно интеллекту. Но я настаиваю на том, что субстанция одновременно воспринимается и воображением, т. е. что существует отдельная способность воображения, которая действует совместно с интеллектом или, лучше, что это одна и та же способность в том смысле, как об этом только что говорилось. Основанием для такого утверждения служит то, что интеллект не может понимать субстанцию на основе изменений акциденций и без того, чтобы воспринимать самое субстанцию; он не может воспринимать ее иначе как в виде некой идеи, или формы; а поскольку такая идея есть образ, то восприятие через образ есть воображение; получается, что интеллект не может понимать субстанцию иначе как с помощью воображения...

Другой вопрос: подлинна ли, ясна ли и отчетлива ли идея субстанции? Ты настаиваешь на том, что она именно такова, я же отрицаю это, и в то время, как ты не хочешь и не можешь сказать, в каком виде ты ее воспринимаешь, но только гневаешься на меня, я честно говорю и объясняю, каким образом я ее воспринимаю. Я говорю, что мы воспринимаем субстанцию только путем логического вывода, а потому только в виде абстрактной, неуловимой, построенной на догадках идеи. Ведь так как акциденции представляют собой нечто вроде одежд субстанции, мы на основании изменений акциденций заключаем, что у них есть общий субъект, лежащий в основе то одних, то других акциденций, как по смене одежд мы понимаем, что су-

щество тело, которое облачается то в те, то в другие одежды. И хотя мы и понимаем, что под одеждами скрывается какое-то тело, однако у нас нет истинной его идеи, потому что мы не знаем, например, белое оно или темное, гладкое или волосатое, чистое или грязное и т. д., но воспринимаем его только смутно и в самом общем виде из сопоставления с остальными телами.

Точно так же, хотя мы и понимаем, что под протяженностью, очертаниями, цветом, вкусом, мягкостью и другими акциденциями скрывается или должен существовать какой-то субъект, которому мы даем имя субстанции, тем не менее мы не обладаем подлинной его идеей и не можем утверждать, каков он, но воспринимаем его лишь смутно, в некоем общем виде субъекта вообще; так что, хотя мы и пытаемся лишить его мысленно протяженности, очертаний, цвета и прочих акциденций, однако убеждаемся, что перед нами оказывается нечто неопределенной протяженности, смутно очерченное, неясно окрашенное и т. д., как уже нами указывалось. Я утверждаю, что такова идея, или образ, в котором мы воспринимаем субстанцию... И так как я сказал, что *идея субстанции не имеет никакой реальности, кроме той, которую она получает от идей тех акциденций, под которыми или в виде которых она воспринимается*, то ты утверждаешь, будто я доказываю, что *у меня вообще нет никакой отчетливой идеи субстанции*... Ты говоришь: *Никогда субстанция не может восприниматься наподобие акциденций и не может заимствовать у них свою реальность*⁸⁸. Ты делаешь переход от конкретного к абстрактному; ведь я не говорю, что субстанция существует и воспринимается как чистая протяженность, чистая форма, чистый цвет, но она воспринимается как нечто протяженное, имеющее очертания и окрашенное. Поэтому когда ты говоришь, что субстанция никогда не может восприниматься наподобие акциденций, то можно возразить, что, наоборот, субстанция может восприниматься только наподобие акциденций, т. е. конкретных вещей... Когда ты говоришь, что субстанция не заимствует свою реальность от акциденций, — это правильно. Но неправильно то, что понятие этой субстанции, которое запечатлено в

наших умах, не заимствовано от акцидепций, поскольку мы не можем ничего ни познать, ни предположить о ней, не прибегая к помощи акциденций и изменений, происходящих в субстанции...

III. Что касается твоего заявления, что ты хочешь, чтобы я указал, откуда же первые люди, от которых мы восприняли атрибуты бога, получили идею бога, то я хотел бы, чтобы ты знал, что я не указал этого, прежде всего, потому, что убежден, как, полагаю, убежден и ты сам, что первоначальное понятие о боге было получено благодаря божественному откровению, когда бог показал себя первым людям, им созданным, а отсюда это знание уже распространилось на остальных людей вплоть до тебя и меня. Ты, правда, забегая вперед, говоришь: *Если [первоначальное понятие о боге было получено] благодаря божественному откровению, следовательно, бог существует*⁸⁹. Это, конечно, верно, но в то же время это разрушает твои собственные построения. Ведь если идея бога получена благодаря божественному откровению, т. е. бог либо сам, либо через посредников явил себя людям, то это, конечно, доказывает, что он существует, но одновременно доказывает и то, что эта идея не врождена, но получена и внушена людям с помощью откровения. Далее, ты говорил не о том знании бога, которое мы получаем благодаря вере, т. е. через откровение, а о том, которое может возникнуть в результате размышления, т. е. благодаря естественному разуму. Я не считал здесь необходимым указывать, какое мнение высказывали по этому поводу философы, тогда еще лишённые яркого света святой веры, когда, рассуждая о боге, они думали о том, как могли первые люди прийти к познанию бога: я был уверен, что ты не можешь не знать этой всем прекрасно известной вещи. А если бы я это сделал, разве бы ты не обрушился на меня, как ты это сделал раньше, говоря, что я должен помнить, что обращаюсь здесь к Уму, настолько отвлечённому от телесных вещей, что он не знает даже, существовали ли когда-нибудь до него какие-нибудь люди, и потому не может считаться с их авторитетом. Но если у тебя сейчас появились другие мысли, то, чтобы не показалось, что ты

требовал от меня чего-то для меня непосильного, я коротко изложу то, что подробнейшим образом рассматривается у самых известных авторов. Я хочу только заранее заметить, что даже то знание, которым обладали о боге самые ярые язычники, было милостью самого бога, который различными способами доводит людей до своего познания, откуда ясно, что людям этим нет оправдания, так как, познавая бога из его дел, они не прославляли его как бога, но тратили свои силы на размышления, поистине глупо считая, что они стали мудрыми благодаря себе самим, тогда как они должны были бы считать, что их мудрость — божий дар. Так вот, авторы рассказывают, что первые люди, видя, как *вечно движутся и бегут* (*ἀεί θεόντα*) Солнце, Луна и другие звезды, называли их *θεοί* (богами), и прежде всего — само Солнце, движение которого особенно заметно. Потом, видя, что Солнце приносит большую пользу, они решили, что Солнце обходит вокруг Земли, чтобы приносить пользу всем народам по порядку, и снова называли его *θεός* (богом), от глагола *θεάζειν*, так как оно все *видит* и обо всех заботится. Затем, так как бог был для них благодетелем, они стали давать это имя — «бог» — как людям, так и другим вещам, от которых они получали какую-то пользу, и таким образом, они называли и считали богами не только людей, как, например, Цереру, Вакха, Геркулеса⁹⁰, но также источники, реки и прочее, что приносит пользу в жизни. Среди людей же особенно часто удостаивались этого имени властители, так как они и обладали большей властью, и приносили большую пользу, как, например, Юпитер⁹¹ и другие; более того, люди сочли их достойными обладать властью на небе подобно Солнцу и потому решили, что их место на небе. Затем появились их поклонники, подражая которым поэты наполнили небо такого рода божествами и запутали все бесчисленными сказками. А так как они хотели, чтобы все владыки, даже самые плохие, считались богами, то появились и злые боги. Поэтому, когда с увеличением числа богов образовалось как бы целое их царство и стали распределяться их обязанности в отношении к людям, один из них стал считаться как бы царем, дру-

гие — министрами или младшими богами, из которых одни оказывали помощь людям, другие наказывали их. Поэтому верили, что мир управляется одновременно волей высшего бога и младших богов (этому особенно способствовало наблюдение существующего в мире порядка) и что ни затмения, ни кометы, ни молнии, ни чудища, ни все остальные чудесные явления и вообще ничто в мире не происходит без воли богов и их участия. Потом некоторые философы стали считать мир подобным живому существу, так что все следствия, которые приписывались божественным существам, стали приписываться одной лишь душе, разлитой по всему миру: какая-то главная ее часть считалась неким правящим началом, остальные же части рассматривались как способности, благодаря которым все совершалось. Воспользовавшись этим, составители законов, видя, что есть дурные люди, которые хотя и воздерживаются от явных преступлений под страхом казни, но не отказываются от преступлений, если удастся совершить их тайно, стали внушать, что божественная природа прощипает во все самое потайное, видит даже скрытые преступления и карает за них если не в этом мире, то по крайней мере в загробном, где преступников ожидают Фурии⁹² и страшные казни. Но нет никакой необходимости продолжать это изложение, как нет нужды рассматривать здесь также некоторые более специальные учения Аристотеля, Демокрита и др. Достаточно было, пожалуй, коснуться самого общеизвестного: ты видишь, что первые люди могли иметь идею бога, хотя она и не была у них, как тебе того хочется, врожденной... Я могу еще добавить, что потом полученное таким образом понятие о боге и его идея развивались благочестивыми и мудрыми мужами, которые меняли в ней то одно, то другое, что-то добавляли или отбрасывали в соответствии с тем, что по их представлениям более подобает божественному величию, и тебе вовсе не следует гордиться, как это уже было сказано выше, тем, что ты самостоятельно обрел, а не получил от других идею бога, представляющую его величайшим, вечным, бесконечным, всемогущим и т. д. Добавлю также, что хотя ты и утверждаешь и, вероятно, даже убежден в том, что

обладаешь такой идеей не потому, что где-то услышал о ней или приобрел ее в результате созерцания небесных тел и других внешних вещей, однако твой авторитет и это твое убеждение не станут основанием того доказательства, на которое ты возлагал столько надежд...

IV. Относительно того, что я сказал: *Кто называет что-либо бесконечным, тот приписывает вещи, которую он себе не представляет, имя, которого он не понимает*, ты напоминаешь, что *следует различать между пониманием бесконечного, соответствующим мере нашего разума, которым, как всякий хорошо знает по себе, мы действительно обладаем, и тем адекватным понятием о вещах, которого никто не имеет не только относительно бесконечного, но, пожалуй, и относительно любой другой вещи, как бы мала она ни была*⁹³.

В том виде, как здесь это сказано, это не только верно, но даже приводит меня в восторг, и я всячески это одобряю. Что же касается твоего заявления, будто *я не различаю* [эти понятия], то следует посмотреть, может быть, именно я действительно это различаю, тогда как ты удовлетворился тем, что провозгласил это как нечто примечательное, на деле же не придерживаясь этого различия. Ведь я, допустив такое различие, не могу обнаружить у людей никакого понимания, или адекватного понятия, также и о сколь угодно малых вещах, каков, например, клещ, чья природа, рождение, строение, жизнедеятельность, движение, как мне кажется, далеко выходят за пределы человеческой мудрости и проникательности, и потому в высшей степени правильно было сказано ученым из мужей, что *божественный создатель столь же велик в великом, сколь и в малом*⁹⁴. Очень далеко поэтому от истины, что я не различаю меры понимания; скорее следует сказать, что я не признаю ничего, кроме этой меры; и если существует мера в отношении клеща, то насколько больше она, например, в отношении бесконечного существа?.. Ты говоришь, что *неправильно, будто мы понимаем бесконечное через отрицание конца, или ограничения*. Как будто бы не так же, как значение слова «бесконечное» включает отрицание конца, или ограничения, и сама та вещь, к которой применя-

ется это слово, мыслится обладающей таким объемом, что большая ее часть скрыта от нас и воспринимается лишь постольку, поскольку конец этой вещи выходит за пределы нашего понятия. А именно, хотя мы и понимаем, что вещь не оканчивается там, где оканчивается наше понятие, однако существует ведь и хаос, для понимания которого мы находим прибежище в том, что признаем невозможность понять его, что бы он собой ни представлял.

Ты говоришь: *Наоборот, всякое ограничение содержит отрицание бесконечного.* Но это все равно, как если бы ты тому, кто говорит, что слепой лишен зрения, возразил бы, что это не так, но, наоборот, зрячий лишен слепоты. Конечно, ты имеешь право объяснять положительное через двойное отрицание; но и те, кто объясняет отрицательное с помощью одного отрицания, как мне кажется, выражаются не менее ясно...

[Сомнение V]

I. ...Действительно, я согласился с тобой, что *в причине идеи должно быть по крайней мере столько же формальной реальности, сколько объективной реальности содержится в самой идее...* Но вот по поводу этого твоего различения (с помощью которого если ты и собираешься что-либо доказать, то ты, видимо, собираешься доказать это не другим, а самому себе) скажи, пожалуйста, что ты понимаешь под словом *реальность*⁹⁵. Если бы ты сказал: *бытие*, то, как мне кажется, ты сказал бы то же самое, приспособив широко употребляемое, по крайней мере в школах, слово к нужному тебе смыслу. Но тебе претит все общепринятое. Так что же такое «реальность»? Это абстрактный термин, произведенный от конкретного «реальное». Но что представляет собой то, что ты называешь реальным? «Реальное» — это производный термин от исходного *res*. А что такое *res* (вещь)? Боюсь, не воспользовался ли ты словом, которого не можешь описать! Но оставим это. Разве вещь, по-твоему, это только субстанция, а все остальное не есть вещь, но лишь модус вещи? Следовательно, только то субстанциально, что реально,

и, таким образом, только одна субстанциальность будет реальностью. Ну, а идея, по-твоему, это субстанция? Ты ясно говоришь, что нет; более того, ты ясно говоришь, что она есть модус и даже модус не субстанции, а действия, которое само есть модус. Итак, согласно твоему мнению, идея — не вещь, а только модус? Следовательно, то, что будет идеальным, может быть названо модальным, но не реальным, и сама идеальность хотя и будет модальностью, но не может быть названа реальностью. Следовательно, ты не так уж удачно различаешь в идее два вида реальности, которые не имеют, собственно, никакой реальности. Или, может быть, ты скажешь об идее то, что ты вообще говорил о случайном, — что вся ее реальность, т. е. модальная сущность, заимствуется от идеи субстанции (следовало сказать — от субстанции)? Но ввиду того что идея может рассматриваться либо как таковая, т. е. как представляющая объект, либо постольку, поскольку совместно с действием, модус которого она есть, она тесно связана с разумом, т. е. с действующей субстанцией, то во втором случае хотя и можно будет сказать, что она обладает реальностью, но она будет самое большее обладать тем, что ты называешь формальной реальностью; в первом же случае она вообще не будет обладать никакой реальностью, и потому ты неудачно называешь эту реальность объективной. Или ты скажешь, что модальность можно по аналогии называть реальностью? Но почему же ты отбрасываешь собственный, подходящий термин «модальность» и берешь вместо него несобственный и неподходящий — «реальность»?

II. Одним словом, если ты заботился не о формальной реальности идеи, а тебя интересовала одна только объективная реальность, зачем было напускать столько туману с этим различием, а потом придумывать этот термин «объективная реальность», вместо чего ты мог бы просто сказать «сходство», «представление», «способность представлять» или что-нибудь в этом роде, дабы вопрос стал яснее.

Если я только что-нибудь понимаю, я бы сказал следующее: так как ты не желаешь признать, что идеи, т. е. образы и изображения вещей, так распространя-

ются в нас, что сохраняют при этом от своей субстанции какую-то часть формальной реальности, и потому не хочешь также признать, что изображение, называемое идеей, возникает, образуется и существует в уме наподобие картины, т. е. так, как наносится изображение на полотно при помощи красок, то тебе остается признать, что это изображение, называемое идеей, возникает, образуется и существует в уме наподобие отпечатка, т. е. так, как запечатлевается изображение на воске, когда к нему прикладывают печать... Конечно, ты настаиваешь на том, что *причина идеи ничего не передает от своей актуальной, или формальной, реальности идее*. Но ведь и печать ровным счетом ничего не передает запечатленной ею фигуре (то, что она не передает, ты можешь назвать актуальной и формальной реальностью, или субстанцией, или, еще лучше, самой представляющей [ее] формой)...

Ты говоришь, что *идея обладает такой природой, что от нее не требуется никакой иной формальной реальности, кроме заимствуемой ею от мышления, модус которого она собой представляет*. Такова же и природа фигуры [на воске], не требующей иной [формальной реальности], кроме [формальной реальности] самого воска, т. е. субстанции, модус которой она собой представляет. Ты добавляешь, что *если идея содержит ту, а не иную объективную реальность, то это, несомненно, должно иметь в основе какую-то причину, в которой по меньшей мере содержится столько же формальной реальности, сколько объективной реальности содержится в идее*. А если фигура имеет то, а не иное подобие, или подобное изображение, то она, конечно, должна получить его от печати, в которой по меньшей мере содержится столько же способности к представлению, сколько содержит фигура, так сказать, репрезентативности. Значит, хотя печать может, кроме того, содержать в себе много другого [материала], способного к [ее] представлению (ведь она была приложена к воску только одной стороной), в фигуре не может быть представлено ничего из того, чего бы не имела печать или по крайней мере что не содержалось бы в ней как способное к представлению. Ты добавляешь: *Подобно*

тому как объективный модус бытия присущ идеям по их природе, так же и формальный модус бытия присущ причинам идей по их природе. Однако, подобно тому как репрезентативный модус бытия присущ фигуре по ее природе, так и печати по ее природе присущ модус бытия, способный к представлению. Ты продолжаешь: *Хотя одна идея случайно может рождаться из другой, однако этот процесс не может здесь быть бесконечным, но должен прийти наконец к какой-нибудь первой идее, причина которой представляет собой своего рода архетип, формально содержащий всю ту реальность, которая в идее содержится только объективно.* Но хотя одно изображение может рождаться из другого (например, если имеющий определенную фигуру и затвердевший воск будет запечатлен в более мягком материале), однако этот процесс не продолжается бесконечно и должен наконец прийти к какой-то первоначальной [фигуре], причина которой, т. е. печать, которая ее создала, представляет собой нечто вроде архетипа, все сходство которого, содержащееся в фигуре репрезентативно, заключено в способности представления. Ты говоришь в заключение, что *естественный разум делает для тебя очевидным, что все имеющиеся у тебя идеи подобны неким изображениям, которые хотя и могут легко отступить от совершенства вещей, от которых они заимствованы, но не могут содержать в себе ничего большего или более совершенного.* Однако естественный разум делает также очевидным, что фигура подобна изображению, которое хотя и может легко отступить от совершенства создавшей его печати (например, если воск зернистый, или нечистый, или же недостаточно мягкий), однако не может содержать ничего большего или более совершенного. Зачем я все это говорю? Только для того, чтобы понять, на что глядя мог ты навязать нам эту твою объективную реальность, вместо которой ты мог бы указать на сходство, представление или еще что-нибудь в этом роде, и это было бы то же самое и даже яснее выражало бы твою мысль.

III. А теперь посмотрим, какими средствами пытаешься ты привести в действие эту свою конструкцию.

Ты говоришь: Теперь же благодаря естественному разуму ясно, что во всеобщей производящей причине должно быть по крайней мере столько же [реальности], сколько содержится в ее следствии⁹⁶; ибо откуда же может заимствовать свою реальность следствие, если не от причины? И каким образом причина могла бы передать ему эту реальность, если бы ею не обладала? Отсюда следует, что нечто не может происходить из ничего, точно так же как и то, что более совершенно, т. е. то, что содержит в себе больше реальности, не может происходить от того, что менее совершенно. Кто не ждал бы здесь результата, равного всей Вселенной, разумеется, для того, чтобы показать совершенство божественной причины, сообщающей миру столь много величайших совершенств? Ты же в качестве следствия берешь не весь мир, не Солнце, не Землю, не человека, не ум, не какую-нибудь субстанцию и даже не действие какой-нибудь субстанции или ума, но всего лишь один простой модус действия ума; впрочем, берешь ты его не целиком или в соответствии с его формальной [реальностью], но только с точки зрения, выражающей его объективную [реальность]. Ты применял сюда слово «реальность», чтобы открыть себе путь для применения этого имени к взятой объективно идее. Но об имени уже было сказано, по существу же вопроса мы поговорим немного позднее...

Итак, оставляя все это в стороне, спрошу тебя только: неужели не следовало дать ответ, если не на все, так по крайней мере на то возражение, которое было сделано по поводу сотворения Солнцем насекомых? Неужели не следовало объяснить, каким образом либо форма, либо душа лягушки «предсуществует» на Солнце? И если не душа, то по крайней мере совершенство этой души, и не упомянутое внешнее совершенство (дабы тебе не служило предлогом то, что, будучи внешним, оно не принадлежит ей и потому не может считаться совершенством), но во всех отношениях внутреннее, которое есть по существу сама [форма] или по крайней мере отличается от нее только модально и умо-зрительно? Неужели не следовало объяснить, каким образом [это «предсуществование» возможно] именно на

Солнце, а не в материи и материальных первоначалах (я, впрочем, не отрицаю, что некоторые из них, как, например, частицы света, доходят до нас от Солнца), которые благодаря различным смешениям, соединениям, отделениям, перемещениям и т. д. могут, очевидно, образовать то ту, то иную форму и ее совершенство, точно так же как при сооружении дома, или создании статуи, или иного какого-нибудь произведения искусства вся форма и совершенство этой вещи мыслятся «предсуществующими» в материи, поскольку нужно только отнять какую-то часть, что-то добавить, поменять местами и т. д., причем результатом этого будет, что в следствии не окажется ничего из того, что перед этим нельзя было бы обнаружить в самой материи⁹⁷. Добавлю, более того, что я допустил общепринятый способ выражения, при котором материя называется причиной, тогда как, собственно говоря, она только производящая причина; так что «причина» и «производящая [причина]» становятся синонимами — то и другое слово обозначают начало, которое что-то производит, материя же есть не что иное, как материя, и означает начало, из которого что-то происходит. Отмечаю же я это, чтобы показать, как легко ошибиться относительно самих вещей, если недостаточно внимательно относиться к значению употребляемых нами слов...

[Сомнение VI]

I. ...Ты говоришь, что *все мои рассуждения об идеях не заслуживают ответа*, но ведь отлично известен твой прием: не зная, что ответить, ты говоришь, что здесь ничто не заслуживает ответа. Ты приводишь даже причину: *Я ограничиваю термин «идея» образами, запечатленными в воображении, ты же распространяешь его на все, что мыслится*. Как осторожно обходишь ты препятствия! Сказав, что *я ограничиваю термин «идея» образами, запечатленными в воображении* (чего я, впрочем, не делал), ты весьма осторожно избежал того, чтобы сказать, что *ты распространяешь термин «идея» на образы, запечатленные в мысли*, так как ты знал, что я этого не исключаю. По этому поводу могло возникнуть подобное же и даже то же самое

затруднение, но, обходя его, ты сказал, что ты распространяешь этот термин на все то, что мыслится. Но скажи, пожалуйста, разве все то, что мыслится, не есть объект мышления? А этот объект разве не возникает перед мыслящим умом, как бы пред ним появляясь? И разве он не возникает и не появляется в каком-то образе, созданном если не представлением, то по крайней мере мыслью? И разве образ этот не есть идея? И наоборот, разве эта идея не есть образ, существующий в мысли? Наконец, разве сам ты не сказал, как было уже отмечено, что только то, что мыслится как изображение, суть идеи, как таковые? Итак, покажи нам, какие же из образов я не считаю идеями, ограничивая их только областью воображения и не распространяя на область ума, т. е. на все то, что мыслится. Но тебя, конечно, беспокоит то, что поскольку ничто не может возникнуть и появиться перед мыслящим умом иначе, как в форме образа, ты понимаешь, что такой образ всегда есть нечто телесное, и вещь, которую мыслят, может явиться мысли только в телесном образе. Поэтому ты стараешься убедить нас в том, что перед нами не появляются бестелесные субстанции, дабы ты мог заключить, что понимание их не опирается на понимание телесных вещей и не зависит от них.

II. Затем ты мимоходом спрашиваешь, с помощью какого аргумента я могу доказать, что ничто не воздействует на само себя? Мол, я не привык аргументировать. Мне же представляется излишним приводить аргументы там, где столь ясно, что действие и страдательное состояние идентичны движению; ведь поскольку всякое движение имеет, как говорят, начальную и конечную точку, то само действие исходит от производящей причины как от исходной точки, а страдательное состояние присуще объекту действия как конечной точке, и, таким образом, действующее и испытывающее воздействие начала различны, ибо иначе не было бы двух пределов и соответственно никакого движения. Поэтому я удовлетворился тем, что привел пример с рукой⁹⁸, но, чтобы ты не придрался, заметив, что рука воздействует на самое себя, поскольку палец мо-

жет ударить ладонь (хотя в этом случае не вся рука воздействует на самое себя, но одна часть руки воздействует на другую), я взял в пример кончик пальца, который не может ударить сам себя, и пятку, которая хотя и может наступить на другую часть своего же тела, однако же не может наступить на самое себя... Ты говоришь, что *легко ответить на примеры, которые я привожу*, однако же на вышеупомянутые примеры ты ничего не ответил, а сказал только несколько слов относительно примера с глазом⁹⁹, который я сам привел лишь для того, чтобы предупредить твое возражение. Ты обошел молчанием и мое дальнейшее замечание, где я высказал мнение, что следует различать посылку изображения от глаза к зеркалу и обратную посылку изображения от зеркала к глазу; я хотел этим показать, что в первом случае глаз есть производящая причина, зеркало же испытывает воздействие, а во втором случае производящая причина — зеркало, в то время как глаз испытывает воздействие. Ты же стал говорить об уме, который, познавая окружающее, познает в то же время и самого себя, хотя именно это и было предметом спора, причем ты не привел в подтверждение этого никаких доказательств. И так как мое возражение представлялось тебе не очень приятным, ты привел в доказательство не настоящий аргумент, а всего лишь пример с телесными вещами. *Когда, говоришь ты, юла вращается вокруг себя, разве это вращение не есть действие, направленное ею на самое себя?* Бессмертный боже! Как будто бы рука или кнут, если его раскрутить, не производят подобного же вращения! Как будто не таков же характер движения стрелы, летящей по воздуху! И хотя, быть может, ты скажешь, что подобный характер движения стрелы получает не от лука или от руки, а от самой себя, означает ли это, что она тем самым воздействует на самое себя? Конечно, можно ведь сказать, что одна часть [стрелы] воздействует на другую, т. е. любая следующая часть, начиная от рукоятки, получившей толчок от тетивы, воздействует на любую находящуюся перед ней часть вплоть до самого острия, но это не значит, что одна и та же часть воздействует на самое себя или же вся стрела на

всю стрелу в целом; ведь в таком случае действие так же, как от рукоятки к острию, распространялось бы и обратно от острия к рукоятке и стрела в равной мере продвигалась бы как вперед, так и назад, оставаясь в результате неподвижной. Причина кругообразного движения юлы — это, с одной стороны, определенный способ вращения, а с другой — ее форма, для которой характерно не прямое, как у стрелы, а круговое расположение частей, последовательно приводящих друг друга в круговое движение. Таким образом, когда давление на какую-то определенную первую часть последовательно достигает последней, первая снова получает толчок от последней, так как она с ней смежна, и это вращение совершается много раз. Но это не значит, что или одна и та же часть юлы, или вся юла воздействует на самое себя и что в результате такого воздействия происходит вращательное движение. Разве только ты сочтешь действие, когда человек ударяет себя рукой по бедру, таким, которое он осуществляет по отношению к самому себе, и на этом основании сделаешь вывод, что вещь может воздействовать на самое себя.

III. Далее ты говоришь: *Следует отметить, что я не утверждал, будто идеи материальных вещей исходят от ума*¹⁰⁰, *как ты недобросовестно пытаешься это представить.* Позволь, но разве не сам ты утверждаешь, что ты — ум и разве ты не говорил и не продолжаешь говорить от имени ума? И не тебе ли принадлежат вот эти слова: *Что касается идей телесных вещей, то в них нет ничего, что не представлялось бы исходящим от меня самого?* А установив различие, ты говоришь, что из того, что есть ясного и отчетливого в идеях телесных вещей, кое-что, как мне кажется, могло быть заимствовано от идеи меня самого, а именно: субстанция, длительность, число и тому подобные вещи. Ибо, когда я мыслю, что камень есть субстанция, т. е. вещь, сама по себе способная к существованию, и что сам я — субстанция, то, хотя я и понимаю, что я — вещь мыслящая и непротяженная, камень же, наоборот, вещь протяженная и немыслящая и потому между этими двумя понятиями существует значительная разница, тем не

мёнее между ними то сходство, что оба они выражают субстанции. Так что же я придумал? И вдобавок «недостаточно добросовестно»? Может быть, то, что я сказал: ты утверждаешь, в то время как у тебя стоит мне кажется? Но именно это — твое измышление, которое ты приписываешь мне. Ведь вот мои слова: Я останавливаюсь лишь на идеях телесных вещей, потому что немалую трудность представляет вопрос, каким образом можешь ты вывести их из одной только идеи тебя; ведь ты выступаешь как бестелесное существо и именно в качестве такового себя рассматриваешь. Здесь нет даже намёка на то, что ты что-либо утверждаешь; я просто сказал, что я остановлюсь на этом независимо от того, утверждаешь ты это или говоришь, что тебе это кажется. Но допустим, что это кажется я истолковал так, как если бы ты это всерьез утверждал; разве нельзя было этого сделать, исходя из твоего собственного вывода? Ведь ты сразу же стал рассматривать это как серьезное и вполне определенное утверждение, говоря: Таким образом, остается только идея бога, относительно которой необходимо исследовать, не содержится ли в ней нечто такое, что не могло бы исходить от меня самого. Ты говоришь, будто затем отчетливо указал, что идеи материальных вещей часто исходят от тел и тем самым доказываются существование тел. Но это не снимает трудности, пока ты находишься в таком состоянии, в котором в тебя не проникает ничто телесное и даже если в тебе остается что-то, некогда проникшее от телесных предметов, ты считаешь это ложным; в этом состоянии, как ты утверждаешь, понятие и о тебе самом, и о боге заимствуется не из какого-либо понятия о телесных предметах и внешних вещах, но исключительно из самого тебя или из того, что в тебе есть; воздействие же внешних вещей при этом полностью исключается. Ты говоришь, что показал здесь только, что материальные вещи не обладают такого рода реальностью, чтобы на основании положения, что нет ничего в следствии, чего не было бы раньше формально или в значительной степени в причине, следовало бы заключить, что они не могут происходить из одного только ума, и добавляешь, будто я никак

этого не опровергаю. Но прежде всего, неужели ты хочешь, чтобы мы опровергали химеры, которые ты сам создаешь? Ты ведь воображаешь себя в таком состоянии, когда ты не знаешь, существовали ли до тебя другие люди, существует ли вообще что-нибудь вне тебя, когда ты во всех отношениях ясно и отчетливо знаешь только самого себя, т. е. свой ум и его природу (ведь ты сам — только ум); когда ты ясно и отчетливо познаешь, что ты — бестелесная субстанция, и хотя ты никогда не видел ни камня, ни вообще какого-либо тела, а то, что видел, считаешь ложным, однако ты думаешь, что камень — субстанция и в смысле субстанции сходен с умом и т. д. Разве это не химеры, которые не заслуживают не только опровержения, но даже простого упоминания?..

[Сомнение VII]

I. Действительно ли я ничего не сказал здесь, кроме того, что уже говорил, и действительно ли ты все целиком опроверг — об этом будут судить те, кто это прочтет. Что же касается специально того, что я здесь сказал о бесконечной Вселенной, бесконечных началах и мирах ¹⁰¹, то ты все это, как обычно, обошел молчанием, потому что твои доводы здесь бессильны. Для того чтобы это стало яснее, а заодно чтобы прояснилась и сила твоего знаменитого Архимедова доказательства ¹⁰², будет небесполезно вспомнить ход твоих рассуждений. Ты пожелал доказать, что бог существует — вещь, вообще-то говоря, совершенно очевидную; однако тебе показалось нужным доказать ее при помощи того способа, или доказательства, *лучше которого, по твоим словам, человеческий гений не мог изобрести*. В данном случае ты рассуждаешь так:

Если у меня есть идея, объективная реальность которой такова, что она не может исходить от меня, то неизбежно напрашивается вывод, что она вложена в меня какой-то иной причиной, отличной от меня, в которой содержится по мень-

шей мере столько же формальной реальности, сколько объективной реальности в идее, и которая поэтому действительно существует.

Но у меня есть идея, объективная реальность которой такова, что она не может исходить от меня; это та идея, которая мне представляет бога или через которую я мыслю бога — некую бесконечную субстанцию, вечную, независимую, всеведущую, всемогущую, которой созданы как я сам, так и все другое, если что-нибудь другое существует, и чем бы оно ни было.

Следовательно, неизбежно напрашивается вывод, что подобная идея исходит от причины, в которой по меньшей мере содержится столько же формальной реальности, сколько объективной реальности в самой идее, и которая поэтому действительно существует.

Но в одном лишь боге содержится по меньшей мере столько же формальной реальности, сколько объективной реальности в самой идее; ведь один только бог представляет собой бесконечную субстанцию, а все остальное, в том числе я, суть конечные субстанции.

Следовательно, такая идея исходит от одного только бога и поэтому бог существует.

Таково твое доказательство, которое ты считаешь не только очевиднее и точнее геометрических доказательств, но даже называешь самым очевидным и самым точным из всех. Так ли это в действительности, покажет прежде всего внимательное рассмотрение вопроса в целом. *Во-первых*, твое доказательство обращено к одному тебе, ты говоришь только об одном себе и берешь в свидетели только свой собственный опыт. Подлинное же доказательство касается всех людей, носит всеобщий характер и в качестве основы берет не частный и проявляющийся частным образом опыт, а всеобщий и открывающийся всем вообще. Потому твое рассуждение хотя и имеет силу в отношении тебя, не может, однако, иметь силы доказательства для остальных; в лучшем случае оно может обладать силой авто-

ритета, в зависимости от размеров которого люди могут поверить твоим словам настолько, насколько им захочется. *Во-вторых*, твое рассуждение предполагает, что ты находишься в состоянии, в котором в действительности ты не находишься, и потому, опираясь на такую основу, ты не можешь ничего доказать. Ведь ты предполагаешь, что находишься в состоянии сна, что ты обманут и введен в заблуждение; ты предполагаешь, что у тебя нет тела, рук, головы, мозга; ты предполагаешь, что все, что ты до сих пор видел, слышал, обонял, пробовал на вкус, осязал, мыслил, — все это не только сомнительно, но и ложно; исключение составляет твое понимание того, что ты мыслишь, существуешь и представляешь собой мыслящую вещь. Ты предполагаешь, что истребил в своем мышлении все изображения телесных вещей, или же (ибо это трудно) ты считаешь их пустыми, ложными, не имеющими никакого значения и предполагаешь, что ты говоришь только с самим собой и вглядываешься глубоко только в самого себя. Ты предполагаешь, что, находясь в этом состоянии неведения, достигнутом благодаря такого рода отвлечению, ты можешь таким же образом выносить суждение об остальных вещах — существуют ли они или нет, — как ты делал бы в состоянии неведения, достигнутом с помощью чистого отрицания, — так, как если бы ты никогда ничего не видел, не слышал и т. д. Ты полагаешь, что идеи ангелов, животных и прочих тел, которыми ты обладаешь, не дают тебе уверенности в том, что вещи, которые они представляют, существовали либо существуют и что вообще в мире существует что-либо, кроме тебя. Ты полагаешь, наконец, что не уверен в том, узнал ли ты что-либо о боге со слов других, слушая, что они говорят, и действительно ли ты образовал идею, которую ты о нем имеешь, частью на основе того, что слышал, частью же путем собственного размышления. Таковы предпосылки твоего рассуждения, есть и другие. И так как они, конечно, ложны, то можно ли построить на них что-нибудь определенное? Можно ли доказать с их помощью что-либо истинное? *В-третьих*, ты ничего не можешь доказать, пока у тебя не будет ясно и отчетливо воспринятых

предпосылку, относительно которых ты будешь уверен, что они не обманчивы. Но ты не можешь их иметь и вообще не будешь иметь, прежде чем не установишь в «Четвертом размышлении» в меру своих сил следующее положение: *Истинно все, что я воспринимаю ясно и отчетливо*. Ведь в начале данного «Размышления» ты указал, что здесь есть трудность, которую ты собирался разрешить не ранее, чем докажешь существование бога и его правдивость; ты сделал, наконец, попытку разрешить ее в «Четвертом размышлении» с помощью указания на то, что положение это верно потому, что всякое ясное и отчетливое восприятие, представляя собой нечто, имеет своим творцом бога, который, будучи самым совершенством, не может быть обманщиком. Но так как в этом месте ты еще не доказал, что бог существует и что ложность противоречит [его сущности], ты не можешь пока иметь посылок, необходимых для доказательства. Отсюда следует, что, принимая здесь какие-то посыпки, будучи уверенным, что они восприняты тобой ясно и отчетливо и стремясь с их помощью доказать, что бог существует, ты впадаешь в логическую ошибку, носящую название «порочный круг».

II. Затем скажу кое-что и о большей посылке: *во-первых*, ты покинул, как было сказано раньше, столбовую, ровную и ясную дорогу, которой приходят к познанию существования, могущества, мудрости, благодати и других атрибутов бога; ведь ты отбросил все это прекрасное творение — Вселенную, которая своей огромностью, разнообразием, пестротой, расположением, красотой, постоянством и другими свойствами славит своего творца, — все это, повторяю, великое творение, столь разнообразное и удивительное, ты отбросил, стал считать ложным все, что тебе было о нем известно, и для доказательства существования, могущества и прочих атрибутов бога ты взял только идею, спрятанную в твоём уме, которая и самому тебе неясна и не может быть показана другим, как могут быть показаны светила и другие части Вселенной. Ты взял, повторяю, идею, которую имеют не все, которую и ты не всегда имел и которую не всегда также можешь иметь,—

вещь неопределенную, случайную, даже не вещь, а модус вещи, более того, модус модуса, даже часть модуса. *Во-вторых*, ты взял, таким образом, не всю реальность идеи, а только объективную реальность, хотя идея не обладает сама по себе реальностью, ибо она не есть вещь, а обладает только модальностью, потому что она всего лишь модус. И конечно, подобно тому как фигура, отпечатанная на воске, сама по себе ничто и представляет собой лишь воск, в одном месте вдавленный, в другом — выпуклый, здесь — более широкий, там — более узкий, так и идея, запечатленная в уме, сама по себе есть ничто и представляет собой один только ум, но в своем роде тем или иным способом подготовленный; как изображение, т. е. представление печати, содержащееся в воске, есть чистое отношение и потому не есть сущее, так и изображение, т. е. представление внешней вещи, содержащееся в уме, которое ты называешь объективной реальностью, есть тоже чистое отношение и не может быть сущим. Подумай, сколь великолепное следствие использовано тобой для доказательства [существования] столь великой причины! *В-третьих*, объективная реальность идеи, как ты допускаешь, неотделима от формальной реальности той же самой идеи; ведь эта реальность не будет объективной, если не будет формальной, и, наоборот, она не будет формальной, если она не будет объективной. Следовательно, от той производящей причины, от которой будет зависеть формальная реальность, будет также зависеть и объективная. Но по-твоему, формальная реальность не зависит ни от какой иной причины, кроме твоего мышления, или твоего ума; ты совершенно ясно говоришь, что *природа самой идеи такова, что не требует от себя иной формальной реальности, кроме той, которую она заимствует у твоего мышления, модус которого она собой представляет*. Следовательно, и объективная реальность будет зависеть от одного твоего мышления, т. е. от ума. Поэтому либо излишня и бессмысленна гипотеза, согласно которой ты ищешь вне себя причину, хотя знаешь, что она находится в тебе; либо ты скрываешь от самого себя истину, и потому не удивительно, что, когда ты приходишь к своему выво-

ду, истина по-прежнему остается от тебя скрытой. *В-четвертых*, можно ли сказать что-нибудь более ясное, чем это: *По меньшей мере столько же формальной реальности содержится в причине, сколько объективной реальности — в следствии?* Ведь хотя ты называешь формальную реальность также и актуальной, однако ты не показал, ни что такое формальность, ни что такое актуальность; ты не показал также, есть ли реальность причины ее субстанция, способность [вещи] быть представленной идеей или, наконец, еще что-нибудь, что необходимо было показать для того, чтобы сделать очевидным это твое положение. Хотя ты добавил также, что *модус бытия, объективно осуществляемый в интеллекте через идею, как бы ни был несовершенен, однако же, конечно, не есть ничто*, тем не менее ты не сказал, в какой степени что-то существует, до каких пределов может называться вещью, в какой мере обладает реальностью, в какой степени требует наличия причины; все это, конечно, также было необходимо для того, чтобы твое положение было ясным. Опять-таки, хотя ты и сопоставил объективную реальность с формальной, ты не объяснил, абсолютны ли обе эти реальности, или и та и другая относительна, или, наконец, одна абсолютна, другая же относительна; ты не объяснил также, что собой представляет то, в чем формальная реальность равна объективной или ее превосходит, и другие вещи, без объяснения которых посылка не может считаться ясной.

III. Скажем, кроме того, несколько слов также и о меньшей посылке. *Во-первых*, ты говоришь, что обладаешь идеей, которая представляет тебе бога как *некую бесконечную субстанцию* и т. д. Но когда именно стал ты обладать ею? Может быть, раньше, чем ты хоть что-нибудь услышал о боге, о субстанции, о бесконечности? Но ведь, прежде чем ты приступил к этому рассуждению, ты, конечно, воспринял от других и эти слова, и их значение, и в соответствии с этим в твоём уме образовались понятия, или идеи, вещей. Там, в уме, они закрепились и остаются там и сейчас, и ты не помнишь ни о каких понятиях, или идеях, представляющих обозначенные этими словами вещи, которые

бы запечатлелись у тебя в уме раньше, чем ты услышал от других о божестве, о субстанции, о бесконечности.

Во-вторых, ты говоришь, что ты мыслишь *некую субстанцию*, причем это очень удачно сказано — *некую*, ибо, какова она на самом деле, ты не понимаешь, да и не можешь ни понять, ни объяснить словами. Ведь даже телесную субстанцию, даже субстанцию того самого воска, сколь бы многообразной она ни оказывалась, ты не можешь познать и установить, какова она в действительности, но только смутно и неясно ее воображаешь или, если угодно, понимаешь. Как же ты можешь ясно и отчетливо понимать, что собой представляет та субстанция, о которой так верно сказано, что она сделала своим жилищем мрак, и хотя сама она — свет, однако свет этот недоступен другим? Повторяю, ты очень верно употребил слово *некая*, ибо эта субстанция совершенно не такова, каковы все остальные субстанции, которые мы понимаем или думаем, что понимаем. Ведь эта субстанция не лежит [непосредственно] в основе ни одной акциденции, ни одной вещи, она, собственно, и не субстанция, а скорее сверхсубстанция, она — нечто такое, что далеко выходит за пределы того, что мы понимаем под субстанцией, и, наконец, она есть то, чего мы не можем понять. *В-третьих*, ты говоришь, что мыслишь ее *бесконечной*; но это как раз то, что тебе не дано: только бесконечный интеллект может понимать бесконечную вещь, поскольку только такой интеллект настолько же способен понимать, насколько вещь доступна пониманию. И хотя мы пользуемся словом «бесконечное», это еще не значит, что мы понимаем эту бесконечность во всей ее обширности, в которой вещь исчезает сама по себе. Как бы далеко мы ни ушли в понимании, замечая, что дальше нам идти некуда, хотя мы и не узрели конца, мы, как бы приходя в себя, называем бесконечным то, конца чего мы не смогли познать, и потому обозначаем этим словом не то, что мы действительно понимаем, а скорее то, чего мы не понимаем. Это совершенно то же самое, как если бы кто-нибудь, войдя в пещеру, пытался взором проникнуть через всю толщу горы; ведь

как бы далеко не проник его взгляд, он, будучи не в состоянии увидеть еще дальше, скажет, что гора непроницаема для взора, и этим словом он обозначит не то, что увидит, а скорее то, чего не увидит. Но об этом уже много было сказано и можно будет сказать еще, когда станет ясен твой ответ. *В-четвертых*, ты говоришь, что ты понимаешь [эту субстанцию] как вечную; но это также тебе не дано, ибо вечность есть не что иное, как бесконечная длительность; и как не может быть понята бесконечность пространства или бесконечное совершенство, так не может быть понята и бесконечная длительность. Мы говорим, что вечная вещь не имеет начала и конца, но это не значит, что мы понимаем всю обширность длительности; как бы далеко мы ни вернулись во времени назад, как бы далеко ни зашли вперед, мы возвращаемся и, не обнаружив ни начала, ни конца, называем вещь вечной, т. е. такой, у которой нет ни начала, ни конца. Потому и этим словом мы называем не то, что мы понимаем, а то, чего мы не понимаем. *В-пятых*, ты говоришь, что ты понимаешь [эту субстанцию] как независимую; но как можешь ты добиться, чтобы тебе стало ясно, что она независима в отношении места, других вещей или времени, если ты не понимаешь ни бесконечности, ни вечности? *В-шестых*, ты говоришь, что понимаешь ее как всепонимающую, или всезнающую. Но как можешь ты этого добиться, если сам ты не настолько же понимающ, насколько понимающ сам бог? Ведь если ты понимаешь лишь часть того, что понимает он, то ты не можешь понимать его ни как всепонимающего, ни как всезнающего. *В-седьмых*, ты говоришь, что понимаешь [эту субстанцию] как в высшей степени могущественную, или всемогущую. Но возможно ли это, если ты не понимаешь всего, что он когда-либо сделал или сделает, всего, что он смог, может и сможет сделать в вечности? Если тебе известна лишь часть этих действий, ты, безусловно, не можешь мыслить его в высшей степени могущественным, или всемогущим. *В-восьмых*, ты говоришь, что ты понимаешь его как создателя и тебя, и всего остального, что существует, если только это остальное существует. Но как можешь ты говорить

это, и прежде всего о себе самом, если ты знаешь о себе только то, что ты мыслишь, что ты существуешь, что ты мыслящая вещь? Разве ты доказал, что ты был создан? Или ты помнишь, что когда-то не существовал? Может быть, ты вспоминаешь тот момент, когда ты перешел из небытия в бытие? Или каким образом ты перешел? И благодаря какой производящей причине? И произошел ли ты из какой-то материи или из ничего, от родителей или вместе с родителями, а может быть, и совсем без родителей? Каким образом ты можешь считать его также [создателем] всего остального, если ты считаешь все остальное ложным, если ты даже не знаешь, было ли что-нибудь создано или же не было? И если ты не видел, как что-то создавалось, можешь ли ты понимать, что такое «создаваться», что такое «быть созданным», что, наконец, значит «все было создано»? Может быть, ты существовал в то время, когда все было создано, и там, где это было создано, и узнал, каким образом это было создано? А если ты там не был и этого не узнал, действительно ли ты понимаешь то, что ты, по твоим словам, понимаешь? В-девятых, хотя и можно было бы принять то, что ты говоришь относительно *объективной реальности* идеи, помогающей тебе понять бога, — *реальности, которая столь велика*¹⁰³, что нельзя... и т. д., но это можно было бы принять только в том случае, если бы ты сказал, что ты понимаешь бога как *бесконечную, вечную и т. д.* субстанцию, смутно, неясно, по-человечески или, еще лучше, в высшей степени по-человечески, т. е. в высшей степени несовершенно; однако ты не раз похвалялся, что понимаешь [эту субстанцию] ясно, отчетливо и чуть ли не так же, как сами ангелы, которые видят ее, так сказать, не в зеркальном отражении и не как некую загадку, а лицом к лицу, как сказано в Священном писании; поэтому выражение *столь велика* в твоём смысле не может быть принято. В-десятых, точно так же, когда ты говоришь, что *она столь значительна, что не может исходить от тебя*¹⁰⁴, то это можно было бы принять, если бы ты полагал, что идея [бога] такого рода, что ты не мог получить ее без родителей, учителей, священников и прочих людей, с которыми ты разгова-

ривал и которые, как ты часто слышал, называли бога бесконечным, вечным, всемогущим, создателем неба и Земли; или если бы ты вообразил, что ты был таким, какими язычники изображают, как мы знаем, первых людей, и в силу этого считал бы, что не можешь иметь идеи [бога] без существования и вращения светил, без красоты, порядка и совершенства Вселенной и ее частей. Но так как ты, считая ее *столь значительной*, не допускаешь даже мысли, что внешние вещи могли первыми осветить твой ум и дать толчок рождению в тебе этой идеи, это твое положение нельзя принять.

IV. Из всего этого становится ясно, на какую непрочную основу опирается вывод твоего исходного силлогизма и насколько крепко все твое построение...

Очевидно ты считаешь, что ты истинно понимаешь всю бесконечность, т. е. положительную величину бесконечной субстанции, и не хочешь обратить внимание на то, что ты употребляешь термин «бесконечное» в отрицательном смысле и что твое понимание в силу этого не простирается в неизмеримую даль, до бесконечности. Я, впрочем, показал тебе здесь вполне ясно ошибочность твоего заключения, приведя в пример древних философов, которые считали, что Вселенная бесконечна, миры бесконечны и бесконечны также первоначала; ты же как будто закрыл глаза и не обратил внимания на напрашивающийся здесь вывод, дабы не могло показаться, что ты признаешь допущенный тобой паралогизм...

V. ...А теперь вместо заключения я скажу несколько слов о том, что ты говоришь по поводу приведенного мной сравнения с тем, кто принимает изображение кончика волоса за изображение всего человека. Когда ты говоришь, что *если ты что-либо постигаешь, то тем самым то, что ты постигаешь, никак не может быть бесконечным*, — под этим я подпишусь обеими руками, так же как и под следующими далее словами: *Ведь для того чтобы идея бесконечности была истинной, она никоим образом не должна постигаться*. Действительно, нельзя сказать ничего более верного, но с условием, чтобы это не распространялось на идею, которую

бог имеет о самом себе. Когда же ты продолжаешь: *Тем не менее очевидно, что идея бесконечного, которой мы обладаем, представляет не только какую-то часть его, но действительно все бесконечное*, то здесь я уже требую последовательности. Ведь прежде всего ты должен был сказать, постигается или не постигается идея бесконечного, которой мы обладаем, для того, чтобы сделать вывод, истинна она или не истинна. Но ты отклонился в своем рассуждении, перейдя от постижения, которое относится к области интеллекта, к представлению, относящемуся к области идей. Далее, ответ мне на то, что ты пропустил: эта идея бесконечного существа, которой мы обладаем, постигается она нами или не постигается? Ибо если мы ее каким-то образом постигаем, то, по-твоему, она не истинна, если же мы ее не постигаем, то тем самым мы не постигаем и того, что она представляет, так как идея познается только как представительница вещи, идея которой она есть, и о формальной реальности познанной вещи судят по объективной реальности идеи. Если же мы не постигаем вещь, представленную идеей, то откуда мы знаем, что именно она представлена идеей? Откуда мы знаем, что она представлена целиком? Добавлю, что если идея, имеющаяся у нас, представляет нам всю бесконечность, то никакая часть бесконечного от нас не скрыта; ведь если бы даже какая-нибудь маленькая частичка бесконечного была от нас скрыта, то [идея] не представляла бы в действительности всей бесконечности. Далее, если от нас не скрыта никакая часть бесконечного, то мы постигаем всю бесконечность; ведь что иное может означать наше постижение чего-либо, чем то, что мы так познаем это, что ни одна часть этого не остается от нас скрытой? Но как ты сказал, то, что мы постигаем, не может быть бесконечным. Выходит, что бесконечное не может быть бесконечным. Ты говоришь, что *идея бесконечного существа таким же образом представляет целое, каким оно должно быть представлено человеческой идеей*. Это, конечно, прекрасно, но остается вопрос; может ли такая человеческая идея быть истинной и действительно ли она представляет вещь? Ведь ты сам постигаешь по край-

ней мере то, что тебе представлено человеческой идеей, иначе ты бы не говорил об этом, не признавал бы этого и не доказывал бы другим. Но ты сказал, что то, что постигается, не может быть бесконечным; поэтому то, что тебе представляет человеческая идея, не бесконечно, так как, кроме того, эта идея и не истинна, поскольку ты сказал, что для того, чтобы быть истинной, идея бесконечного никоим образом не должна постигаться. Ты продолжаешь: *хотя, вне всякого сомнения, бог или другая мыслящая природа, более совершенная, чем человеческая, могут иметь идею гораздо более совершенную, т. е. более точную и отчетливую.* Как же ты осторожен: даже рассуждая об идее, которую бог имеет о себе, ты говоришь, что она совершеннее той, которую ты имеешь о нем, не *бесконечно*, но только *гораздо*, чтобы в случае, если станут настаивать на том, что бесконечное не может никоим образом сравниваться с конечным, ты не должен был бы допустить, что твоя идея не истинна. Как бы то ни было, помнишь ли ты о том, что ты сказал, когда выше я различал две идеи Солнца и два образа одного и того же человека, один — стоящего вблизи, другой — стоящего в отдалении? Я говорил, что тот и другой образы подобны и истинны, хотя один больше, другой меньше; ты же возразил мне, утверждая, что я поступаю так же, как если бы я говорил, что *истинное и ложное не отличаются друг от друга, если речь идет об одном и том же субъекте.* А ведь теперь ясно, что это было направлено против тебя самого. В самом деле, если ты приписываешь бесконечному существу твою, т. е. человеческую, идею и одновременно идею самого бога, то ты делаешь то же самое, как если бы ты говорил, что *истинное и ложное не различаются, когда утверждаются об одном и том же субъекте.* А почему бы тебе и не допустить это? Ведь конечно, если бы я вот с этой точки Земли смотрел на Солнце, а Евдокс¹⁰⁵, если бы ему удалось осуществить свое желание, смотрел бы на него из ближе расположенной к нему точки, мы оба увидели бы все правильно, и образ (или изображение) Солнца был бы правильно отражен как в глазах, так и в интеллекте обоих, поскольку они представляли бы какую-то часть Солнца

и не представляли бы ничего, чего не было бы на Солнце; между тем то, что я увижу и пойму на Солнце, будет почти несравнимо меньше того, что увидит и поймет Евдокс. Но можно ли провести такое же сравнение между тобой и богом, какое я провел между собой, находящимся на Земле, и Евдоксом, приблизившимся к Солнцу? Разве нельзя найти какую-то общую меру — фут или еще какую-нибудь, с помощью которой можно было бы и измерить расстояние между мной и им, и сопоставить величину, открывающуюся ему, с той, которая откроется мне? Но конечно, нельзя найти никакой меры, с помощью которой можно было бы сопоставить либо твой интеллект с божественным, либо идею бога, которую ты имеешь, с той идеей самого себя, которую имеет он. Поэтому если уж моя идея Солнца в сравнении с Евдоксовой идеей будет ложной, то твоя идея по сравнению с божественной вряд ли будет истинной. Сравнение же с треугольником, которое ты приводишь, было бы весьма уместно, если бы ты подобно тому несведущему человеку, который берет природу треугольника в целом, оставляя геометрам неизвестные ему свойства, брал бы природу бесконечного существа в целом, оставляя богу для познания свойства, непознанные тобой. И как можешь ты говорить, что *подобно тому, как достаточно понять фигуру, ограниченную тремя линиями, для того чтобы иметь идею всего треугольника, так достаточно понять вещь, не ограниченную никакими пределами, для того чтобы иметь истинную и цельную идею бесконечности в целом?* Очевидно, упомянутая фигура не больше той идеи, с помощью которой она воспринимается. Бесконечное же существо не только просто, но бесконечно больше той идеи, с помощью которой ты его воспринимаешь. Поэтому, пожалуй, и верно, что ты понимаешь фигуру, ограниченную тремя линиями; ведь ты понимаешь, сколько линий имеет фигура, каким образом они расположены. Но неверно, что ты понимаешь вещь, не ограниченную никакими пределами, так как ты не понимаешь ни того, что она имеет, ни каким образом она это имеет, но понимаешь только то, чего она не имеет, т. е. пределы. Когда же ты говоришь, что *суще-*

ствуует истинная и целостная идея всей бесконечности, то я вновь требую последовательности, т. е. хочу спросить, каким образом это согласуется с твоим утверждением, что идея бесконечности для того, чтобы быть истинной, никоим образом не должна постигаться? Ведь иметь истинную и целостную идею есть не что иное, как постигать. Как это согласуется с твоими словами, что то, что постигается, не может быть бесконечным? Ведь не может существовать идеи всей бесконечности, если бесконечное не постигается; тот, кто называет целое, ничего не исключает, т. е. у него не остается ничего, что не было бы достигнуто.

[Сомнение VIII]

I. Как великолепно используешь ты двусмысленность! Так как выражение *истинная идея* может употребляться и в смысле подлинной и адекватной идеи, т. е. представляющей бога таким и столь великим, каков он в себе, и в смысле идеи, представляющей какую-то часть истины, которую мы можем утверждать о боге в меру нашего знания, то очевидно, что мы употребляем это выражение и вопрос относительно истинной идеи стоит тут у нас только в первом смысле. Ты же, отвечая, говоришь об истинной идее во втором значении и выдумываешь, будто *я повторяю ошибку*, о которой я не помышлял даже и во сне. Как тонко и последовательно ты увертываешься и обходишь самую суть моего доказательства, т. е. мое возражение, что у тебя может быть идея существа более совершенного, чем ты, но это не значит, что у тебя есть в силу этого идея бесконечного существа...

Кроме того, ты рассуждал следующим образом:

Существует та вещь, в идее которой нет ничего потенциального, но которая целиком актуальна.

Но в идее бога нет ничего потенциального, она целиком актуальна.

Следовательно, бог существует.

II. Я возразил на это, что ты рассуждаешь неверно, аргументируя от того, что актуально существует в

идее, к тому, что актуально существует в природе; поскольку ты мог таким образом различать актуальное и потенциальное, что хотя все, представленное идеей, и представлено ею актуально, однако понимать это можно либо как существующее только в потенции, либо как существующее актуально также и в природе, то, чтобы показать, что ни в том, ни в другом случае твой вывод не имеет силы, я привел два примера: пример архитектора, чья идея актуально представляет дом, существующий только потенциально, и пример древних философов, чья идея актуально представляла бесконечную Вселенную, бесконечные миры, бесконечные первоначала как актуально существующие. Ты понял суть возражения: действительно, если из того, что идея представляет тебе бесконечное существо, в котором нет ничего потенциального, а все целиком актуальное, ты сделаешь вывод, что оно существует, то что же мешает тем философам на основании того, что идея представляет им бесконечную Вселенную, бесконечные миры, бесконечные первоначала, заключить, что бесконечная Вселенная, бесконечные миры, бесконечные первоначала существуют? И что же ты на это ответил? Всего лишь это: *Из того, что нечто содержится в идее, я заключаю, что это нечто существует в природе лишь в том случае, когда нельзя указать никакой иной причины этой вещи, помимо той самой вещи, которую эта идея представляет актуально существующей, а это, как я показал, не может считаться истинным ни относительно множественности миров, ни относительно какой-либо иной вещи, кроме одного только бога.* Но прежде всего, неверно, будто ты доказал (как ты до сих пор утверждал), что причиной имеющейся у тебя идеи бесконечной вещи не может быть никакая иная вещь, кроме самой вещи, актуально существующей. Неверно также и то, будто ты доказал, что вывод, который ты делаешь о существовании бога, не может быть сделан относительно множественности миров. Ибо весь довод, с помощью которого ты доказывал существование бога, сводился к его бесконечности, представленной твоей идеей, поскольку ты исходил из принципа: *В причине идеи содержится по меньшей мере столько же*

формальной реальности, сколько объективной реальности содержится в идее. Но ведь тот же самый довод, а именно бесконечность Вселенной, миров, первоначал, поскольку он применяется на основе того же принципа и использует ту же форму доказательства, служит в пользу древних философов. Разве отсюда не становится совершенно очевидным паралогизм, тем более что ты совершенно явно совершаешь ошибку petitio principii, т. е. оказываешься в порочном круге, доказывая, что бесконечное существо актуально существует, так как оно представлено в идее, как актуальное, а с другой стороны, что бесконечное существо представлено в идее как актуальное, потому что оно актуально существует? Кроме того, ты рассуждал следующим образом:

Тот, чье познание не может быть увеличено в такой степени, чтобы стать актуально бесконечным и не быть постоянно способным к увеличению, может тем не менее судить о том, что есть существо, актуально настолько бесконечное, что к его совершенству ничего нельзя прибавить.

По мое познание не может быть увеличено в такой степени, чтобы стать актуально бесконечным и не быть постоянно способным к увеличению.

Следовательно, я тем не менее могу судить о том, что есть существо, актуально настолько бесконечное, что к его совершенству нельзя ничего прибавить.

Я дал тебе понять, что в этом рассуждении заключено внутреннее противоречие. Поскольку познание какого-нибудь объекта всегда тем больше, чем полнее познается объект, следовательно, если познание не может увеличиться в такой степени, чтобы стать бесконечным, то не может также бесконечно познаваться и объект; таким образом, тот, кому принадлежит это познание, не может утверждать, что объект актуально бесконечен. Он познает только конечное и так как вследствие способности к [постоянному] увеличению [познания] многое постоянно остается непознанным, он

не может судить о том, чего не хватает объекту и чего ему вполне достаточно; тем более не может он утверждать, что нет того, чего бы ему не доставало (так как для этого он должен был бы познать все, что содержится в объекте), и отвергать, что существует что-то, что бы в нем не находилось. Повторяю, я дал понять, что ты потому должен признать, что у тебя не будет никогда истинной и подлинной идеи бога, что всегда останется необходимость узнать о нем больше (даже бесконечно больше), чем о человеке, у которого тебе виден только кончик волоса, и т. д...

[Сомнение IX]

I. Почему ты так ожесточенно нападаешь на меня, как будто я отрицаю самый твой вывод, хотя я отрицаю только силу твоего рассуждения? Я отнюдь не принадлежу к тем, кто отрицает непрерывное воздействие на нас первой причины. Я не отрицаю все то, что высказывается о боге более здравомыслящими метафизиками и теологами (хотя ты говоришь обо всех метафизиках, я мог бы противопоставить тебе не только почти всех древних ученых, но и некоторых из схоластов, хотя ты и выдаешь их за *всех*), — я отрицаю только ту последовательность, с которой, как ты считаешь, ты построил свой вывод. Когда ты говоришь о приведенных и разъясненных мной двух родах причин и следствий¹⁰⁶, которые ты называешь по-своему *причинами возникновения* (*secundum fieri*) и *причинами бытия* (*secundum esse*), ты делаешь это как схоласт (ведь я признаю, что ты выдающийся схоласт, хотя ты меня таковым не считаешь, полагая, что я прибегаю не столько к философским доводам, сколько к своего рода ораторским ухищрениям). Ведь главы школ считали бы, что дело их плохо, если бы они не разработали достаточно прочно то, что ты заимствуешь у них¹⁰⁷ именно в этой части твоего «Размышления», хотя ты и настаиваешь упорно на том, что не помнишь, были ли до тебя люди. Ты говоришь, что *Солнце* — *причина све-*

та и бог — причина сотворенных вещей не только в смысле возникновения, но и в смысле бытия и потому они должны постоянно одним и тем же образом действовать на следствие для его сохранения. Но во-первых, доказал ли ты, что вещи были сотворены и бог их творец, т. е. причина их возникновения, подобно тому как в отношении продолжения их существования ты называешь бога «сохраняющим [их бытие]», т. е. причиной их бытия? Ведь если кто-нибудь станет отрицать *первое творение* бога, то он, конечно, будет отрицать и последовательное созидание, тем более что *первое* творение вещи можно понять, *последовательное* же, т. е. непрерывное, понять невозможно. Ведь когда мы видим камень, мы понимаем, что он мог возникнуть, но того, что он постоянно возникает, не понимаем совершенно. Ведь как для того, чтобы что-нибудь возникло, оно должно не существовать, точно так же для того, чтобы что-то постоянно возникало, оно должно постоянно не существовать. Но как можно сказать, что постоянно не существует то, что оказывается постоянно существующим? Каким образом можно также сказать, что постоянно возникает то, что совершенно неизменно остается тем же и неделимым? Поэтому, как кажется, существует только причина возникновения, ибо причина есть, собственно, то, от чего возникает вещь и каким образом она возникает. Поэтому то, что находится в состоянии бытия, не возникает, но предполагается уже созданным и считается, что оно, собственно, не имеет причины бытия, но лишь имело причину своего возникновения; когда же иногда говорят, что оно имеет причину своего бытия, то подразумевают причину, которая сообщила ему существование, т. е. его создала, а не ту, которая в дальнейшем продолжает сообщать ему [существование], т. е. его создает. И хотя ты равным образом говоришь, что «быть» — это значит давать какой-то вещи бытие¹⁰⁸ и не давать отнять у нее бытие, однако же ясно, что говорится об этом не в физическом, а лишь в моральном смысле; например, если кто-нибудь отводит в сторону дротик, нацеленный кому-либо в голову, или мешает кому-либо раз-

рушить здание, то он делает совсем не то, что делают отец или мастер. Далее, пример с Солнцем¹⁰⁹ не дает ничего для доказательства сохранения вещи одной и той же в количественном отношении, т. е. обособленной и неделимой вещи. Ведь Солнце не только не сохраняет свет, т. е. не есть причина его бытия, но и как причина возникновения находится в значительно худшем положении, чем любой мастер. Ведь солнечный свет, казалось бы постоянно сохраняющийся в воздухе, не остается по составу одним и тем же, но постоянно обновляется подобно воде, которая кажется неизменной в потоке, на самом же деле не остается одной и той же, неделимой, но постоянно новая и новая. И не без основания называют Солнце источником света: как источник постоянно дает новую воду, так и Солнце постоянно дает новый свет; таким образом, свет есть некое субстанциальное истечение, либо некое распространяющееся качество, либо ἐνδελέχεια, т. е. постоянное движение. Поэтому Солнце вовсе не сохраняет однажды созданный свет, а скорее дает ему возможность исчезнуть и погибнуть и вместо него создает иной, отличный в количественном отношении. Таким образом, хотя оно и может называться причиной возникновения, но никоим образом не может называться причиной бытия, и его можно уподобить не тому мастеру, который строит дом, впоследствии сохраняющийся, но, если только это можно себе представить, мастеру, который воздвигает дом не раньше, чем предыдущий рухнет, причем следующий дом он начинает строить сразу, в тот же самый момент, а когда и этот в свою очередь рухнет, строит другой, который погибнет таким же точно образом. В нашем же случае речь идет о сотворенных вещах, которые сохраняются теми же самыми по составу и неделимыми. И хотя телесные вещи, а особенно одушевленные, находятся как бы в состоянии непрерывного потока частей и смены одних частей другими, однако по крайней мере сама субстанция частей, т. е. материя, остается нетронутой и не претерпевает изменений. Особенно это касается ума, который ты изображаешь лишенным частей и о котором, как я по-

лагаю, ты не станешь утверждать, что он непрерывно изменяется подобно свету, а скорее скажешь, что он остается тем же самым по составу и неделимым подобно камню или дому.

II. Ты продолжаешь: *Это ясно доказывается тем, что я сказал о независимости частей времени*¹¹⁰. Но вот твоё объяснение: *Так как все время жизни может быть разделено на бесконечное число частей, из которых каждая никоим образом не зависит от остальных, то из того, что я существовал незадолго перед этим, не следует, что я должен существовать и сейчас, если только какая-то причина не создает меня как бы заново в каждый данный момент, т. е. меня сохраняет. Ведь совершенно очевидно для всякого внимательно рассматривающего природу времени, что для того, чтобы сохранить любую вещь в каждый отдельный момент ее существования, необходимы совершенно те же сила и воздействие, которые необходимы были для того, чтобы создать ее заново, если бы она не существовала; так что сохранение отличается от создания только в мышлении, и это — одна из истин, которые делает для нас очевидными естественный разум. Какое же изобилие здесь логических ошибок! Прежде всего, ты предполагаешь, что природа времени очевидна, а между тем нельзя назвать ничего более темного. Доказательством этого, несомненно, может быть бесчисленное разнообразие мнений среди древних философов, разнообразие, которое продолжает существовать и теперь. Ведь хотя ты говоришь, что я разговариваю с Умом, который не знает, существовали ли до него философы, и на которого не производит впечатления их авторитет, тем не менее этот Ум, совершенно не ведающий обо всех вещах, существующих вне его, считает природу времени настолько очевидной, что основывает на этом свое доказательство, и в то время, как я сомневаюсь в этой очевидности (из-за неясности предмета — единственной причины разногласий среди такого количества весьма мудрых и прозорливых философов), сам Ум не находит лучшего способа убедить нас в этой очевидности, чем сослаться на свой авторитет. Конечно же, ни у меня, ни у*

других нет причины покориться твоему авторитету и считать его основанием или исходным пунктом доказательства. Как ты облагодетельствуешь нас, как обяжешь весь ученый народ, если сделаешь очевидной и понятной природу времени, если объяснишь, есть ли она что-то реальное или нет, отличается ли она как-нибудь от длящейся вещи или нет, что в ней есть и чего в ней нет и т. д.! Что касается меня, то я честно сознаюсь, что не знаю природы времени; и хотя мне кажется, что я понимаю, что это такое, однако объяснить этого не могу, даже если бы и захотел, и мне сейчас же вспоминаются знаменитые слова святого Августина: *Так что же такое время? Если никто у меня об этом не спрашивает, то я это знаю; если же я захотел бы объяснить это спрашивающему, то не знаю.* Впрочем, я даже убежден, что именно потому не знаю, что такое время, что не могу объяснить этого другим. Конечно же, далеко от желаемого, когда я говорю, что воспринимаю время, или длительность, как некое течение, которое никогда не началось, которое продолжает существовать в настоящем и никогда не прекратится; которому нельзя помешать и которое нельзя ни замедлить, ни ускорить. Рассматриваемое во всем своем объеме и постольку, поскольку оно не имеет ни начала, ни конца, оно может быть названо вечностью, или длительностью бога, сосуществующего со всем этим временем в силу неизменности своей природы, как сосуществует скала с протекающей мимо нее рекой. Рассматриваемое же с точки зрения его частей, оно оказывается длительностью вещей, подверженных возникновению и гибели: таков весь мир, таковы же и все части мира, т. е. созданные вещи, которые, пока они продолжают существовать, считаются длящимися не во множестве времен, а в одном и том же времени. Наконец, так как время поступательно, люди нашли его меру, а именно само поступательное движение, и прежде всего движение небосвода. Однако будет ли это движение быстрее или медленнее, течение времени от этого не ускорится и не замедлится; время течет равномерно, движется ли что-нибудь или нет; более того, возникает ли мир или рушится, суще-

существует ли что-нибудь или совершенно ничего не существует, оно неизменно длится. Повторяю, этого недостаточно по сравнению с тем, что было бы мне желательно; но, как бы то ни было, я именно на это обратил внимание, когда я возразил на твои слова о том, что время может быть разделено на бесконечное число частей, из которых каждая в отдельности никоим образом не зависит от остальных, спросив тебя: *Можно ли придумать вещь, части которой были бы менее отделимы одна от другой? Между частями которой связь была бы более нерасторжимой и последующие части которой меньше могли бы быть отторгнуты, больше были бы связаны между собой и больше зависели бы от предыдущих?* Что же ты ответил на это? Ты сказал, будто я хотел уклониться от этого вопроса, утверждая необходимость последовательной связи между частями времени, рассматриваемого абстрактно, но речь здесь идет не об этом; речь идет о времени, т. е. о длительности, длящейся вещи, причем я не отрицаю возможности отделения различных моментов этого времени от соседних, иначе говоря, того, что длящаяся вещь в отдельные моменты перестает существовать. Но ведь ты явно ошибаешься, считая, что я пытался уклониться от этого вопроса, вместо того чтобы разобраться в том, что ты хвастливо называешь очевидным. Ты говоришь, будто я говорю о последовательности частей времени, рассматриваемого абстрактно. Но что, собственно, ты называешь абстрактным и абстрактно рассматриваемым временем? Я, по крайней мере, знаю одно-единственное время, которое, конечно (я этого не отрицаю), может называться или считаться абстрактным, поскольку оно не зависит от вещей, так как существуют вещи или нет, движутся они или находятся в состоянии покоя, оно всегда течет равномерно, не подвергаясь никаким изменениям. Существует ли кроме этого времени какое-то другое, которое могло бы называться или считаться конкретным постольку, поскольку оно связано с вещами, т. е. поскольку вещи длятся в нем, я никоим образом не могу знать. Ты пытаешься утверждать, что такое время существует, заявляя, что *вопрос идет не об этом*

[абстрактном] времени, но о времени, т. е. о длительности, длящейся вещи. Я же хочу только спросить: есть ли и что это за иное время существующей во времени вещи, кроме того, о котором я говорю? Ты слышал, как обычно различают время внешнее и внутреннее. Но если то время, о котором говорю я, внешнее, что же будет представлять собой это внутреннее время? Проверим это. Я, например, есть вещь, существующая уже пятьдесят лет, и я признаю, что я живу столько же, сколько все мои ровесники, и все мы вместе прожили не больше, чем каждый из нас; от дня нашего рождения не протекли те мириады лет, как это можно было бы предположить, если бы сложить вместе столько пятидесятилетий, сколько существует на свете пятидесятилетних; но внутреннее время, которое присуще лишь мне и которое помимо внешнего времени, рассматриваемого тобой как абстрактное, присуще мне конкретно, я и сам не признаю, да и у тебя не понимаю. Ты говоришь, будто я не отрицаю, что различные моменты этого времени могут быть отделены от соседних, т. е. вещь, существующая во времени, в отдельные моменты времени перестает существовать. Как великоленно у тебя получается: то, что тебе противоречит, ты обращаешь в свою пользу! Я по крайней мере не признаю того, чего я, если тебе верить, не отрицаю. Правда, я признаю, что длящаяся вещь может в отдельные моменты прекратить свое существование, но прекратить его в моменты ее длительности, общей для вещей, существующих одновременно, причем все эти вещи могут прекратить свое существование в такие же самые, а не иные моменты, и моменты эти не могут быть отделены один от другого из-за нерасторжимой взаимной связи. Если ты иначе это понимаешь, почему тебе об этом не заявить? Ведь то, что вещь может перестать существовать в этот момент, а может и в следующий или вообще совсем в иной момент,— это значит, что вещь обладает непрочной способностью длиться, но это не значит, что она обладает моментами или частями времени, которые могут прекратить свое существование в какие-то моменты, или

части, другого времени. Отсюда это общераспространенное заблуждение, поэтически выраженное словами «время — пожиратель вещей»¹¹¹; ведь, конечно же, время ничего не уничтожает, но существуют естественные причины, которые уничтожают и разрушают вещь если не в это, так в иное время.

III. ...Из того, что ты существовал раньше, не следует, что ты должен существовать теперь, не потому, что части времени зависимы или независимы друг от друга, но потому, что существует некая причина, которая, хотя и не разрушила тебя раньше, может разрушить тебя теперь. Вот почему слабость твоего вывода видна уже из того, что с тем же основанием можно допустить другой, прямо противоположный. Ведь подобно тому как ты сказал, что *из того, что ты существовал незадолго перед этим, не следует, что ты должен существовать теперь*, можно также сказать: *Из того, что я существовал незадолго перед этим, не следует, что я должен не существовать*; однако дело тут не в зависимости или независимости частей времени, но в присутствии сохраняющей причины либо отсутствии причины разрушающей. Я мог бы также привести в качестве примера неразрушимые вещи, прежде всего бога, о котором ты не скажешь, что из того, что он существовал незадолго перед этим, не следует, что он должен существовать теперь, так как бог не может перестать существовать в силу неизменности своей природы, а не в силу зависимости или независимости частей времени, одновременно с которыми он существует. Когда ты говоришь, что ты *воссоздаешься или как бы создаешься [заново]*, ты предполагаешь, что был прежде создан; следовательно, ты был создан богом-создателем, т. е. существующим богом. Но этим своим рассуждением ты стремишься доказать также, что бог существует, что он — создатель и что он создал тебя и все остальное. Следовательно, не только в твоём доказательстве в качестве причины выступает то, что на самом деле не есть причина, но ты, кроме того, допускаешь *petitio principii*. Я уж не говорю о поистине удивительном обстоятельстве: ум, столь неопытный, столь

мало еще рассуждавший, смог познать такую таинственную вещь, как сотворение, которое многочисленные знаменитые философы после стольких рассуждений об этом предмете признали совершенно непостижимым!

Ты сам не помнишь, был ли ты создан богом, а также когда, где, из чего, по какому поводу, с помощью какой силы, каким образом. И если бы даже ты помнил это и в отношении тебя вопрос этот был бы ясен, ты не мог бы, однако, сказать то же самое о любой вещи, так как ты не знаешь условий [существования] и природы всех вещей. И наконец, каждому внимательному исследователю ясно, что для сохранения вещи (я приводил пример дома) требуется меньше труда, чем для ее создания. Далее, когда ты делаешь такое умозаключение: *То, что сохранение отлично от создания только в нашем мышлении,— это одно из тех положений, которые очевидны благодаря естественному разуму*¹¹², то не остается сказать ничего иного, кроме того, что ты необыкновенно счастливый человек, если твоему естественному разуму все представляется столь очевидным. Ведь хотя ты и лишен всякого предварительного знания, тебе неожиданно-негаданно открывается то, что ученым и весьма тонким теологам и философам открывается лишь после длительных занятий и глубокого изучения всего божественного и человеческого. Несомненно, следует признать, что это ни с чем не сравнимое везение. Но скажи, молю тебя: произнес бы ты таким образом эти слова, если бы не перенял их от схоластов? И тебя ничуть не смущает, что ты отступил от них, считая как создание, так и сохранение областью естественного разума, тогда как они считали это областью лишь сверхъестественного разума? И так как очевидность сохранения в силу естественного разума делает столь же очевидным в силу того же естественного разума и создание, от которого первое отлично только в мышлении, то уж не считаешь ли ты, что чисто логическим путем убедился в том, что сохранение — это то же самое, что создание? И если ты здесь прав, то как могло, по-твоему, случиться, что

все без исключения философы, руководившиеся одним лишь этим разумом, не только не считали это очевидным, но утверждали нечто прямо противоположное, защищая положение, что ничто не создается, т. е. ничто не возникает из ничего?..

IV. Возвращаюсь к твоему ответу. Так как я сказал, что *в тебе есть сила, — не та, которая создает тебя заново, но та, которая дает тебе возможность существовать до тех пор, пока не появится разрушительная причина — то ты возразил, что я не замечаю, что приписываю созданию совершенство создателя, так как получается, что первое существует независимо от второго.* Но хотя я понимаю, в какой роли я выступаю, не нападая на самую сущность твоего рассуждения, а лишь указывая на его беспомощность, ты, как видно, не вполне понимаешь свою роль, так как вместо чистосердечного ответа ты не выдвигаешь ничего другого, кроме нового затруднения, причем такого же точно рода, как то, по поводу которого идет спор. Разве не это стоит под вопросом и разве не именно этот тезис ты решил защищать — что ты *продолжаешь существовать в зависимости от бога-создателя?* Далее ты говоришь, будто *я даже приписываю создателю несовершенство создания, так как, если бы бог захотел когда-нибудь, чтобы мы перестали существовать, он должен был бы при помощи позитивного акта стремиться к [нашему] небытию.* Повторяю, я не приписываю никакого несовершенства создателю (пусть я лучше раньше погибну, чем это сделаю), — создателю, дарующему нам все лучшее и всякий дар которого совершенен... Я уж не говорю о том, что ты должен был также показать, почему надо считать несовершенством, если бог разрушает что-либо с помощью не одного только отрицания, но также и позитивного акта. Разве он не обладает той способностью действия, с помощью которой он как выводит что-либо из небытия, так и снова ввергает это в небытие? Если он помогает человеку вонзить меч в горло быка, разве он сам, без человека, не сможет сделать того же? Или ты думаешь, что это надо считать его несовершенством, если он только своими силами и с помощью некоего

позитивного акта сможет зарезать быка или, как ты говоришь, стремиться к небытию, т. е. к смерти быка? Но тебе, конечно, захотелось показать, сколь искушен ты в схоластических различениях. Я возразил далее, что ты, конечно, можешь считать себя зависимым от существа, отличного от тебя, однако же не в том смысле, что ты постоянно воссоздаешься этим существом заново, но лишь в том, что ты некогда был им создан. Все же ты решил, что этот вопрос следует разрешить при помощи ссылки на такого же рода трудность.

И должен ли был ты под таким же предлогом обойти мои возражения относительно родителей? Поскольку ты задавал вопрос следующим образом: *Так от кого же я происхожу?*¹¹³ *От самого себя? Или от своих родителей? Или... и т. д.*, то я прежде всего сказал, что не было никакой необходимости доказывать, что ты не производишь от самого себя; я предполагал, что относительно этого у тебя не может и не должно быть никаких сомнений, так как ты отлично помнишь, что существовал не всегда (разве только ты смог бы предположить, что ты вечно спал, не видя снов, а потом вдруг нежданно-негаданно проснулся в тот момент, когда впервые начал мыслить, причем не мог вспомнить, какая причина тебя произвела), и среди такого числа очевидных для тебя вещей от тебя не может укрыться то, что ты ни в коем случае не есть причина самого себя. Вслед за тем я спросил тебя, *почему ты считаешь, что ты не производишь от своих родителей, которыми, как совершенно очевидно, ты был создан?* И так как ты, предвосхищая мой вопрос, сказал: *Потому, что ты мыслящая вещь, несущая в себе идею бога, а в причине должно содержаться по меньшей мере столько же, сколько в следствии*¹¹⁴, — то я, продолжая настаивать на своем, спросил: *Но разве твои родители или их умы (такое различие было необходимо, поскольку ты говоришь от имени ума) не были также мыслящими вещами, несущими в себе идею бога?* Ты же на это вообще ничего не ответил, да и на самом деле не смог бы ничего ответить, разве только стал бы утверждать, что твои родители в тот момент, когда

тебя родили, не обладали умом или хотя и обладали умом, но не мыслящим, а если и мыслящим, то не несущим в себе идеи бога; наконец (сказал бы ты), если он и нес в себе эту идею, то она не содержала по меньшей мере столько же объективной реальности, сколько содержишь ты или ум, который ты получил и которым, как ты потом узнал (еще находясь во чреве матери), ты обладаешь.

V. Оставив это в стороне, ты нападаешь далее на то, что было мной сказано о восхождении до бесконечности. Для того чтобы стало ясно, сколь удачно ты это делаешь, нужно узнать только, о чем идет речь. Желая доказать, что ты был создан не родителями или какой-либо другой причиной, а только лишь богом, ты воспользовался следующим, распространенным среди ученых способом доказательства: *Если существует другая причина, то о ней можно спросить, существует ли она сама по себе или по другой причине. Ведь если она существует сама по себе, то из вышесказанного ясно, что она бог, так как... и т. д.; если же она существует по другой причине, то таким же образом следует спросить относительно этой другой причины, существует ли она сама по себе или по другой причине, пока, наконец, мы не придем к последней причине, которая будет богом.* Я возразил: *Но если причиной были родители, то эта причина может существовать не сама по себе, а по другой причине, та — снова благодаря другой, и так до бесконечности.* Что может быть очевиднее, чем то, что здесь был поставлен вопрос о бесконечном восхождении причин *возникновения*, т. е. причин, как говорят, случайно подчиненных, а не причин *бытия*, т. е. причин, подчиненных сущностно. И для того чтобы не возникло какого-либо сомнения, я последовательно изложил вопрос и заявил, что ты должен доказать абсурдность восхождения до бесконечности не в отношении причин, подчиненных сущностно, т. е. причин *бытия*, поскольку о них здесь нет речи, но в отношении случайно подчиненных причин, т. е. причин *возникновения*, к которым относятся родители — отец, дед, прадед, прапрадед, прапрапрадед, прапрапрапрадед и т. д.;

если же их [в данный момент] нет, то могут действовать и становиться причинами сыновья, внуки, правнуки и т. д. Ты говоришь, что *то, что я добавляю относительно восхождения до бесконечности (а именно что в допущении такого восхождения не содержится ничего нелепого)*, я сам вслед за тем отвергаю. Каким же образом? Так как я признаю нелепым предполагать его существование в причинах, связанных между собой таким образом, что низшая не может действовать без высшей. Ну не великолепно ли? Я сказал, что это нелепо в причинах подобного рода; выходит, я отверг то, что сказал, вслед за тем, а именно что *это не нелепо в других причинах, подчиненных таким образом, что при уничтожении одной из них та, которая от нее зависит, остается и может действовать?!* Но именно такой характер носят твои умозаключения. Ты продолжаешь: *Ведь здесь речь идет только о таких причинах, а именно, о причинах бытия, а не о причинах возникновения, каковы, например, родители.* Но мне кажется, что речь здесь идет прежде всего о причинах возникновения, к которым и относятся родители. Однако мне неприятно продолжать этот спор. Отмечу только, что ты весьма хитро обошел этот вопрос, смешав причины, [ложно] называемые тобою причинами бытия, с теми, которые называют сущностно подчиненными, как будто причины, связанные между собой [у тебя] таким образом, не представляют собой на самом деле причины возникновения. Причем это положение верно не только потому, что оно относится к сохранению, но и особенно потому, что оно относится к первому сотворению. А между тем ты говоришь, что вопрос касается причин бытия, а не причин возникновения, и одновременно молчаливо отклоняешь то, что я упомянул относительно Аристотеля с той лишь единственной целью, чтобы показать, что естественный разум не делает все это настолько уж ясным, как ты это утверждаешь, если это не ясно Аристотелю, который вовсе не был лишен естественного разума¹¹⁵.

VI. То, что я затем говорю об увеличении человеческих совершенств до таких размеров, что они на-

*чинают превосходить возможности человеческой природы, то я очень рад, что это показалось тебе аргументом в пользу существования бога. Но я не считаю, что аргумент этот имеет обязательную силу, которую приписываешь ему ты. Ведь если совершенство в прыжках или способность к прыжку, которая существует у человека, мы так увеличиваем в нашем уме, что мысленно представляем себе этого человека перепрыгивающим или, скорее, перелетающим из Африки на Кавказ, либо с Земли на Луну и пролетающим по всем звездам, чтобы узнать, что там происходит или как все там устроено, то хотя мы не считаем, что такое (т. е. увеличенное) совершенство недоступно человеческой природе, однако мы считаем счастливым того, кому это совершенство могло бы достаться; но я не понимаю, почему мы должны допустить, что подобное совершенство необходимо существует, если только не существует человек или, по крайней мере, какая-либо другая природа, например сам бог, который совершает подобного рода перелеты. С другой стороны, так увеличивать эту природу, чтобы считать, что подобная природа существует во всех этих мирах и вообще повсюду и таким образом не нуждается ни в полете, ни в движении для того, чтобы проникнуть туда и все познать,— это вывод из того принципа, который сам требует доказательства, а именно из того, что *все, что мы мыслим и постигаем в увеличенном виде, действительно существует*. Ты продолжаешь, что *это та самая способность увеличивать человеческие совершенства до такой степени, что они начинают считаться уже чем-то сверхчеловеческим, причем такого рода способность, как ты утверждаешь и настаиваешь, не была бы нам присуща, если бы мы не были созданы богом*. Но вопрос не в том, утверждаешь ли ты и настаиваешь, а в том, доказываешь ли ты это со всей очевидностью. Что касается твоего заключения, а именно что *ты не удивляешься тому, что я не признаю очевиднейшим твое доказательство этого положения, ибо до сих пор ты не замечал, чтобы я правильно понял хоть один из твоих доводов*, то я поздравляю тебя с удачей, которая выпала на твою*

долю благодаря столь счастливой способности ничему не удивляться.

[Сомнение X]

I.

II. А теперь перейдем к твоему ответу. Ты упрекаешь меня, что я *не обратил внимания на то, что обычно утверждают философы*. Но прежде всего, обратил ли ты внимание на то, что сказал ты сам? Ведь вот твои собственные слова, сказанные в конце ответа на возражения по поводу предыдущего «Размышления»: *Что касается меня, то я никогда не считал, что для раскрытия субстанции следует искать что-либо иное, кроме различных ее атрибутов, так что, чем больше мы познаем атрибутов какой-нибудь субстанции, тем совершеннее понимаем мы ее природу*. Так что же утверждают философы? *Они утверждают, говоришь ты, что сущности вещей неделимы; ведь идея представляет сущность, и, если к этой сущности что-либо прибавить или у нее что-либо отнять, прежняя идея тотчас же становится идеей другой вещи*. Ты согласен с этим или нет? Конечно, согласен, ведь в этом же весь смысл твоего ответа. Но если сущность, или природа [вещи], неделима, следовательно, там, где находится лишь малейшая часть ее, там же находится вся она в целом, и не остается ничего сверх нее; ведь то, что неделимо, не может иметь никаких частей. Если идея тоже такова, что к ней нельзя ничего прибавить и ничего от нее отнять, следовательно, там, где есть хоть малейшая частица идеи, там находится и вся идея в целом, и нет ничего в вещи, чего бы она не представляла; если же есть что-нибудь, что она может представлять сверх этого, тогда, следовательно, к ней что-то добавляется и она становится идеей другой вещи. Если ты допускаешь, что не один-единственный атрибут, а многие и многие атрибуты какой-нибудь субстанции, природы, или сущности, могут быть познаны таким образом, что, чем больше будет их познано, тем совершеннее постигается вещь, я должен тебя спросить: когда ты толь-

ко-только приступаешь к познанию вещи и познаешь один-единственный атрибут сущности, считаешь ли ты, что в нем содержится вся сущность вещи или нет? Считаешь ли ты, что идея этой вещи, которой ты обладаешь, есть вся идея этой вещи в целом или нет? Если ты так считаешь, следовательно, ложно положение, что существует большее число атрибутов, и ты через эти атрибуты совершеннее познаешь вещь; если же ты так не считаешь, следовательно, сущность вещи не представляет собой нечто неделимое, а обладает множеством атрибутов, к тому же в какой-то мере различных между собой, поскольку один может быть познан, в то время как остальные остаются непознанными. Следовательно, и сама идея вещи не такова, что к ней нельзя ничего прибавить, но скорее она способна принимать добавления в той мере, в какой позднее познанные атрибуты могут быть таким же образом представлены идеей, как тот атрибут, который был познан в самом начале. Но обратил ли ты на это внимание или не обратил, что касается философов, то я не спрашиваю, в какой мере следует или не следует принимать их утверждение, что *сущности вещей неделимы*, равно как не спрашиваю и того, знакомы ли им сущности вещей, к которым они это относят. Что же касается тебя, то когда ты говоришь, что *идея представляет сущность вещи*, то, как мне кажется, вполне можно предположить, что если существуют вещи, сущность которых тебе незнакома, то у тебя не может быть и их идеи. Скажи, пожалуйста, знаешь ли ты сущность Солнца, Луны или какого-нибудь другого светила? Полагаю, что ты не скажешь, что знаешь; ведь ты не можешь о них знать ничего, кроме их величины, очертаний, движения, расстояния, кроме того, что они могут светить, давать тепло, сверкать, обладают способностью порождать, греть, приводить в движение и т. д., но все это только второстепенные качества, т. е. акциденции, сама же сущность, природа, или внутренняя субстанция, лежащая в их основе, совершенно от тебя скрыта. Ведь даже если бы ты стал утверждать, что, познавая эти атрибуты, ты понимаешь природу небес-

ных светил, ты будешь утверждать это для одного лишь себя, доказывать это лишь самому себе, и только ты один будешь хвалить себя и возносить себя над другими, хотя ты знаешь не больше, чем остальные. Конечно, полагаю я, нет никого, кто бы считал, что, познавая лишь эти атрибуты, ты познаешь сущность небесных светил, в силу чего, как ты утверждаешь, ты имеешь идею светил. Если же ты не имеешь идей светил, то идеи каких вещей ты имеешь? Может быть, Земли? Или воды? Или какого-нибудь метеора, минерала, растения, животного, человека? Или вообще какого-нибудь тела либо вещи, существующей во Вселенной? Конечно же, ты не знаешь сущности ни одной из этих вещей, и все, что ты можешь о них утверждать, все, что ты о них знаешь,— это также не что иное, как второстепенные качества, т. е. акциденции, а также свойства и следствия — только не сама сущность. Таким образом, ты не можешь иметь идеи решительно ни одной вещи на свете. Как же, однако, может быть, что ты все-таки говоришь о вещах, существующих на свете, и, следовательно, понимаешь их, если у тебя нет их идей? Конечно же, ты все-таки обладаешь идеями, но не такими, о каких ты сам говоришь. Ведь идеи — это идеи вещей лишь в той мере, в какой мы эти вещи знаем; и так как мы отчетливо познаем их акциденции, а не их сущность, относительно которой мы как бы лишь смутно подозреваем или постигаем, что она под ними скрывается, то существует отчетливая идея только самих акцидентов, а не сущности, лишь смутно за ними воспринимаемой. Из этого вытекает, что мы обладаем тем более ясной и точной идеей какой-нибудь вещи, чем яснее, точнее мы знаем акциденции этой вещи и чем мы их знаем больше. Так как мы по опыту знаем, что идеи представляют собой как бы содержащиеся в нашем уме образы вещей, причем образы не сущности вещи, а ее акцидентов, то подобно тому, как образ какого-нибудь человека, запечатленный на картине, тем совершеннее, чем точнее и тщательнее выполнены симметрия, расположение и изображение как многочисленных его частей, так и отдельных харак-

терных черточек этих частей, точно так же и идея каждой вещи оказывается тем более совершенной, чем точнее и аккуратнее и чем большее число ее акциденций, т. е. своего рода обстоятельств, она передает, все больше приближая их к жизни.

III. Что же касается той идеи, о которой идет речь, то, поскольку ты сказал, что обладаешь такой идеей бога, *что не можешь ничего от нее отнять и ничего к ней добавить*, я возразил тебе, сказав, что существуют различные способы, с помощью которых ты можешь к ней что-то добавить. Ты же, чтобы увернуться от ответа, прежде всего заявляешь, что *ты внимательно изучил сущность бога, а так как она неделима, то равным образом должна быть неделимой и его идея; поэтому к этой идее нельзя ничего добавить или от нее отнять без того, чтобы она не стала тогда другой, т. е. идеей другой вещи*. Затем хотя ты и не отрицаешь, что *могут быть обнаружены новые совершенства [бога], ранее тобой не замеченные*, но ты отрицаешь, что *идея может увеличиваться* (т. е. что к ней может быть что-то добавлено; ибо хотя ты и перетолковываешь термин или искажаешь его, однако речь идет именно об идее), считая, что *она становится только более отчетливой, поскольку она уже раньше содержала в себе эти совершенства*. Впрочем, я, прежде всего, весьма удивлен, каким образом, не зная сущности не только Солнца, но и малюсенького клеща, ты считаешь, однако, что столь совершенно знаешь сущность бога. Видимо, глупцы все те, кто день и ночь, изо дня в день, без конца трудится для того, чтобы познать бога, и им не хватает дней, так как, чем больше они размышляют, тем менее ясной становится для них эта вещь. Действительно, ведь если бы они взяли с тебя пример, то в один миг получили бы столь ясное понятие о сущности бога, что к нему уже нельзя было бы ничего прибавить. Глупы также и те, кто с помощью следствий, действий, свойств, совершенств словно стремится, плывя по маленьким ручейкам, проникнуть к берегу этого огромного океана. В самом деле, последуй они за тобой, они не по ручейкам приплыли

бы к берегу, а сразу перешагнули бы через океан и уж потом только поплыли бы по ручейкам. Далее, считая божественную сущность подобно остальным сущностям неделимой, ты все-таки не считаешь ее подобной точке. Поскольку ты считаешь ее бесконечной, ты воспринимаешь ее как нечто протяженное, так как не может быть ничего более конечного, чем вещь, которая воспринимается без какой-либо протяженности. И хотя ты собираешься возразить, что пусть ты и воспринимаешь божественную сущность не как точку, но и не как нечто протяженное, ты, однако, таким образом не объяснишь, как получается, что ты воспринимаешь ее одновременно и в качестве бесконечной и в качестве неделимой; ведь понятия бесконечности не бывает без понятия протяженности, а понятие протяженности несовместимо с понятием неделимости. Скорее уж тебе надо поступить подобно тем философам, которые, утверждая обычно, что, например, сущность человека неделима, не мыслят ее лишенной какой-то протяженности или каких-то частей (ими они считают род и отличительные признаки, например «живое существо» и «разумное существо», или, говоря языком натурфилософии, материю и форму, т. е. тело и разумную душу, и настаивают только на том, что связь между собой этих частей столь проста и нерасторжима, что без нее человек не существует и не мыслится); поэтому ни одна из этих частей, взятая отдельно или соединенная с какой-нибудь другой частью либо мыслящаяся вместе с ней, не есть человек. Подобно тому, повторяю, как они воспринимают таким образом человека, так и ты, как я полагаю, не считаешь бога лишенным какого-то объема и разнообразия сущностных атрибутов, которые бесконечны как по своему совершенству, так и по числу; ты должен только считать, что все это так неразрывно связано между собой, что без всех этих частей, или некоторых из них, бог не может ни существовать, ни мыслиться. Так как, далее, идея, которой мы, по нашему мнению, обладаем относительно сущности человека, должна, строго говоря, представлять не самое нерасторжимую связь частей, или сущ-

ностных атрибутов, но скорее части, как таковые, т. е. неразрывно связанные между собой атрибуты, то поэтому идея сущности человека не может быть неделимой, как бы подобной точке и лишенной частей. Совершенно так же, поскольку идея, представляющая сущность бога, должна, строго говоря, представлять не эту своего рода связь сущностных атрибутов бога, но скорее сами эти атрибуты, неразрывно либо простейшим образом между собой связанные и, как я бы сказал, тождественнейшим образом объединенные, то у нас нет оснований считать эту идею неделимой наподобие точки и как бы лишенной различных частей, представляющих различные атрибуты. Кстати, скажи на милость, что собой представляют эти сущностные атрибуты бога? Конечно же, это то, что было перечислено тобой, когда ты назвал субстанцию бога вечной, бесконечной, независимой, всемогущей, всеведущей, создательницей всех вещей и их же хранительницей. Но во-первых, хотя теологи все это и прочие атрибуты такого же рода называют сущностными, они делают это, однако, потому, что, различая в боге одну сущность и три лица, они в то же время различают атрибуты, относящиеся к богу как единому по своей сущности, от тех атрибутов, которые принадлежат ему как имеющему три ипостаси; поэтому первые атрибуты могут считаться сущностными, вторые — личностными. Они делают это также для того, чтобы лучше выразить простоту и неизменную цельность божественной субстанции, потому что если сказать, что она имеет какие-то случайные атрибуты, это можно будет понять так, что она обладает какими-то акциденциями, которые могут образовывать с сущностью некое сочетание, а также могут быть добавлены к ней или у нее отняты. Они делают это и для того, чтобы мы поняли, что любой из этих атрибутов так же необходимо принадлежит богу, как необходимо (и даже более того) принадлежат человеку его род и отличительные признаки; таким образом, все, что существует в боге, совершенно неотделимо от бога, и это есть сам бог. Я говорю об этом для того, чтобы дать понять, что кроме познания атрибутов, которые стано-

вятся нам известными как бы через следствия и, как говорят, а posteriori, остается еще познание сущности, которую если бы ты познал, то был бы счастливее самого Моисея¹¹⁶; ведь хотя он и разговаривал столько раз с богом, однако никогда не видел ничего, кроме его атрибутов. Но пусть эти атрибуты будут самой сущностью бога; скажи, пожалуйста, что ты о них знаешь? Или какую их часть ты знаешь? Ведь ты знаешь о них что-то, конечно, только по определению, по аналогии, смутно, неясно, гадательно, и притом знаешь столь малую их часть, что все, что тебе о них известно, меньше малюсенькой капельки или частицы этой капельки в сравнении с целым океаном. И тем не менее ты утверждаешь, что обладаешь такой идеей божественной сущности, что к ней ничего нельзя добавить. Но ты не провел никакого различия между идеей и сущностью и считаешь, что не существует разницы между вещью в себе и вещью, познанной кем-нибудь; ведь ты считаешь, что в боге нет ничего, чего бы не было в твоей идее [бога].

IV. Итак, еще раз: какой же ты мыслил свою идею? Наверное, подобной клещу; ведь ты делаешь ее неделимой, подобной тому, как представляется нашему взгляду клещ. Кажется, сравнение с клещом здесь отнюдь не бессмысленно. Ведь как образ, или идея, клеща, запечатленная в твоих глазах, в мозге или интеллекте, представляли тебе лет двадцать тому назад лишь нечто белесое, лишенное каких-либо частей и частичек, теперь же, после изобретения микроскопа¹¹⁷ и его применения, они представляют тебе значительно большее существо, обладающее головой, хвостом, коленями, спиной и прочими частями, так и идея бога, бывшая у тебя сначала, представляла тебе *неделимую сущность*, а затем стала более *отчетливой и выраженной*, когда ты смог открыть совершенства, которые до того еще не были обнаружены. Далее, если после того, как ты с помощью микроскопа рассмотрел подкожного клеща, идея его стала более полной, почему бы также не стать полнее идее божественной сущности? *Потому*, говоришь ты, *что все совершенства должны были уже содержаться и в той идее, которая*

имелась раньше. Посмотри же, насколько правильно то, что я только что говорил, а именно что ты приравниваешь идею к сущности, как если бы сущность не содержала ничего, чего бы не содержала также идея, или как если бы ты мог доказать, что все, что есть в сущности, есть и в идее; разве, утверждая, что *это должно быть, или содержаться, в идее, так как предполагается, что она истинна,* ты не допускаешь очевидного *petitio principii*? Может быть, ты скажешь также, что отдельные идеи частей подкожного клеща, открытые с помощью микроскопа, должны были содержаться в той идее, которая существовала до открытия микроскопа? Полагаю, что ты этого не скажешь... Поэтому у тебя нет оснований считать, что то, чего ты не увидел в боге с помощью первоначальной идеи, существовало как в боге, так и в самой идее, ибо, если бы это было в идее, ты, конечно же, увидел бы это и в боге, и именно потому, что идея — это мера не вещи, но того знания, которое мы имеем об этой вещи. Если же тебе не нравится сравнение с клещом, можешь воспользоваться сравнением с Лунной, или Солнцем, или каким угодно другим объектом до и после изобретения телескопа — результат будет тот же самый... Но у меня есть другое сравнение, которое, может быть, понравится тебе больше. Ведь, как кажется, ты можешь представить себе первоначальную идею как грубый набросок или карандашный эскиз, которым художник передает контуры будущей картины, последующую же идею ты можешь себе представить как законченный образ, в цвете и красках. Далее, хотя первоначальный грубый набросок не увеличивается по площади, однако он увеличивается в отношении числа и расположения красок, увеличивается отчетливость и качество его частей, и хотя ты не скажешь, что увеличивается сам образ, однако ты не можешь сказать, что к нему ничего не добавляется. Точно так же тебе следует говорить об идее бога... Впрочем, зачем мне на этом задерживаться, если хорошо известно, что, каким бы образом это ни происходило, к тому понятию, а значит, и идее, которую мы имеем о боге, каждодневно может быть добавлено

что-то новое. Что касается твоего замечания об идее треугольника, то мне нечего здесь добавить к тому, что было сказано выше, поскольку ты совершенно ясно показал, что сущность бога, и тем самым все его сущностные атрибуты, столь же хорошо исследованы тобой, столь же тебе очевидны и для тебя наглядны, как три линии, образующие треугольник. Что же касается того, что в другом месте ты говоришь: *Знай* (ведь, как я сказал, ты вообще играешь роль великого ученого, вполне достойного того, чтобы его выслушали), *что идея бога образуется нами не постепенно с помощью увеличения совершенств его творений, но возникает сразу и целиком благодаря тому, что мы соприкасаемся умом с бесконечным существом, не допуская никакого увеличения* — то я бы понял, что ты собираешься здесь сказать, если бы ты не противоречил самому себе, утверждая, что идея бога образуется нами сразу и целиком, хотя именно в этой главе ты заявляешь также, что идея эта запечатлена в нас самим богом...

V. Когда я спросил, *каким образом ты докажешь, что идея бога находится в нас подобно знаку мастера, запечатленному на его произведении, каков характер этого следа и какова форма этого знака*, ты возразил, что это столь же остроумно, как если бы в какой-нибудь картине ты обнаружил мастерство, которое можно было бы приписать одному только Апеллесу¹¹⁸, и стал бы говорить, что мастерство это неподражаемо и подобно некоему знаку, который Апеллес поставил на всех своих картинах, дабы отличать их от остальных, я же стал бы спрашивать, какова форма этого знака и каков характер отпечатка; ты добавил также, что в таком случае я скорее заслуживал бы насмешки, чем ответа. Ну что ж, проверим, кто из нас достоин насмешки и чье это мнение. Речь идет об идее, или образе, который представляет вещь такой, какова она есть. Итак, пусть Апеллес возьмет доску, на которой он, допустим, собирается передать свой образ и подобие, т. е. картину, которая самым совершенным образом передаст самого Апеллеса таким, каков он есть, и на которой он тем не менее нарисо-

вал бы всего лишь летучую мышь. Я не смогу обнаружить здесь никакого образа, передающего обещанное сходство, ты же обнаружишь здесь столь великое сходство, что скажешь, будто яйцо менее походит на другое яйцо, чем летучая мышь на Апеллеса. Тогда, поскольку, возможно, ты испугаешься громкого хохота дерзких насмешников, ты, как я полагаю, откажешься от этого и возразишь, что ты не хотел сказать, будто летучая мышь похожа на Апеллеса, но мастерство, с каким она нарисована, — это точнейший знак, выдающий Апеллеса. Но речь здесь идет вовсе не о любом знаке, но о знаке, который есть не что иное, как образ, несущий в себе подобие Апеллеса, т. е. о знаке, каким бы он был, если бы Апеллес нарисовал не летучую мышь, а самого себя. Ведь хотя мы могли узнать Апеллеса и по многим другим признакам — по подписи, печати и т. д., однако нужно было узнать его по изображению его лица. Хочешь ли понять это еще лучше? Апеллес сравнивается здесь с богом, потому что как бог создал различные вещи, так и Апеллес нарисовал различные картины. И ведь любое творение заявляет о своем творце и указывает на него, поскольку оно таково, что не могло быть выведено из небытия ничьей иной рукой, кроме руки бога, и ни от кого другого не могло получить форму, стройность и совершенство, которым оно обладает. Так же и все картины заявляют о первом из живописцев и указывают на него, поскольку они выполнены с таким искусством, что не могли быть сделаны ничьей другой рукой, кроме руки Апеллеса. Но сравнение должно было касаться здесь не совершенства творений или знака мастерства, который есть не что иное, как само совершенство (ведь в этом смысле любое творение и любая картина содержат в себе такой знак), а представления с помощью образа. Таким образом, вопрос ставился здесь не о любом творении, но только об уме, поскольку бог создал его по своему образу и подобию; точно так же и ты, говоря об Апеллесе, должен был взять не любую картину, а только ту, в которой он должен был передать нам собственный образ и подобие. Ты же этого не сделал, но ре-

пил по своему обыкновению напустить тумана и избежать трудностей, уведя в сторону от правильного пути как сам вопрос, так и сравнение; и, когда тебя спрашивают, каковы характер указанного следа и форма указанного знака, или идеи, либо образа, запечатленного в творении, ты искусно увиливаешь от этого, сделав вид, что тебя спрашивают о знаке не в смысле идеи, или образа, а лишь в смысле показателя мастерства художника. Сюда же относится и то, что ты говоришь немного ниже: *Нет никаких оснований для сравнения процесса божественного творения с работой ремесленника, скорее его можно сравнивать с рождением [сына] отцом.* Но любой увидит, что для этого есть все основания; ведь если речь идет о рождении сына, то сын должен обладать той же природой, что и отец, и быть подобным отцу в каждой своей части, как внешней, так и внутренней; при сотворении же богом человека последний никоим образом не имеет той же природы, что бог, и не подобен ему в отношении всех, в том числе и сущностных, атрибутов. Наоборот, подобно тому как дом, построенный трудом мастера, не имеет общей природы с мастером, однако вполне подобен идее, которую мастер создает в своем уме, точно так же и при создании богом человека этот последний обладает природой, отличной от природы бога, однако же он совершенно соответствует той идее, которой извечно обладает бог...

VI. В другом месте ты сетуешь на то, что, когда я отрицаю, что мы созданы по образу божьему, и говорю, что в этом случае бог должен был бы быть антропоморфным, и перечисляю все то, в чем человеческая природа отличается от божественной, я поступаю не остроумнее, чем если бы, отрицая, что какие-то картины Апеллеса изображают верно облик Александра¹¹⁹, я сделал отсюда вывод, что Александр — это нечто вроде картины, хотя картины состоят из дерева и красок, а не из костей и мяса, как Александр. Но, проницательнейший из мужей (я ведь с самого начала догадался, что придется мне вернуть тебе этот эпитет), хотя я и не столь проницателен, как ты, одна-

ко достаточно пронизателен для того, чтобы считать, что ты не должен обходиться со мной столь недоброжелательно и приписывать мне то мнение, против которого я возражаю. Я ведь не принадлежу к тем, кто отрицает, что мы созданы по образу и подобию божьему, и это именно так и есть, поскольку уже в «Сомнении» я заверил, что нас необходимо убеждает в этом святая вера; но в то же время я помню, что ты обещал нам доказательство, и я спросил тебя, как можно мыслить такой образ с точки зрения естественного разума. Однако, оставив в стороне мою непонятливость, рассмотрим теперь твою пронизательность. Прежде всего, речь здесь не шла о том, создал ли бог человека по образу другой вещи, как можно было бы подумать в связи с тем, что ты представляешь здесь Апеллеса, рисующего портрет, который изображает не его самого, а Александра. Но пренебрежем этим и допустим, что Апеллес нарисовал не Александра, а самого себя (точно так же как скульптор, о котором ты говоришь, изваявший собственное изображение). Разве не должен он был представить на картине свой лоб, глаза, поздри, щеки, остальные свои части и весь свой облик в целом так, чтобы из картины можно было вынести суждение о нем самом? И как о картине можно было бы сказать, что она апеллеморфна, так и об Апеллесе можно было бы сказать, что он картиноморфен, т. е. что между прототипом и его копией существует отношение, называемое соответствием, по смыслу которого они друг другу взаимно соответствуют. Почему же, если бог создал человека по образу своему и подобию и запечатлел в нем свою форму, естественный разум не может из этого заключить, что человек теоморфен, а бог антропоморфен, для того чтобы отметить таким образом соответствие, в силу которого бог как прототип и человек как копия или образ бога друг другу соответствуют? Разве это то же самое, что искать в картине мясо и кости, когда речь идет об образе, который, как известно, не обязательно должен соответствовать прототипу и той вещи, чей образ он собой представляет, в отношении всех, в том числе и внутренних совершенств? Ты сам при-

знаешь это; но когда ты заметил, что для образа не характерно, чтобы он во всем совпадал с вещью, которую он представляет, он может воспроизводить только некоторые ее черты, ты должен был, конечно, еще добавить, что для образа характерно по крайней мере настолько совпадать с вещью, настолько воспроизводить, или представлять, ее, насколько вещь может быть через этот образ узнана и отличена от других. Ведь несомненно, хотя я не стал бы требовать от Апеллеса, чтобы, собираясь нарисовать свой образ либо образ Александра, он нарисовал также кости и мясо, однако я с полным основанием потребую, чтобы он нарисовал на картине нечто большее, чем кончик своего волоса или волоса Александра (раньше я в этом случае приводил пример себя самого). Ведь изображение кончика волоса можно сколько угодно называть либо полностью, либо в чем-то сходным с Апеллесом или Александром, однако ясно, что этого недостаточно для того, чтобы признать его образом одного из них. Отсюда же следует, что хотя я не ищу в человеке или в человеческом разуме полного соответствия самому богу для того, чтобы он мог быть образом бога, однако, кажется мне, я могу требовать такого соответствия, которое было бы достаточным для того, чтобы распознать бога. Поэтому если оно столь мало, что та часть божества, которая представлена человеком, его умом и всем, что в нем содержится, значительно меньше по сравнению с богом, чем кончик волоса по сравнению с Апеллесом или Александром, то мне представляется очевидным, что человек и его ум не могут быть образом бога...

VII. Наконец, ты пишешь, что когда я считаю странным, что другие люди не имеют такого же представления о боге, какое имеешь ты, хотя он запечатлел в них идею бога в такой же степени, как и в тебе, то, по-твоему, это то же самое, как если бы я стал удивляться, что хотя всем людям известна идея треугольника, однако не все обнаруживают в ней одно и то же, и, возможно, некоторые даже делают о ней ложные умозаключения. Но как хитро, по своему обычаю, обходишь ты подводный камень, даже це-

лый ряд подводных камней! Во-первых, я не говорил, будто ты утверждаешь, что бог запечатлел в других людях идею самого себя, так как это значило бы вообще сделать тебе уступку в том, что есть самый предмет спора; но я сказал, что нет оснований не верить, что бог запечатлел в них идею самого себя совершенно так же, как он запечатлел ее в тебе, конечно при условии, если он действительно ее в тебе запечатлел. Далее, мой вопрос: почему же им не дано того же понимания, какое дано тебе, относится не только к тем, кто иначе, чем ты, понимает бога, но и к тем, которые его вообще не понимают. Ведь истории и рассказы о путешествиях в Новый Свет упоминают не только об отдельных людях (такие всегда существовали), но даже о целых народах (как это уже говорилось о некоторых островах), которые не имели никакого понятия о боге и даже не подозревали о его существовании в течение всех предшествующих веков. Я хочу таким образом дать понять, что идея эта не запечатлена богом во всех людях без исключения, и, так как нет основания считать, что в разных людях она запечатлена в разной степени, следовательно, она не была запечатлена ни в ком, в том числе и в тебе; поэтому если ты, и я, и другие люди имеют в своем уме идею бога, то идея эта представляется мне внешней преимущественно благодаря тому, что мы услышали о ней от других, что явилось для нас благодеянием бога, который, как гласит Писание, явился не всякому народу и не всем пожелал раскрыть свои замыслы. Каким образом в свое время язычники, без того чтобы бог запечатлел в них идею себя, пришли к его познанию, было показано выше; ведь одно то, что они были наделены столь восприимчивым интеллектом, что он мог прийти к познанию бога, само по себе есть результат божьей милости и щедрости. Ты же ничего не сказал о тех, кто не имеет совсем никакого понятия о боге, хотя тебе и не следовало обходить молчанием этот вопрос под прикрытием твоего вышеуказанного сравнения. И хотя ты можешь сказать, что они либо недостаточно внимательны к себе, либо обладают все же идеей бога, которая в них дремлет, но которая

может проснуться при малейшем упоминании о боге или при каком-нибудь другом случае, — это будет только гадательным предположением, а не обещанным тобой и долгожданным, очевиднейшим и надежнейшим доказательством...

Что касается тех, кто придерживается противоположного мнения, то сравнение их идеи с идеей треугольника весьма неудачно. Ведь из всех тех, кто обладает понятием о треугольнике, нет никого, кто бы не знал или отрицал (даже ты так считаешь), что природа треугольника состоит в том, что это фигура, ограниченная тремя линиями, как бы ни обстояло дело с особенностями, которые он может либо не заметить, либо заметить недостаточно хорошо. Но из тех, кто обладает понятием о боге, разве никто не спорит о его природе? Одни считают его телесным, другие — бестелесным; среди первых одни приписывают ему человеческий облик, другие — какой-то иной; среди вторых некоторые называют его мировой душой, некоторые — особой субстанцией. Некоторые считают его единым, другие — многоликим, одни — бесконечным, другие — конечным, одни — подвижным, другие — неподвижным; некоторые приписывают ему безграничное могущество, другие — ограниченное; некоторые считают его вечным, другие — рожденным, третьи — творцом Вселенной, четвертые — самой Вселенной или ее частью; некоторые считают его мудрым и прозорливым, другие — не ведающим многого и занятого только своим делом; некоторые думают, что он лишен страстей, другие — что он им подвержен. Коротче говоря, описывай как тебе угодно природу бога, изображай сколько угодно свою идею соответствующей божественной сущности, ты не сможешь высказать буквально ни одного утверждения, которое было бы повсеместно принято и по поводу которого многими не утверждалось бы нечто прямо противоположное. Так можно ли сравнивать идею бога и идею треугольника?..

[Против «Четвертого размышления»]

[Сомнение I]

I. ...Ты говоришь об *идее, представляющей ничто, говоришь об отрицательной идее*¹²⁰; я заявляю, что для меня это непостижимо, так как я не способен понять, как может существовать идея без объекта или образ, который не представляет никакой вещи; я не понимаю также, что значит обладать природой идеи, которой свойственно что-то представлять и быть в то же время чем-то отрицательным, т. е. ничего не представлять. Ты же на это обижаешься. Ты говоришь, что *мы причастны к не-сущему*; я этого также не постигаю, ибо невозможно понять, каким образом небытие делится так, что мы получаем от него какую-то часть, и каким образом одни части нашего существа представляют собой что-то, другие же ничего. Ты и на это обижаешься. Ты говоришь: *То, что мы берем часть от небытия, означает, что мы не высшее бытие и нам недостает очень многого*. А я говорю, что мне непонятно, почему не сказать лучше, что мы только то, что мы есть, вместо того чтобы говорить, что мы причастны к тому, что мы не есть, что нам недостает и т. д.; однако же я заявляю, что не хочу на этом останавливаться.... Когда я возразил, что твоя идея, представляющая ничто, и твое различение причастности к небытию не мешают утверждать, что бог мог дать человеку способность суждения если не бесконечную, то по крайней мере свободную от заблуждения, и когда на твой ответ, что *не удивительно, если бог совершает что-либо, смысла чего я не понимаю*, я заметил, что удивительно, каким образом можешь ты утверждать, что в тебе существует истинная идея, представляющая бога всезнающим, всемогущим, всеблагим, и тем не менее понимать, что некоторые творения его во всех отношениях несовершенны (как, например, вышеназванная способность суждения, не дающая полной возможности избежать ошибки), откуда можно сделать вывод, что он либо чего-то не знал, либо не мог, либо по какой-то зависти не за-

хотел сделать их более совершенными,— ты это совершенно обошел молчанием, ограничившись пустой придиркой. Несколько больше осторожности проявил ты относительно моего другого замечания, сделанного в связи с твоим рассуждением, которому ты предпослал слова о том, что ты без всякого затруднения отвергаешь свою мысль от вещей воображаемых к вещам, постигаемым умом и полностью свободным от материи, продолжив затем: Конечно, я обладаю значительно более отчетливой идеей ума — поскольку он есть вещь мыслящая, не протяженная в длину, ширину и глубину и не имеющая вообще ничего от тела,— чем идеей какой-нибудь телесной вещи. Когда же я замечаю, что сомневаюсь, т. е. оказываюсь тем самым вещью нецельной и зависимой, то мне представляется очень ясная и отчетливая идея независимого и цельного существа, т. е. бога, и из одного того, что такая идея во мне есть, т. е. из того, что я, обладающий такой идеей, существую, я с такой очевидностью заключаю, что бог существует и что от него зависит в каждый отдельный момент все мое существование, что, как я убежден, человеческий ум не в состоянии познать что-либо с большей очевидностью и достоверностью. Ведь когда ты расчищал себе таким образом путь для дальнейшего, я заверил тебя, что не хочу тебя здесь задерживать и не хочу непрерывно настаивать на том, что ты должен был бы доказать все более основательно; однако ты должен помнить, в чем с тобой можно согласиться и в чем нельзя, для того чтобы ты не считал, что у тебя уже составилось предварительное суждение. Ты же не обратил на это внимания и не подумал, что тебе необходимо позаботиться о более прочной и надежной аргументации... Ведь ты еще не доказал, а только собираешься доказать, что ясное и отчетливое понятие [о боге] потому не обманчиво, что существует бог и творец существующего в тебе понятия о нем самом не может обманывать; ты же здесь предполагаешь, что он правдив, чтобы доказать, что бог существует и есть творец всего твоего существования, а таким образом и твоего о нем понятия. Что касается остального, то я не собираюсь ни-

чего добавлять к тому, что было сказано по поводу предыдущего «Размышления». Добавлю здесь только несколько слов в связи со следующим твоим замечанием: *Прежде всего, я признаю невозможным, чтобы бог когда-нибудь меня обманывал; ведь во всякой лжи или обмане содержится какое-то несовершенство; и, хотя умение обмануть служит своего рода признаком ума или силы, желание обмануть, вне всякого сомнения, свидетельствует о коварстве либо о слабости и потому не может принадлежать богу.* Добавлю, говорю я, что здесь ты лишь повторяешь и берешь в качестве основоположения своих последующих рассуждений то, что, как было сказано по поводу последних слов твоего предыдущего «Размышления», ты не доказал. Ты рассуждал следующим образом:

Если бог не имеет никаких недостатков, он не может быть обманщиком.

Но бог не имеет никаких недостатков.

Следовательно, бог не может быть обманщиком.

II. Несколько слов о том, что ты более подробно разбираешь в своем ответе. Ты возражаешь мне, говоря, что *все, что я затем называю конечной причиной, нужно отнести к причине производящей.* Но как понимать эти твои слова: *нужно отнести?* Ведь если смысл их сводится к тому, что восхищение, хвалу, славу — результат размышлений о назначении вещей и созерцания столь целесообразного использования каждой из них — следует воздавать творцу, который устроил все столь мудро и предусмотрительно, то ты не говоришь решительно ничего такого, что не говорилось бы на протяжении всего моего «Сомнения». А по-видимому, смысл твоих слов именно таков, как это можно заключить из того, что непосредственно за ними следует. Ведь ты говоришь: *Таким образом, рассматривая назначение частей в растениях, животных и т. д., надо дивиться богу — их создателю и, наблюдая его творения, познавать и славить творца.* Но если смысл этого таков, что следует посвящать себя только исследованию и созерцанию производящих причин, а исследование и созерцание конечных причин надо

оставить в стороне, то это именно то, чего я не говорил даже в том случае, когда речь шла о боге; ведь я совершенно ясно сказал, каким образом это может происходить в другом случае. А что именно таков смысл твоих слов, доказывает, кроме того, как сама постановка вопроса, так и то, что у тебя следует далее. Ведь сказав, что *надо, наблюдая назначение частей, дивиться богу и т. д.*, ты продолжаешь: *А не пытаться угадать, с какой целью он свершает любое из своих дел.* Мне хочется тебя здесь спросить: каким образом могут, по-твоему, люди дивиться богу, наблюдая назначение различных частей, и не задумываться над тем, с какой целью он их сотворил? Ведь *назначение* и *цель* здесь одно и то же, и невозможно дивиться творцу назначения, не дивясь в то же время творцу цели. Подумай поэтому, правильно ли ты поступаешь, отрицая таким образом конечную причину. Ведь само по себе созерцание Солнца, Луны, других частей мира и даже всего мира в целом еще не приводит к мысли о существовании творца, или причины, мира. Ибо можно предположить, что либо мир всегда был таким и наши предки не видели иного, как не увидят иного и наши потомки, либо он случайно сложился в таком виде из тех первоначал, из которых он состоит, и принял именно такое строение. В этом случае ведь не только конечная причина, но и производящая будет исключена из мира. Исследование же целей не только приводит к пониманию конечной причины — это также ступень к познанию и производящей причины, которая в процессе созидания поставила себе данную цель. Это очень напоминает то, как если бы кто-нибудь выросший в лесу, выйдя однажды оттуда, увидел мост и с первого взгляда не заметил бы ничего, кроме свода, под которым течет речная вода. Он предположил бы, что это то же, что он видел на примере одного горного потока, где две скалы соприкасались своими вершинами, а основания их расходились таким образом, что давали путь ручью. Рассуждая, он пришел бы к выводу, что либо эти скалы всегда так стояли, либо, скатившись с противоположных склонов гор, здесь друг с другом столкнулись. Но, видя

далее, что путники переправляются по мосту значительно быстрее и удобнее, и подойдя поближе для того, чтобы рассмотреть все это сооружение, он заметит большую искусно сделанную арку, сложенную из многих рядов высеченных, обработанных, пригнанных друг к другу и уложенных в определенном порядке камней, причем увидит, что все это сделано таким образом, что с заранее заданной целью невозможно было построить его искуснее, и тогда, конечно, он догадается, что мост этот не мог возникнуть случайно и должен был быть кем-то создан, но что он должен был быть во всяком случае создан каким-то мастером, поставившим себе определенную цель, мудро обдумавшим конструкцию своего творения и вдобавок обладавшим достаточной силой для того, чтобы выполнить свой замысел. Из всего этого следует, что не только, как ты утверждаешь, *в этических вопросах благочестиво размышлять, какую, по нашему мнению, цель поставил себе бог, собираясь управлять Вселенной, но и в физических вопросах это отнюдь не бессмысленно*; что бы ты об этом ни говорил, даже в высшей степени уместно и похвально размышлять над этим, поскольку это совершенно необходимо, если только мы хотим познать божественное управление Вселенной и — о чем сверх того идет речь — бога как причину Вселенной. Ведь поскольку при созерцании Вселенной не обязательно возникает мысль или убеждение, что она результат какой-то устроющей или управляющей причины, и поскольку может возникнуть мысль, что Вселенная либо никем не была создана, либо управляется сама собой, или же возникла случайно и тою же случайностью управляется и в дальнейшем, то как же в конце концов можно внушить убеждение, что мир либо действительно был создан какой-то причиной, либо управляется и регулируется каким-то правителем, если только мы не признаем той мудрости, с которой в нем все распределено и устроено? А так как мудрость эта состоит в том, что ничто не возникает вдруг, без заранее поставленной цели, то мы поймем, что существует причина, которая действовала во имя цели, которую она и до сих пор имеет в виду.

III. Что же касается твоих слов о том, что *нельзя вообразать, будто одни цели бога более доступны нам, чем другие, так как все они одинаково скрыты в недосыгаемой бездне его премудрости*, то это мне представляется совершенно ложным; разве только можно допустить, что, поскольку цели некоторых вещей весьма очевидны, бог не есть причина образования этого рода вещей, которое скорее можно считать случайным и говорить, что вещи устроены таким образом не во имя определенной цели и назначения, а наоборот, поскольку вещи случайно оказались устроенными именно таким образом, то и цель их, и назначение также пришли случайно. Ведь хотя и верно, что некоторые цели бога нам совершенно неведомы и скрыты в недосыгаемой бездне его премудрости (я уже сказал, что это именно те цели, которые он сам пожелал скрыть от нас или же запретил их исследование), однако отнюдь не верно в той же мере то, что бог не сделал доступными для нас некоторые из своих целей, ибо существует бесчисленное множество таких целей, которые можно обнаружить даже в одном только человеческом теле. Так что же? Следовательно, по-твоему, мы не можем сказать, что бог, создав, например, человеческий рот, думал о том, чтобы человек мог через него вдыхать и выдыхать воздух или принимать пищу для того, чтобы питать тело? И, пожелав сделать так, чтобы с самого рождения человека он был открыт, создав к тому же молоко, грудь, сосок, который бы младенец мог брать в рот и выпускать изо рта, он сделал это не для того, чтобы дать возможность младенцу питаться? Далее, создав пищевод и обширный желудок, он не имел в виду, чтобы пища могла проходить по пищеводу и перевариваться в желудке? И создав таким же образом прочие сосуды, разве он сделал это не для продвижения частью отходов, а частью питательных соков? А создав кости твердыми, расчленив суставы, он разве не стремился к тому, чтобы дать устойчивость телу и сделать его способным выполнять различные движения, сгибаться и разгибаться? Сделав, далее, мышцы и прикрепив связки к более твердым частям тела, он разве не хотел, чтобы существовали органы, которые могли

бы приводить в движение все части тела? Заставив сердце биться и соединив его с артериями, он сделал это разве не для того, чтобы поддерживать и распределять в теле тепло, а также чтобы принимать, перерабатывать и передавать по всему телу артериальную кровь? А когда он провел от мозга по всему телу сеть нервов, он не добился разве того, чтобы наши органы обрели чувствительность и способность двигаться? Когда он создал глаза, придав им веки и ресницы, разве не сделал он это для того, чтобы мы имели возможность видеть и чтобы предохранялись глаза? Но зачем мне перечислять далее эти отдельные функции, если они бесконечны? Мне кажется, из всего этого мы можем с полным основанием заключить, что бог преследовал в каждом отдельном случае те или иные подобного рода цели...

IV. Ты продолжаешь: *Все люди считают, что им понятны те самые трудности, которые ты приводишь в качестве примера.* Как много ты берешь на себя не только сам, но и от имени остальных людей! Что касается меня, то я бы не дал такой гарантии, ибо я честно заявляю, что мнение мое иное. Я бы также мог сослаться на мнение других, которых вовсе не мало и которые, как я знаю, настолько честны, что, хотя потратили всю свою жизнь на исследования производящих причин, тем не менее признаются, что эти причины остаются для них совершенно непонятными. Но, не говоря о других, значит, ты считаешь, что тебе такого рода причины понятны?.. О, ты поистине не человек, даже не герой, не полубог, а вообще какой-то бог! Но смотри, как бы не внушить себе более высокого мнения о самом себе, чем следует. Ведь даже если ты скажешь, что такого рода производящая причина есть бог, ты, прежде всего, не скажешь ничего, чего бы не сказал любой благочестивый человек, и нет никаких оснований тебе посвящать все свои усилия натурфилософии, если любой простой человек может сказать то же самое. Далее, хоть ты и знаешь, что существует бог — создатель всех вещей, как видимых, так и невидимых, однако ты не знаешь его природы, как он присутствует в материнском чреве, как он действует в этом случае,

каким образом и какую выбирает материю, как он формирует ее, организует и т. д. В-третьих, так как представляется очевидным, что бог не делает всего сам, но допускает вторичные и частные причины, то пусть ты знаешь, что бог есть та производящая причина, которая образует, размещает и т. д. клапаны сердца, но ведь ты знаешь, таким образом, только первичную и универсальную причину, о которой здесь не идет речь, так как в ней никто не сомневается, и которая однозначно, без всякого различия может приводиться в ответ на любой вопрос. Речь идет о том, знаешь ли ты вторичную и частную причину, образующую, размещающую и т. д. клапаны сердца; важная задача — знать именно эту причину. Но если ты говоришь, что ты ее знаешь, если поэтому ты можешь ответить на выдвинутые мной возражения, ты сам великий Аполлон!¹²¹ Но, прошу тебя, смотри внимательно снова и помни, что среди вторичных причин одни могут быть общими и отдаленными, другие — частными и более близкими, и как бы тебе не принять первые за вторые, так как речь идет не о первых, а о вторых! Ведь нет ни одной философской школы, которая бы, придумав свои первоначала вещей, не стремилась свести к ним все, что есть в природе, нет ни одной школы, которая не разъясняла бы подробно общие и отдаленные причины; но когда дело доходит до частных и непосредственных причин, познание которых и представляет интерес, то нет ни одной школы, которая бы не замалчивала это или не бормотала что-то бессвязное. И каждая из школ наперебой стремится выдвинуть что-либо правдоподобное и, казалось бы, продвигается несколько вперед; однако они не могут пойти дальше правдоподобия и не могут не остановиться по эту сторону пространства, отделяющего их от частной и более близкой причины и для них непреодолимого...

V. Наконец, то, что ты говоришь об идее бога и твоего ума, которую бы ты имел и в случае, если бы с того самого момента, как ум появился в твоем теле, с самого рождения, ты оставался бы с закрытыми глазами, глухим и, наконец, никаким внешним чувством не воспринимал бы этот мир вещей и вообще все, что нахо-

дится вне тебя, а, погруженный в самого себя, всю жизнь провел бы в постоянном размышлении, — повторяю, то, что ты, по твоим словам, *не сомневаешься, что в этом случае ты имел бы те же идеи, которыми обладаешь сейчас, мало того, гораздо более чистые и ясные*, — эти твои слова обращены тобой, конечно, только к самому себе; ты имеешь в виду при этом то, что было сказано выше относительно ума у человека, находящегося во чреве матери и в летаргическом сне, а уж насколько это правдоподобно и на каком ином основании, кроме явного *petitio principii*, ты это говоришь, пусть судят те, кому этого захочется. Конечно, твое замечание, что *в этом случае тело не должно ни помогать, ни препятствовать уму мыслить*, сделано на основе предположения, что ум может сам по себе (поскольку нет никакого препятствия) мыслить бога так же и еще чище и яснее, чем он мыслит и познает его сейчас; но ведь именно это и есть предмет спора. Допустим, что тело находилось тогда в самом спокойном состоянии (ведь мы не можем предположить ничего иного), скажи, пожалуйста, было ли тогда все-таки какое-нибудь препятствие или вообще не было никакого? Если не было, следовательно, твой ум в твоём теле чувствовал себя совершенно так же, как в состоянии полного отчуждения, в котором ты ничего не мог бы пожелать себе худшего, чем вдруг прозреть, начать слышать, ощущать запахи, вкус и что-нибудь осязать. Но ведь это означает, что всякий, кто дарует тебе зрение, слух и прочие чувства, окажет тебе плохую услугу! Если же тогда было какое-то препятствие, то оно было либо большим, чем сейчас, когда ты познал небо и все остальное, что есть во Вселенной, либо меньшим. Если оно было большим, следовательно, у тебя тогда не было идей более чистых и ясных, чем теперь; если же меньшим, то возникает новое возражение: значит, то состояние более предпочтительно, чем теперешнее, и тот, кто привел бы тебя в нынешнее твоё состояние, оказал бы тебе плохую услугу. Добавим, что бог не мог бы нас порицать в этом случае за то, что мы познаем его не из его творений, как это положено делать. Ведь каждый мог бы ему ответить: зачем же ты вывел меня из чре-

ва матери и почему ты не ослепил меня тотчас же и не отнял у меня все вообще чувства? Ведь в таком состоянии я смог бы лучше тебя познать так, как это положено. Несомненно, утверждая, что *чувства во многом мешают уму* и даже что они *никак не помогают ему воспринять идеи бога и ума*, ты, как мне кажется, выступаешь против всей божественной и человеческой мудрости, которая побуждает нас пользоваться нашим зрением, чтобы мы, созерцая совершенства вещей, поднимались до понимания совершенств бога; например, созерцая величие Вселенной, красоту Солнца, мудрость архитектора, мы старались бы понять, насколько больше, насколько прекраснее, насколько мудрее должен быть тот, кто создал и Вселенную, и Солнце, и архитектора! Отсюда следует, что когда ты замечаешь, будто *ничто так не мешает всем людям понять, что они обладают одними и теми же идеями, как то, что они слишком погружены в восприятие образов телесных вещей*, то следует сказать, что хотя людей и можно обвинить в том, что они настолько погружены в эти восприятия, что представляют себе бога таким, каким его представляют нам телесные образы, однако невозможно отрицать, что телесные образы в какой-то мере помогают им, если они здесь уместны и оказываются своего рода ступенями, по которым люди в меру своих сил и возможностей поднимаются до понимания бога. Ну, а если телесные образы мешают тому, кто созерцает мир вещей, например человеку, обладающему зрением, то давай попросим слепого, чтобы он рассказал нам, какой он обладает идеей бога. Как ты думаешь, сможет ли он описать бога лучше потому, что не будет иметь никаких образов — Солнца, радуги и других телесных вещей? Но не будем, однако, на этом задерживаться.

[Сомнение II]

I. Скажи по чести: может ли существовать какое-нибудь позитивное несовершенство, если оно рассматривается, строго говоря, как несовершенство, т. е. поскольку оно содержит в себе какой-то недостаток? Мо-

жет ли какое-нибудь негативное несовершенство, строго говоря, быть субъектом и обладать реальной природой? Спрашиваю тебя еще раз: разве когда-нибудь я рассматривал несовершенство, взятое в первом смысле, так, как если бы я взял его во втором, иначе говоря, разве я рассматривал лишенность как субъект? Разве я говорил, что способность заблуждения несовершенна именно как таковая, а не рассматривал ее скорее как нечто заблуждающееся, или подверженное заблуждению? Итак, разве ты в чем-нибудь меня здесь изобличаешь? Разве скорее не сам ты превратно истолковываешь мои слова? Ведь в то время как я называю несовершенством нашу подверженность заблуждению, ты называешь несовершенством скорее отрицание большего совершенства и потому предполагаешь, что существующий в нас недостаток есть некое совершенство¹²², однако не столь значительное, как это могло бы быть. Ты не можешь сказать, что вопрос здесь идет о способности суждения, как таковой; ведь мы говорим здесь о ней, собственно, постольку поскольку она подвержена заблуждению. Я неустанно обращаю внимание на то, почему такая способность несовершенна, а не почему она мала, как если бы я, например, сетовал на то, что хромой человек ходит прихрамывая, а вовсе не на то, что он обладает недостаточной способностью ходить по сравнению с оленем. Точно так же я сетовал бы на то, что у мерзнущего мальчика рваная одежда, а не на то, что она коротка по сравнению с одеждой взрослого человека. Согласно же твоему восприятию, если есть какой-то недостаток у хромого человека и его способности ходить, то недостаток этот следует объяснить не как отрицание правильной походки, а как отрицание быстроты оленя; если же мы обнаруживаем какой-то недостаток в одежде мальчика, то его, по-твоему, следует объяснить не как отрицание целостности одежды, а как отрицание размера одежды, требующегося взрослому человеку. Ты осторожно отклонил возражение и обрушился на сравнение, уместнее которого не придумаешь. Что в нем не относится к делу? Правитель сравнивается с богом, государство — со Вселенной, гражданин — с человеком, воля — с интеллектом, чест-

ность — с истиной, нечестность — с заблуждением; чего же здесь недостает? Но, говоришь ты, нечестность граждан с точки зрения государства есть нечто позитивное и не может сравниваться с подверженностью человека заблуждению, т. е. с отсутствием у него всех совершенств с точки зрения блага Вселенной. Бессмертный боже, как ты все путаешь! Ведь после того как ты сказал, что нечестность есть нечто позитивное, ты должен был сказать, что заблуждение не есть нечто позитивное, и, собираясь говорить о человеке, подверженном заблуждению, поскольку он не обладает всеми совершенствами, ты должен был равным образом сказать о нечестном гражданине, поскольку он их также не имеет...

Ты продолжаешь: *Можно провести более удачное сравнение — между тем, кто хотел бы покрыть все человеческое тело глазами, чтобы оно казалось изящнее, так как нет части человеческого тела, которая казалась бы прекраснее, чем глаза, и тем, кто считает, что в мире не должно существовать созданий, подверженных заблуждению, т. е. не вполне совершенных.* Но любой, кто имеет глаза, не может не видеть, что ты должен был сравнить двух человек — подслеповатого и хорошо видящего, потому что допустимо сетовать не на то, что у человека только два глаза, но лишь на то, что, имея два глаза, он недостаточно хорошо видит. Если бы человек считался безобразным из-за того, что все его тело не покрыто глазами, в той же мере, как он считается несовершенным из-за того, что подвержен заблуждению, твоё сравнение, возможно, и имело бы смысл. Но дело обстоит совершенно иначе, и это доказывает хотя бы то, что никому даже в голову не приходит желать, чтобы все его тело было покрыто глазами подобно голове мифического Аргуса¹²³; однако же не существует никого, кто не стремился бы быть свободным от заблуждения.

II. Ты говоришь, будто я предполагаю, что бог предназначил нас к дурным делам и наделил нас несовершенствами. Но я не предполагаю этого и не утверждаю, а всего лишь высказываю возражения, которые у меня появляются и могут быть сделаны всяким. На-

стаивая на тех различиях, которые ты позаимствовал у схоластов, ты должен был, конечно, обороняться в их духе, а не успокаиваться на том, что ты называешь сделанные тебе возражения ложными. Я совсем не припоминаю, чтобы я говорил, будто бог предназначает нас к дурным делам; помню лишь, что вопрос был здесь о том, что заблуждение противоположно истине, а вовсе не о противоположности порока добродетели. Но то, что я, проводя сравнение, сказал о правителе, ты отнес к богу, с которым сравнивается правитель, и попытался перенести возражения по поводу твоего рассуждения на самый предмет рассуждения, относительно которого нет разногласий; сделал ты это, очевидно, для того, чтобы могло показаться, что я выступаю не столько против тебя, сколько, избави меня бог, против истины. Ты говоришь далее, что *ложно также и то, что бог для того немногого, о чем он позволил судить человеку, дал ему неадекватную, запутанную и ненадежную способность суждения*. Но хочу спросить всех разумных людей: достаточно ли назвать это положение ложным и не привести между тем ни одного довода, доказывающего ложность того, что мы по опыту знаем о несовершенстве этой способности? Однако ничего удивительного: и здесь тебе нужно было обойти возражение, направленное против твоего рассуждения. Ведь хотя и верно, что творения бога совершенны, однако поскольку при рассмотрении ума (т. е. способности суждения) он представлялся несовершенным, в силу того что он подвержен заблуждению, и потому не мог казаться творением божьим, то спрашивается: каким образом можно счесть его совершенным для того, чтобы признать его творением бога?

...Ты сам постоянно утверждал, что вопрос заключается не в том, почему бог не сделал способность суждения безграничной, т. е. совершенной во всех отношениях и абсолютной, а в том, почему, создав ее ограниченной, он не сделал ее, по крайней мере в своем роде, совершенной. Тем более ведь ты сам допускаешь, что *бог, без сомнения, мог создать такую способность, которая бы никогда не ошибалась*. Хотя ничто не мешало ему создать иную способность и ты не можешь объяс-

ить, почему он создал именно такую, это, однако, не препятствует тому, что, как мне кажется, он создал не совершенную способность, как мог бы это сделать, а несовершенную, как ему заблагорассудилось, точно так же как мастер, о котором я говорил¹²⁴, сделал ключ не совершенный, как мог бы он сделать, а несовершенный, как он того захотел. Таким образом, как воля кузнеца не мешает ключу оказаться несовершенным, так и воля бога, как кажется, не мешает тому, чтобы несовершенной оказалась способность суждения. Но поскольку ты тем не менее продолжал доказывать, что она совершенна, я решил привести это сравнение с кузнецом, которое здесь нет никакой необходимости продолжать, точно так же как нет необходимости говорить и обо всем остальном, достаточно ясно изложенном в тексте «Сомнения».

[Сомнение III]

I. Я не без основания догадывался, что сделал тебе слишком большую уступку, сказав в начале данного «Сомнения», для того, чтобы не придирается к слову, что я не хочу спорить о том, почему ты в отличие от всех остальных авторов и вопреки обычному словупотреблению не только принимаешь интеллект за способность простого восприятия, но и смешиваешь волю со способностью суждения. Ведь это оставляло тебе возможность злоупотребить исходящей от тебя двусмысленностью значения, и те, кто это заметил, обвиняют меня в том, что я был слишком добр и слишком хотел угодить тебе, когда, споря с тобой, я воспользовался твоим же выражением, сказав, что сама воля выносит суждение. Так что для того, чтобы, рассуждая о заблуждении, мы постарались по крайней мере избежать ошибочного употребления слов, я буду следовать хорошо известному различению, с помощью которого обычно различают в уме, или в человеческой душе, помимо движущей способности две известные способности — познающую способность и способность вожделения, собственные имена которых — интеллект и воля. Известно, что все, что в уме принадлежит мышлению, с

полным основанием относят к интеллекту, к воле же относят все, что принадлежит вожделению. Таким образом, к интеллекту относится не только простое восприятие, с помощью которого мы воспринимаем что-либо без утверждения или отрицания, но также и суждение, т. е. высказывание, в котором мы что-либо утверждаем или отрицаем, а также само рассуждение, т. е. суждение, в котором из одного положения мы выводим другое. К воле же относится выбор, иначе говоря желание, нежелание, тяготение, стремление чего-либо избежать, равно как любовь, ненависть и прочие страсти, относящиеся к области морали, тогда как все остальное относится к области интеллекта. Здесь, впрочем, не обсуждается вопрос, существует ли между интеллектом и волей реальное, модальное, как это называют, или какое-нибудь иное различие; достаточно, если мы — поскольку люди во избежание путаницы изобрели различные имена и этими именами отражают различные стороны одной и той же вещи в зависимости от функций, которые они у нее обнаружили, — повторяю, достаточно, если мы будем здесь следовать этому примеру, тем более что, если мы этого не сделаем, возникнет великая путаница. Итак, хотя ты относишь к интеллекту только указанную тобой первую функцию, т. е. простое восприятие, а две остальные, т. е. суждение как излагающее, так и заключающее (как это обычно называют), приписываешь воле, будет во всех отношениях лучше, если мы оставим за интеллектом не только первую, но и вторую и третью функции, воле же отдадим те функции, которые ей присущи, что, как мне кажется, ты и сам весьма удачно сделал, открыто заявив в «Третьем размышлении», что *не следует опасаться никакого заблуждения для воли, т. е. аффектов, и потому остаются одни лишь суждения, где следует опасаться, как бы не впасть в ошибку.*

II. Но как бы ты это ни воспринимал или ни собирався воспринять, вот подлинная последовательность функций, которую обычно устанавливают: кто-нибудь видит, например, какое-то тело на расстоянии одной мили, и хотя он и воспринимает его интеллектом, однако ничего о нем не высказывает, а именно не говорит, оду-

шевленное оно или нет. Присматриваясь внимательнее, он замечает, что тело меняет свое местоположение, т. е. передвигается, и тогда он воспринимает движение, или перемещение. Так образуются два простых восприятия: первое — *тела*, второе — *передвижения*. Тотчас же следует суждение — вторая функция, с помощью которой интеллект, соединяя два указанных первых простейших восприятия, выносит суждение, или высказывается, говоря, что *это тело передвигается*. Но на этом он не останавливается, а, исходя из имеющихся у него предварительных понятий, заново составляет суждение, т. е. заново выполняет вторую функцию, говоря, что *то, что передвигается, есть животное*. Повторяя эту функцию, он присоединяет к ней новую и объединяет их таким образом, что из обеих получается третья функция, которая выглядит так: *То, что передвигается, есть живое существо; это тело передвигается; следовательно, это тело есть живое существо*. Это и есть рассуждение (т. е. третья функция интеллекта), которое само по себе также есть суждение, но суждение, зависящее от другого и более сложное. Если же тому, кто будет рассматривать тело внимательнее и в течение многих дней, оно покажется неподвижным, то, восприняв *тело*, он воспримет затем также *неподвижность*, т. е. пребывание в одном и том же месте, и из этих первых функций он извлечет вторую: *Это тело неподвижно*, а уже затем, вынося другое, предварительное [суждение], он будет рассуждать следующим образом: *То, что неподвижно (или то, что столь долго остается в неподвижном состоянии), не живое существо. Это тело неподвижно. Следовательно оно не живое существо*. А это уже третья функция. Разница состоит только в том, что в первом случае суждение выносится в утвердительной форме, во втором — в отрицательной. До сих пор здесь нет никакой связи с волей. Беру другой пример. Интеллект воспринимает *плод*, воспринимает *сладость*, а затем, соединяя оба этих понятия, высказывается: *Плод сладок*. И так как у него есть сложившееся ранее суждение, что к сладкому следует стремиться, то он рассуждает так: *Сладкое желанно; плод сладок; следовательно, плод желанен*. Либо если при внима-

тельном рассмотрении он обнаружит в плоде яд, то, воспринимая *плод* и воспринимая *яд* и объединяя то и другое, он скажет: *Плод отравлен*; используя ранее сложившуюся предпосылку, он будет рассуждать следующим образом: *Следует избегать того, что отравлено; этот плод отравлен; следовательно, его нужно избегать*. И опять в обоих этих суждениях пока нет ничего общего с волей. Более того, не будет ничего общего с волей, если мы возьмем третий вид суждения, а именно если, восприняв *плод*, а в нем *сладость* и затем *яд*, интеллект выскажет следующее положение: *Этот плод сладок и в то же время отравлен*; или же: *Хотя он и сладок, но отравлен*, а затем, используя ранее сложившуюся предпосылку, будет рассуждать так: *То, что хотя и сладко, однако отравлено, должно быть отвергнуто; этот плод хотя и сладок, однако отравлен; следовательно, он должен быть отвергнут*. Можно рассуждать и четвертым способом, и опять воля не будет иметь к этому никакого отношения: если воспринят *яд плода*, а затем *освобождение от невыносимых мук*, то интеллект выскажет такое положение: *Этот отравленный плод может освободить от невыносимых мук*; затем, исходя из предварительного суждения, он будет рассуждать так: *То, что может освободить от невыносимых мук, хотя это и отравлено, желанно; этот плод может это сделать; следовательно, он желанен*.

III. Во всем этом воля, или акт воли, т. е. стремление, отвращение, желание, нежелание, а также выбор, пренебрежение, приказание, запрещение, тяготение, воздержание, занимает последнее место, и все это — лишь следствие суждения, которое выносит интеллект, и не только простого высказывания, но и рассуждения. Ведь воля действительно не стремилась бы получить плод, если бы интеллект не рассудил, что он сладок; с другой стороны, она не отвергла бы его, если бы интеллект не рассудил, что он отравлен и потому должен быть отвергнут. Она не предпочла бы воздержаться от яда, несмотря на приманку сладости, если бы интеллект не рассудил, что плод одновременно и сладок и отравлен и лучше воздержаться от сладкого из-за яда, чем стремиться к яду ради сладости. И она не избрала бы

яд вместо того, чтобы от него отказаться, если бы интеллект не рассудил предварительно, что с этим ядом связано освобождение от мук и что следует стремиться к меньшему злу, т. е. учитывать благо, которое освобождает от большего зла. Одним словом, прекрасно известно изречение, что воля — это слепая сила, которая ни к чему бы не стремилась и ни от чего бы не отказывалась, если бы интеллект не освещал ей путь. И дело не меняется оттого, что иногда нам желательно, чтобы действовал интеллект, или что он рассуждает потому, что мы этого хотим; ведь это желание зависит от другого, предшествующего суждения, и суждение, которое следует за ним, таково, как оно есть, не потому, что мы этого хотим, но потому, что таковы простые восприятия. Ведь если взять предыдущий пример, то после того, как кто-то увидит тело, находящееся на расстоянии мили, интеллект в первый момент не воспринимает ничего, кроме того, что это тело. Но хотя он заранее знает, что всякое тело может быть либо одушевленным, либо неодушевленным, однако, не имея никакого признака, который бы помог ему решить, то ли оно или другое, он воздержится от суждения. Но поскольку, с другой стороны, он воспринимает познание, возникающее в результате внимательного рассмотрения, то он высказывает следующее суждение: *Это тело доступно познанию, т. е. может быть познано, если его внимательно изучать.* Затем следует такого рода рассуждение (т. е. суждение, основывающееся на ранее возникшей предпосылке): *Нужно стремиться к внимательному рассмотрению, оно полезно и хорошо и благодаря ему познаются неизвестные до сих пор вещи; но благодаря внимательному рассмотрению движения и покоя этого тела можно познать то, что ранее было о нем неизвестно, иначе говоря, познать, одушевленное оно или нет; следовательно, такое внимательное рассмотрение желанно или, если угодно, полезно и хорошо.* Когда же это суждение высказано, выступает на сцену воля, которая действительно стремится к той вещи, полезность и достоинства которой доказаны; она дает приказ вниманию и в зависимости от результатов наблюдения вещи побуждает к вынесению суждения.

Я говорю об этом потому, что сама воля не предписывает, каким конкретно должно быть это суждение, ибо это неизвестно, и оно представляется еще в общем и неясном виде. Скорее всего это суждение будет таким, на какое укажет наблюдателю характер движения или неподвижности [тела]. Я не говорю здесь о том, насколько внимательным надо быть, чтобы этот характер оказался как действительно свойственным вещи, так и лишенным обманчивых признаков, дабы с его помощью можно было высказать истинное суждение, так как в настоящее время достаточно хорошо установлено, что суждение будет соответствовать простейшему восприятию этого характера. Например, хотя можно высказать следующее суждение: *Тело движется*, причем характер движения *перемена места*, тем не менее перемена места может восприниматься одинаково и при действительном движении самого тела, и при движении наблюдателя; поэтому для того, чтобы суждение было истинным, необходимо, чтобы наблюдатель находился в покое; если же он сам движется в то время, как тело находится в покое, то хотя интеллект должен это предвидеть, и, если он этого не сделает, суждение будет ложным, однако суждение неизбежно будет таким, каким оно вытекает из того, что непосредственно доступно наблюдению и восприятию. То же самое относится и ко всем остальным случаям.

IV. Возвращаясь к твоему ответу. Вот что ты говоришь: *Ты хочешь, чтобы я в нескольких словах сказал, на что, недоступное интеллекту, может распространяться воля. Конечно же, она распространяется на все то, в чем нам случается заблуждаться.* Но прав ли ты, видно уже из того, что, когда нам случается заблуждаться во время выполнения второй или третьей функции ума (если только ты считаешь волей то, что мы называем второй или третьей функцией интеллекта), становится очевидным, что сама воля не распространяется ни на что из того, чего бы интеллект не воспринял во время первой своей функции, поскольку суждение бывает совершенно таким же, каково восприятие вещи. Если же ты считаешь волей то же самое, что и мы, то очевидно, что сама она не может впасть в ошибку,

которую она никоим образом не может ни хотеть, ни любить, которой не может приказывать, ни к ней тяготеть, поскольку она неведома и по отношению к воле как бы не существует. Если, наконец, речь идет о чем-то известном, то воля вообще не может ни желать, ни любить то, что дурно; если она желает и любит суждение, которое оказывается ошибочным, то она желает и любит его не как ошибочное, а постольку, поскольку считает его истинным, каким и представил его интеллект; конечно же, если бы это суждение считалось ошибочным и это было бы доказано, воля не одобряла бы его, а отвергала. Продолжая рассуждение, ты уже принимаешь волю не за способность суждения, а за способность вождения. Ты говоришь мне: *Так, когда ты считаешь, что ум есть некое тонкое тело, ты, конечно, можешь понять, что ум есть ум, т. е. вещь мыслящая, а также что тонкое тело может быть вещью протяженной; но ты совершенно не понимаешь, как одна и та же вещь может быть той, которая мыслит, и той, которая есть нечто протяженное. Ты лишь хочешь поверить в это, так как ты уже поверил этому раньше и не хочешь так легко отказаться от своего мнения.* Но, столь великолепно рассуждая, какой ты отсюда делаешь вывод? Вывод, что воля моя распространяется на то, чего не воспринимает мой интеллект. Что же именно он не воспринимает? Оказывается, то, что одна и та же вещь одновременно есть и нечто мыслящее, и протяженное. Но если я этого хочу, то разве я хочу этого не на том же основании, на каком я это понимаю? Ведь как иначе могу я хотеть, чтобы то и другое было объединено, если интеллект уже не объединил их и не дал указания воле? И если я хочу поверить в это, так же как я поверил в это раньше, то, следовательно, я уже раньше высказал суждение о том, чего я сейчас хочу. Ведь я поверил, значит, я с помощью интеллекта высказал суждение; следовательно, нет основания утверждать, что воля распространяется на что-то, что ускользает от интеллекта. Но ты утверждаешь, что *я неохотно отказываюсь от своего мнения.* О мой бесценный, как было бы хорошо, если бы ты так же легко и охотно отказывался от составленного тобой ранее мнения, как

я!.. Ты говоришь, что я *считаю ум неким тонким телом*. Но я не считаю так, ибо вера учит меня, что ум бестелесен, а то, что относится к области естественного разума, мне представляется достаточно неясным для того, чтобы я мог заявить, что благодаря ему я знаю природу ума. Я возражаю тебе постольку, поскольку ты заявляешь, что ты знаешь эту природу благодаря естественному разуму; так что, когда ты говоришь, что ясно и отчетливо знаешь, что она бестелесна, и в то же время остается неясным, каким образом ум, находясь в теле, может мыслить какую-то субстанцию иначе как в некоем телесном образе, я спрашиваю у тебя: в каком же ином образе ум мыслит самого себя, если не в образе некоего тонкого тела? Точно так же я не высказываю суждения и не заявляю о том, что я знаю, мыслит ли и каким образом мыслит протяженная вещь, потому что если я совершенно не понимаю, каким образом образуется у меня зрительное впечатление, то должен признаться, что еще менее я сознаю, каким образом возникает во мне понимание. Однако же я хочу в свою очередь спросить тебя, почему понимание не может исходить от протяженной вещи, раз субстанция разума может мыслиться только как нечто протяженное или подобное протяженному? Ведь если ум — нечто непротяженное, то невозможно понять, каким образом он выполняет это действие, при этом настолько разнообразное, насколько лишь можно ожидать. Повторяю, я выдвигаю это возражение и спрашиваю: если ты понимаешь это не лучше остальных, почему ты с такой самопадеянностью раздаешь это всем и превозносишь как лучше (и даже превосходно) понятое? И говоришь при этом, будто *я неохотно отказываюсь от своего мнения*? Действительно, я не отказываюсь до тех пор, пока не появится кто-нибудь, кто выдвинет более разумное мнение; назови мне того, кто укажет истину, и ты не найдешь никого, кто более пылко и охотно ее воспримет, чем я...

V. Ну а то, что ты сам, хоть и против желания, вынужден признать, что *мы не хотим ничего из того, что мы хоть каким-то образом и в какой-то мере не понимаем?*..

Очевидно, когда ты допускаешь, что мы не хотим ничего из того, что мы хоть каким-то образом и в какой-то мере не понимаем, ты вообще догадываешься, что воля не простирается дальше, чем интеллект, и не достигает тех пределов, которых не достигает интеллект. Ведь то, что ты тут же следом отрицаешь, что *наше понимание и воля тождественны*, — это, как мне кажется, обусловлено тем, что ты не обратил достаточно внимания на то, что они друг от друга неотделимы, а именно неотделимы желание целого и понимание целого, желание части и понимание части. Ведь если мы хотим чего-то в целом, то неизбежно мы и понимаем это в целом; при этом не имеет значения то, что мы не понимаем отчетливо все его части, поскольку мы и не хотим отчетливо все его части. Но насколько мы понимаем, настолько мы и хотим, так что, если мы понимаем отчетливо одну или несколько частей, а остальные смутно, мы точно так же хотим отчетливо одну или несколько частей, остальные же — смутно; и если мы понимаем смутно все части, то мы так же смутно их и хотим. Поэтому, когда ты добавляешь, что *мы можем хотеть очень многого в какой-то вещи и, однако, знать о ней очень мало*, то мне это представляется совершенно ложным. Тебе не дано объяснить, что же наконец ты хочешь в какой-то вещи, не зная — будь то отчетливо, будь то смутно — содержится ли это в ней. Ты продолжаешь: *Когда мы судим неправильно, это значит не то, что мы неправильно желаем, но, может быть, что мы желаем неправильно*. Здесь, как мне кажется, ты все перепутал. Ведь ты отнес термин «воля» к способности суждения, т. е. к интеллекту, выполняющему свою вторую или третью функцию, я же в топ тебе сказал, что воля выносит неправильное суждение потому, что интеллект (т. е. та же способность, выполняющая свою первую функцию) неправильно воспринимает; ты подменяешь предпосылку, ибо ты одновременно отличаешь желание от суждения и подменяешь физическую неправильность моральной¹²⁵. Действительно, подобно тому как схоласты, следуя Аристотелю, утверждают, что «несправедливо делать» и «делать несправедливое» — это разные вещи, поскольку кто-ни-

будь может, не имея несправедливого побуждения, совершить нечто, что может вопреки его воле оказаться несправедливым, точно так же и ты считаешь, что «неправильно судить» и «желать неправильного» — это разные вещи, с тем только отличием, что, в то время как те не меняют название действия и говорят вполне ясно, ты подменяешь термин «выносить суждение» термином «желать» и тем самым изъясняешься неясно. Далее у тебя следует: *Мы ничего не понимаем неправильно; считается лишь, что мы понимаем неправильно, когда мы думаем, что мы понимаем что-либо шире, чем мы это понимаем в действительности.* Здесь ты, как мне кажется, ясно даешь понять, каким образом воспринимаешь ты это свое рассуждение, а именно ты считаешь, что интеллект распространяется только на то, что таково, каким его понимают, воля же, т. е. суждение, распространяется также и на то, что не таково, каким его понимают; однако все твои усилия оказываются бесплодными потому, что необходимо одно и то же ограничение либо расширение объема интеллекта и воли, или того же самого интеллекта, просто воспринимающего и высказывающего суждение. Ведь как существуют какие-то вещи, которые мы хорошо понимаем потому, что понимаем их такими, каковы они есть, так о них же мы потому правильно судим, что судим в соответствии с тем, каковы они есть, и, наоборот, есть какие-то вещи, о которых мы потому судим неправильно, что судим о них вне соответствия с тем, каковы они есть; и их же мы неправильно понимаем потому, что понимаем их вне соответствия с тем, каковы они есть. Отсюда следует, что способ суждения соответствует способу понимания и мы не можем вынести правильного суждения ни об одной вещи, если ее понимание не будет правильным, и неправильного суждения, если понимание ее не будет неправильным. Не говоря уж о том, что ты не ответил на сделанное тебе возражение, что суждение не простирается дальше понимания, а, наоборот, скорее понимание простирается дальше суждения, или, говоря твоими словами; интеллект простирается дальше, чем воля, замечу только, что здесь возникает своего рода противоречие, ког-

да ты говоришь, что мы считаем, что понимаем что-то лучше, чем мы это понимаем в действительности. Как можно понимать то, чего не понимают? Таким образом выносится суждение, что непонятное понятно. Или ты хочешь сказать, что мы выносим суждение относительно понимания чего-то якобы существенного в вещи, чего в действительности в ней нет? Но одно дело — существовать в вещи, другое — понимать, что это в ней существует. Существует или не существует что-либо в вещи — это относится к истинности или ложности суждения; то же, что мыслится существующим в вещи, относится исключительно к вынесению суждения о вещи. Поэтому существует ли в вещи то, о чем мы судим, или не существует, это мыслится существующим; так что хотя в действительности это не существует, однако это в действительности мыслится существующим, и наше суждение оказывается ложным не потому, что мы мыслим то, чего мы не понимаем, но потому, что мы мыслим то, чего в вещи в действительности нет.

VI. То, что я сказал об *индифферентности* [воли] ¹²⁶, мне кажется настолько ясным, что, по-моему, я с большим правом, чем ты, могу сослаться на свой опыт. Более того, я почти не сомневаюсь, что ты испытал то же самое, но, видимо, не в интересах твоей репутации признать это, или в этом сознаться. Можешь радоваться поэтому своему жребию сколько угодно, ибо в этом-то по крайней мере я тебе не завидую — здесь ты ни у кого не заслужишь никакого доверия...

Хочу добавить, что индифферентность, которая присуща воле, получает имя свободы, потому что воля может чего-то хотеть или не хотеть либо так же хотеть одного, как и прямо противоположного; но основа этой индифферентности заложена в индифферентности интеллекта, поскольку [гибкость] воли зависит от гибкости интеллекта. Поэтому, как интеллект не индифферентен к истинному или ложному, если только ложное не принимает внешнего облика истинного, так и воля не индифферентна к хорошему и дурному, если только дурное не принимает внешнего вида хорошего. И как интеллект не может изменить суждение, хотя бы и о

вещи, которая неистинна, если не изменится восприятие истинного, ее скрывающего, так не может измениться и вождеделение, хотя бы и к вещи, которая хороша, если не изменится восприятие хорошего, ее скрывающего. Ведь одна и та же вещь бывает одновременно и истинной и хорошей: истинной — в отношении к самой себе, хорошей — в отношении к другой вещи, причем то и другое может быть таковым в действительности или только казаться таким. Поэтому интеллект воспринимает не только истину, которая присуща вещи в себе или считается ей присущей, но также и то хорошее, которое проявляется или считается проявляющимся в отношении к другой вещи; а значит, в соответствии с тем, что она воспринимается как хорошая, интеллект и судит о ней как о хорошей, и к ней вождеделает воля. Отсюда получается, что подобно тому, как при отступлении от того, что действительно истинно, образуются бесчисленные степени большего или меньшего приближения к тому, что похоже на истину, причем в соответствии с этими степенями приближения что-то может быть названо подобным, более подобным и в высшей степени подобным истине, так и тогда, когда мы отклоняемся от того, что действительно хорошо, образуются бесчисленные различные степени того, что подобно хорошему, и, таким образом, что-то может быть названо подобным, более подобным и в высшей степени подобным хорошему. И как интеллект никогда не отказывается от чего-либо правдоподобного, если только не встретит большего правдоподобия, так и воля никогда не отказывается от того, что представляется ей хорошим, до тех пор, пока что-то не покажется лучшим. Подобно тому как индифферентность интеллекта состоит в том, что он не ограничен до такой степени в восприятии чего-либо как правдоподобного, чтобы не быть в состоянии воспринять что-либо более правдоподобное, точно так же индифферентность воли состоит в том, что она не ограничена до такой степени в восприятии чего-либо представляющегося ей хорошим, чтобы не быть в состоянии воспринять что-то представляющееся ей еще лучшим. И подобно тому как интеллект, достигнув ясного понимания вершины

вещей, а именно всемогущего бога, как познают его на небе блаженные умы, оказывается не настолько индифферентным, чтобы было исключено, что в дальнейшем он сможет понять еще что-то более истинное, точно так же и воля, достигнув такого же понимания высшего блага, а именно понимания того же всемогущего бога, не настолько индифферентна, или, что то же самое, свободна, чтобы отступить от возможности хотеть или любить в дальнейшем что-то лучшее. Но следует отметить, что необходимость, с которой воля тяготеет к высшему благу, не имеет ничего общего с принуждением, насильем, жестокостью, а тем самым, с другой стороны, и с сопротивлением, мукой, отчаянием и тому подобными вещами, но наоборот, она мыслится вкупе с полнейшим согласием, приятностью и удобностью и потому есть нечто в высшей степени добровольное, приятное и желанное; и хотя большинство людей называют ее свободой или даже наивысшей свободой, однако мне представляется, что лучше называть ее охотой или (если можно так выразиться) наивысшей охотой. Поэтому когда ты заявляешь, что *для того, чтобы быть свободным, нет необходимости в том, чтобы иметь возможность выбора, но наоборот, чем больше ты склонен к одной из противоположностей — потому ли, что ясно понимаешь присутствие в ней истины и добра, или потому, что бог так устроил сокровенную часть моего мышления,— тем свободнее ты ее wybierдешь, и ни божественная милость, ни естественное познание никогда не уменьшают свободу, но скорее увеличивают ее и укрепляют,—* то все это в целом представляется истинным постольку, поскольку слово «свободный» ты употребляешь в том же значении, что и слово «с охотой», «выбирать свободнее» — в том же значении, что и «выбирать охотнее», а уменьшение свободы соответствует у тебя уменьшению охоты. Таким образом, понятия свободны, как мне кажется, не существует, если уничтожить индифферентность, охота же между тем мыслится настолько большей, насколько большим оказывается и насколько совершеннее познается благо. И когда, будь то милость божья и его благорасположение, будь то естественное познание воздействуют на

нашу волю, то, поскольку это направлено на истину или на какое-то большее благо, тем самым увеличивается и укрепляется то, что ей угодно; и, кстати, к свободе применимо не столько выражение «уменьшаться», сколько «осуществляться», поскольку она стремится скорее к истинному, а не кажущемуся и скорее к большему, а не к меньшему благу.

VII. Возвращаясь к тому, о чем я начал говорить, и не переходя в область сверхъестественного, а оставаясь в границах естественного разума, мне кажется, нужно еще добавить следующее: для того чтобы интеллект так же правильно судил, как правильно желает воля, надо заботиться только о том, чтобы восприятия, или понятия, которые мы имеем о вещах, соответствовали этим вещам как в том, каковы они в себе, так и в том, каковы они по отношению к другим вещам. Если же это будет не так, то любые приказания и насилия как по отношению к интеллекту — чтобы побудить его считать что-то более правдоподобным, — так и по отношению к воле — чтобы заставить ее предпочесть что-либо лучшее — совершенно бесполезны. И конечно, как с интеллектом дело представляется совершенно ясным, так не менее очевидно оно и для воли. Великолепно общезвестное изречение: *Всякий совершающий грех не ведает, что творит*, и, хотя не менее известны слова: *Вижу лучшее и одобряю, однако следую худшему*, тем не менее никто не грешит, если какая-то страсть не затемнит его восприятия, или понятия, и не внесет путаницу в его суждение; так что хотя хвалят добродетель и честность, однако же наслаждение, выгода, честолюбие, несправедливость и иные вещи того же рода всегда ближе и очевиднее, сильнее затрагивают и потому вызывают большее одобрение и больше увлекают, чем добродетель, честность, награда и прочее, которые при преобладании страсти отступают в тень, и либо на них не обращают внимания, либо в них не верят, либо считают слишком далекими; при этом обычно не отчаиваются в их достижении, хотя между тем то, что находится под руками, не хочется упустить, что же касается возможной расплаты, то о ней либо не думают, либо надеются ее избежать. Из этого следует вывод,

что, когда мы грешим, мы стремимся к тому, что нам в этот момент представляется лучшим, и потому пребываем в неведении того, что образ истинного или большего блага видится нам как бы вдальеке и окутанным туманом, образ же поддельного, или меньшего, блага возникает как бы поблизости, в ярких лучах Солнца. Поэтому следует прилагать усилия не только к тому, чтобы иметь адекватные понятия об истинном благе, но также и к тому, чтобы не дать возможности проникнуть в нас страстям, ибо они все затемняют, и, так как в этом случае интеллект принимает худшее за лучшее, воля устремляется к этому худшему. Хочу еще только добавить, что первоначальные понятия, или наши восприятия вещей, так захватывают интеллект, что, пока они в нем пребывают, до тех пор остается неизменным суждение, составляющееся как их следствие; и если они будут оставаться там всю жизнь, то и суждение в течение всей жизни останется неизменным, причем в зависимости от того, оказалось ли оно с самого начала истинным или ложным, оно таким же будет оставаться и впоследствии. Ведь бывает, что случайно, или в результате дополнительного исследования, или под влиянием чужого мнения, а иногда и каким-либо другим путем ранее приобретенные понятия изменяются так, что новые понятия становятся более сильными, и потому мы высказываем суждение, что не следует быть настолько привязанным к первоначальным понятиям, чтобы не взвесить, нельзя ли иметь другие понятия, в сравнении с которыми первые могут быть хуже и потому должны быть отброшены, чтобы дать место более здравым понятиям. Когда такое суждение сформировано, оно в свою очередь оказывается как бы предубеждением. Воля стремится это проверить и приказывает интеллекту выполнить эту задачу; именно это и есть та самая предосторожность, которая, как я сказал, находится в нашей власти и с помощью которой, если мы случайно впадем в ошибку, мы принимаем меры, чтобы не упорствовать в заблуждении¹²⁷. Это не значит, что воля определяет себя к этому стремлению и приказанию без участия интеллекта; ведь если бы интеллект не показал ясно, что это заслуживает стремления и до-

стойно того, чтобы быть выполненным, воля никогда бы к этому не устремилась. Поэтому когда ты спрашиваешь: *Если интеллект однажды определяет волю к тому, чтобы она предпочла (или одобрила) ложное суждение, то, когда сама воля начинает остерегаться того, чтобы продолжать упорствовать в заблуждении, кто в этом случае ее к этому определяет?* — то спрашивается ответ, что ее к этому определяет тот же интеллект, но не с помощью такого же прямого суждения, которое предлагается взвесить, а с помощью другого, отраженного, благодаря которому интеллект, просвещенный предшествующими наблюдениями, решает, что уместно это обдумать.

VIII. Наконец, ты требуешь от меня, чтобы я сказал, *как я понимаю природу ложного*. У тебя нет, конечно, оснований считать, что я хочу видеть в ложном, как таковом, или в ложности нечто большее, чем просто отрицательное. Ибо я нигде не выношу ложное за пределы интеллекта, разве только в том значении, которое считается внешним, так как вне интеллекта нет ничего ложного, но все истинно той истинностью, которую называют трансцендентальной и в силу которой каждая вещь есть то, что она есть, а не что-либо иное. Желтая медь — не фальшивое золото, но настоящая желтая медь и называется фальшивым золотом лишь постольку, поскольку интеллект считает ее золотом, хотя она и не золото; точно так же стена называется правой не потому, что она правая или имеет правую часть, а потому, что живое существо, справа от которого она находится, видит ее справа от себя. Следовательно, ложное заключено, собственно, только в самом интеллекте и его действии, т. е. в самом суждении, хотя оно может быть обнаружено и в простых восприятиях, поскольку они оказываются несоответствующими вещам и приводят к ложным суждениям. Поэтому, когда суждение, которое выносится о вещи, ей соответствует, так как оно называет вещь такой, какова она на самом деле, либо указывает, что она не такая, какова она не есть, такое суждение называют истинным. Когда же оно лишено такого рода соответствия, т. е. когда оно называет вещь не такой, какова она есть, или

называет такой, какова она не есть, тогда это суждение называют ложным. Именно в этом недостатке или отсутствии соответствия, по-моему, и состоит природа ложного. Бывает, что эту ложность приписывают вещи так, что недостаток соответствия представляется присущим не столько суждению в его отношении к вещи, сколько самой вещи в ее отношении к суждению; в результате такого рода соотношения сама вещь также называется ложной. Но поскольку вещь не считается ложной, но считается такой, как о ней судят, то говорят, что она воспринимается с точки зрения истины, поскольку есть что-то, без чего она не воспринимается. Так, желтый цвет меди есть истинный ее цвет, однако же одновременно этот внешний вид настолько похож на внешний вид золота, что его принимают за внешний вид золота, и тем самым у интеллекта появляется основание воспринять его, как таковой, и вынести суждение, что под этим образом скрывается золото, чего, однако, на самом деле нет; таким образом, то, что само в себе есть истинная медь, будучи соотносено с интеллектом, получает название фальшивого золота. Поэтому нет ничего удивительного, если интеллект определяет волю к стремлению к этому ложному золоту в не меньшей степени, чем к истинному; ведь что касается интеллекта, то он настолько принимает образ обоих металлов за образ золота, что, не усматривая никакого различия между ними, считает, что и под тем и под другим внешним видом скрывается золото.

[Сомнение IV]

I. ...Ты замечаешь: *я считаю, что те, кто так мало заботится об освобождении от предубеждений и жалуется на то, что я рассуждал не просто и в немногих словах, не смогут легко усвоить мой метод.* Поскольку эти жалобы тебя до сих пор затрагивают и волнуют, я отсылаю тебя к тому, что было сказано об этом в своем месте по поводу «Первого размышления». Здесь я добавлю только, что жалобы были вызваны не тем, что ты не изложил в немногих словах много полезных ве-

щей, а тем, что ты многословно рассуждал о немногих бесполезных вещах. Так что и теперь ты можешь излагать свой метод настолько подробно, насколько тебе угодно, лишь бы только он оказался полезным и соответствующим твоим обещаниям: при этих условиях всякий примет его с восторгом. Тебя задевает мое замечание, что мы до сих пор ждем его; но почему же это тебя задевает, если верно, что ты до сих пор еще нам его не назвал? Ведь твое заявление, что *он был тобой весьма тщательно указан*, остается пока словами, и этого еще недостаточно, если ты не укажешь ясно, где и когда это было сделано. Может быть, ты имеешь в виду то место, где ты говоришь, что *те, кто не старается освободиться от предубеждений, не усвоят твой метод, и т. д.*? Конечно, также и по поводу «Третьего размышления» ты нам ответил, что *это было тщательно указано тобой тогда, когда ты отбросил все предубеждения и т. д.* Но я ясно показал в «Новых возражениях», до какой степени это не было сделано тобой в том месте. Или же, говоря *как уже было сказано*, ты имеешь в виду то, что содержалось в этом «Четвертом размышлении»? Но конечно, самая суть дела и как бы краткое изложение метода, кажется мне, содержатся в следующих словах: *Всякий раз, как я сдерживаю волю в вынесении суждений таким образом, чтобы она распространялась лишь на то, что ей интеллект представляет ясно и отчетливо, ошибка с моей стороны бывает полностью исключена, так как всякое ясное и отчетливое восприятие есть нечто и потому не может возникать из ничего, но неизбежно имеет своим творцом бога — бога, обладающего высшим совершенством, который не может быть лживым; именно поэтому мое восприятие, вне всякого сомнения, истинно.*

II. Уже в начале «Новых возражений» было отмечено как по поводу этого, так и по поводу предыдущего «Размышления», в какой порочный ты впадаешь круг для того, чтобы прийти к этому заключению...

Хотя никто и не сомневается, что бог — творец ясного и отчетливого понимания, однако разве мы не видим, что многие считают, что они обладают ясным и отчетливым пониманием, и ошибаются? Ты говоришь,

что в действительности они тем не менее не обладают таким пониманием, иначе они бы не ошибались; ведь даже если они что-то знают, они не знают этого ясно и отчетливо, поскольку они по-настоящему этого не знают. Тем не менее они считают, что они обладают пониманием, хотя они им не обладают, подобно тому как другие считают, что они обладают им, когда они действительно им обладают. Те и другие, несомненно, знают, что бог существует, что он — творец, что он не обманывает, и остается только указать метод, с помощью которого одни узнали бы, что они обладают ясным и отчетливым пониманием, позволяющим им не заблуждаться, другие же — что они не обладают им, и, таким образом, впадают в заблуждение. Но скажи, разве ты до сих пор указал такой метод? Ты говоришь, что указал на необходимость внимательно обзреть все вокруг, и, когда не будет обнаружено ничего, что могло бы вызвать сомнение, понимание станет настолько ясным и отчетливым, что, несомненно, окажется истинным, потому что, если этого не случится, из этого будет следовать, что бог — обманщик. Но прошу тебя, будем говорить о всемогущем боге поменьше и поосторожнее! Если он допускает, чтобы в мире существовало коварство, то он может допустить и существование ошибки, и ты сам не можешь отрицать, что цели его в данном случае непостижимы. Что же касается твоего указания, то оно, как было сказано выше, не ново и не оригинально и всегда остается при этом вопросом: так как и те, кто ошибается, и те, кто не ошибается, насколько могут внимательно обозревают все окружающее и считают, что все охвачено их наблюдением, какой же метод может вселить в них уверенность, что ничто не упущено и никогда не встретится ничего, что бы указывало на то, что что-нибудь было упущено? Ведь опыт учит нас, что с течением времени появляется много вещей такого рода, несмотря на предусмотрительность, заставлявшую нас считать, что ничто не было упущено. Ты скажешь, что если что-нибудь возникает вновь или может возникнуть, то это признак того, что наше понимание не было ясным и отчетливым. Пусть так, однако оно считается ясным

и отчетливым, и после самого тщательнейшего наблюдения казалось, что ничто не было упущено и не может встретиться ничего, что указывало бы на какое-то упущение. Поэтому-то и остается необходимость в методе, с помощью которого можно было бы узнать, что ничто не было упущено и не возникнет ничего, что доказывало бы, что что-то было упущено. Ты, может быть, скажешь, что метод этот содержится в тех четырех правилах, которые ты преподавал в своем «Рассуждении о методе»¹²⁸. Но первое из них, предписывающее, что *не следует допускать ничего, что не воспринималось бы с ясным и отчетливым пониманием*, и не ново, и не даст ответа на то, что спрашивается, а именно: каким образом мы узнаем, что понимание наше настолько ясно и отчетливо, что не обманет нас и должно быть таким образом допущено? Второе правило, предписывающее, что *любое затруднение должно подразделяться на такое число частей, которое необходимо для того, чтобы его лучше разрешить*, также не ново и не разъясняет того, что спрашивается, а именно: каким образом мы узнаем, что полученных частей достаточно, и каким образом следует разрешать каждую часть в отдельности и все в целом? Третье правило предписывает, что *следует начинать с простейших и известнейших вещей и постепенно переходить к познанию более сложных*: и оно не ново и предписывает не то, что спрашивается, а именно, каким образом узнаем мы более простое и более известное, а также порядок и зависимость более сложного и менее ясного? Четвертое правило предписывает, что *всюду следует производить индукцию, т. е. всеобъемлющее и самое тщательное перечисление частей, чтобы быть уверенным, что ничто не упущено*: это правило и не ново и опять-таки предписывает не то, что спрашивается, а именно: каким образом мы узнаем, что мы достаточно тщательно все исследовали и перечислили, чтобы быть уверенными, что ничто не упущено? Однако довольно об этом.

[Против «Пятого размышления»]

[Сомнение I]

I. ...Здесь достаточно напомнить любому читателю, чтобы после того, как он взвесит все, что ты мог сказать в предшествующих и последующих частях, он внимательно посмотрел, в какой мере он стал более осведомлен, чем был раньше, относительно сущности материальных вещей. То, что все материальные вещи наделены количеством, частями, очертаниями, определенным расположением частей, движением или покоем целого или частей и прочим в том же роде, — это известно всем и каждому.

С другой стороны, ты не указываешь, что для тех, кто это знает, не осталось ничего не изведенного среди прекрасных и удивительных вещей, существующих в природе: они проникли в самые сокровенные глубины природы, и то, что они знают, и есть доподлиннейшая сущность каждой вещи, так что напрасно мучаются другие философы, стремясь [познать] что-то большее. И дело не в том, что познание это трудно, а в том, что в природе вещей нет вообще ничего, кроме этого. Итак, заслуживают награды прежде всего те, кто стремится разъяснить природу, свойства или способности и все действия материальных вещей из величины, очертаний, движения, положения и из соединений и разъединений крошечных телец, или первоначал, из которых складывается каждая материальная вещь. Ведь именно об этом говорится в следующих стихах:

Встречи, движения, строй, положения их и фигуры
Могут огонь порождать, а меняя порядок, меняют
Также природу...¹²⁹

II. Я сказал, что неприятно видеть, как устанавливают какую-то иную неизменную и вечную природу помимо всемогущего бога. Ты возражаешь на это, что *неважно, приятно это или нет, тебе достаточно, если это истинно*; ты, мол, *представляешь эту природу несуществующей и зависящей от бога*. Итак, поздравляю тебя — тебя, для которого здесь нет ничего неприятного и которому все как в высшей степени приятно, так и

весьма легко. Поздравляю тебя также со столь великой прозорливостью, позволившей тебе, как ты заявляешь, познать природу, т. е. истинные вещи, которые даже не существуют и не находятся нигде — ни внутри, ни вне мира, которые не суть бог и которые, однако, завысят от бога. Далее, поскольку ни один закон не запрещает мне спросить, каким образом ты это понимаешь, то скажи: когда ты говоришь, что *бог пожелал и положил, чтобы сущности были неизменны и вечны*, что ты имеешь в виду? Сами ли по себе существовали эти сущности и не были созданы, а бог только своей волей расположил их так, как мастер своей волей располагает при постройке здания камни, которые он сам не делает, но получает уже готовыми, либо они были созданы богом и бог был их творцом, который своей волей их сделал и расположил? Если верно первое, следовательно, эти сущности существовали сами по себе и независимо от бога, и напрасно бог направлял свою волю на то, чтобы они были неизменны и вечны, ибо они и без того, сами по себе, были такими. Ведь представь себе, что бог не хотел этого и не направлял на это свою волю, разве бы они от этого в меньшей степени были такими? Если же верно второе, значит, прежде всего, они не были неизменными, ибо перешли, как говорят, из небытия в бытие, т. е. от потенциального к актуальному. Во-вторых, они не были в этом случае вечными, ибо для того, чтобы возникнуть, они должны были не существовать ранее; таким образом, они когда-то начали существовать, что невозможно для вечной вещи. В-третьих, они должны были быть в этом случае следствием, так как всякое произведение есть какое-то следствие. Значит, и в этом случае они должны были существовать, так как всякое созидание завершается существованием. Итак, они были не только неизменными и вечными, как ты утверждаешь, но и существовали, что ты отрицаешь, когда вещь, трудную для меня, делаешь настолько для себя легкой путем заявления, что речь идет о вещи несуществующей. Несомненно, ты видишь, сколь уместен здесь взятый тобой у поэтов (да и у стоиков) пример с судьбой. Ведь когда говорят, что Юпитер создал судьбу, предпола-

гается, что он существовал раньше судьбы и вынес решение о вещах, которые могли в противном случае либо существовать, либо не существовать. Но ведь бог не существовал раньше сущностей, если они действительно были неизменными и вечными и если они не могли быть иными, чем они есть (ведь в противном случае они не были бы сущностями тех вещей, чьи сущности они собой представляют). Скажи также, прошу тебя, когда бог размышлял о природе треугольника и решал, каким он хочет его видеть, могло ли случиться так, чтобы он принял о нем решение? Иначе говоря, мог ли существовать треугольник, не состоящий из трех сторон и трех углов? Поскольку всемогущий господь не подчинен созданным им вещам так, как подчинен Юпитер судьбе, но может своим абсолютным могуществом разрушить все, что он создал, то я спрашиваю тебя: на каком основании ты считаешь, что бог может таким образом распорядиться относительно треугольника, чтобы теперь абсолютным актом воли уничтожить его природу, — что он мог сделать с самого начала — и устроить так, чтобы треугольник состоял не из трех сторон и трех углов? И не говори, что если бог разрушит его или сделает его другим, то это будет уже не треугольник, а какая-то другая фигура. Ведь если потом появится фигура, состоящая из трех сторон и трех углов, треугольник не перестанет существовать и станет ясно, что природа треугольника такова не потому, что бог пожелал так, а не иначе, но потому, что она такова в силу собственной необходимости. Поэтому насколько лучше, как мне кажется, признать, что не существует, за исключением всемогущего господя, никаких истинных вещей, кроме тех вещей, которые им действительно созданы, действительно существуют и обладают действительным своеобразием. Что касается вещей еще не созданных и не существующих, но лишь возможных, то следует считать, что они не имеют никакой реальности и никакой истинности; и если даже считается, что они имеют какую-нибудь реальность и истинность, то их следует понимать лишь как те, которые осуществляются в будущем, так что они не столько обладают реальностью (ведь, поскольку они

не существуют, они и не могут ничем обладать), сколько будут когда-то обладать ею (т. е. тогда, когда будут существовать). Наконец, нельзя допустить [несозданные] вещи или, скорее, идеи иначе как в результате деятельности интеллекта, поскольку интеллект как бы выводит их из множества отдельных вещей, которые он наблюдает или которые считаются возможными, и формирует некие общие понятия, которые как выводятся из отдельных вещей, так могут быть и отнесены к отдельным вещам, поскольку они им соответствуют. Таким именно образом сами вещи, т. е. универсальные сущности, могут считаться зависящими от бога, поскольку от бога зависят единичные вещи, из которых они образуются и от которых они действительно не отличаются. С другой стороны, интеллект и его созерцание, благодаря которому возникают универсальные сущности, также имеют своим источником бога. Они даже могут быть названы неизменными постольку, поскольку богу было угодно, чтобы единичные вещи постоянно оставались такими, как они есть, и вечными, постольку, поскольку, если бы бог захотел сотворить отдельные вещи от века, интеллект смог бы вывести из них соответствующие понятия...

Однако ты не ответил на то, что я тебе возразил и что вытекает из рассуждений относительно существующей в интеллекте способности сочетания, расчленения, отвлечения, умозаключения — одним словом, различного изменения идей, которые интеллект однажды взял от единичных вещей.

III. Ты только предположил, что *можешь заставить меня признать, что идеи треугольника и прочих фигур, которыми мы обладаем, не взяты от единичных вещей*. Ты это предположил, повторяю, но не доказал, хотя для меня не будет, пожалуй, ничего приятнее, чем спасовать перед доказательством или по крайней мере подчиниться силе какого-то правдоподобия. Конечно же, если только сказать, что *ложно то, что я выдвигаю, или истинно то, что я называю ложным, поскольку это не соответствует моему мнению относительно природы вещей, равно как и тому, которое высказывают Демокрит и Эпикур* (с которыми у меня в этом вопросе нет

ничего общего, тогда как у тебя, как я догадываюсь, есть весьма много общих с ними представлений относительно телесной природы вещей, или сущности материальных вещей), — конечно, повторяю, это не убеждает меня, как и не опровергает того моего рассуждения¹³⁰, где я показал, каким образом могут возникнуть или быть допущены предпосылки, которые можно было бы считать вечно истинными. Не убеждает меня также и следующее: допуская, что *в мире не существует субстанций, имеющих длину без ширины или ширину без глубины*, ты добавляешь, что *геометрические фигуры рассматриваются не как субстанции, а как пределы, ограничивающие субстанцию*. Ведь сами эти пределы, ограничивающие любую субстанцию, единичны и на самом деле представляют собой не что иное, как саму эту ограниченную единичную субстанцию, в силу чего они суть нечто физическое. То, что они рассматриваются отдельно, — это, как ты сам указываешь, результат интеллектуального созерцания, и только поэтому они выступают как нечто геометрическое, или математическое. Не убеждает также твое заявление, что *ты не допускаешь, что идеи этих фигур проникают в нас при посредстве чувств*. Именно в этом суть нашего спора, причем решение его не зависит от того, допустит ли кто-нибудь что-нибудь или не допустит. Между тем, когда ты допускаешь, что *обычно все убеждены в том, что идеи этих фигур проникают в нас при посредстве чувств*, ты допускаешь, что обычно все признают, что у них нет врожденных идей вещей, как ты стремишься убедить меня вопреки всеобщему признанию и убеждению. И что должно означать, далее, следующее твое заявление: *Без сомнения, в мире могут существовать фигуры, которые рассматриваются геометриями?* Каким образом, по-твоему, может существовать линия, представляющая собой одну длину без ширины? Ведь, полагаю, ты не скажешь, что она лишена субстанции? Если же она обладает субстанцией, то разве такая субстанция не есть нечто физическое, телесное? Разве она не есть вытянутое в длину тело? Разве, хоть она и очень тонка, она не обладает все же какой-то толщиной? Разве не имеет она частей не только в длину,

но и в ширину? Разве не обладает она в силу этого также какой-то шириной? Разве она не представляет собой нечто иное в сравнении с тем, как ее обычно рассматривают геометры? Ты говоришь, что *не существует никаких фигур вокруг нас, кроме столь малых, что они никоим образом не могут воздействовать на наши чувства*. Но пусть они не воздействуют, довольно было бы, если бы ты доказал, что они существуют, и показал, каким образом они могут существовать совсем без тела или обладая телом, лишенным ширины и глубины. Ты говоришь, что *их, как правило, образуют прямые линии*. А кто это сказал? Откуда тебе это известно? Как ты это понимаешь? Как ты докажешь то, что они могут быть так образованы? Ты говоришь, что *это ускользает от чувств, и приводишь пример с материальной прямой, которая, как бы она ни была тонка, обнаруживает свою неровность под микроскопом*. Но если можно произвести точнейшее наблюдение чувственно воспринимаемых линий, то есть ли какая-нибудь надежда, что все эти твои многочисленные математические линии окажутся когда-либо доступными глазу? Есть ли надежда доказать, что они прямые? Следовательно, и это не убеждает.

IV. Ты продолжишь: *Когда в свое время, в детстве, мы увидели нарисованную на бумаге треугольную фигуру, эта фигура не могла дать нам представление, как следует рассматривать подлинный треугольник таким, каким видят его геометры*. Но так как в детстве мы не были геометрами и стали таковыми только в результате наставлений учителей или чтения книг либо в результате собственного настойчивого труда и открытий, то мы воспринимаем, что треугольник состоит из линий, лишенных ширины, лишь от учителей и из книг Евклида или других авторов либо же путем всевозможных размышлений по поводу как треугольника, так и других фигур, которые либо воздействуют на наши чувства, либо образуются нами в результате рассуждения путем сочетания, отвлечения и изменения тех фигур, которые воздействовали на них. Ведь мы могли заметить, что наши рассуждения только тогда оказываются точными и совпадают с практикой, когда

мы предполагаем, что линии лишены ширины, а поверхности — толщины, т. е. когда мы рассматриваем только длину, не обращая внимания на ширину, какой бы она ни была. Отсюда вытекает, что не этот простой треугольник, увиденный в детстве, дал нам основание представить себе тот треугольник, стороны или ограничивающие линии которого мы стараемся воспринять как лишенные ширины, но вид сначала одного, затем другого (сопровождаемые либо наставлениями, либо собственными размышлениями). Значит, нельзя сравнивать [геометрический] треугольник, переданный на бумаге, с изображением Меркурия, заключенным в необработанном дереве. Ведь Меркурий¹³¹ действительно может быть высечен из дерева, а этот неделимый треугольник не может возникнуть иначе как в созерцании и путем предположения. Ты продолжаешь: *Так как у нас уже была идея истинного треугольника и она могла быть легче воспринята нашим умом, чем более сложная фигура нарисованного треугольника, то, увидев эту сложную фигуру, мы скорее воспринимаем не ее, а истинный треугольник.* Но хотя это и все остальное великолепно сказано и достойно Платона¹³², так же ли истинно и великолепно будет это доказано? Покажи мальчику фигуру треугольника, которую ты называешь сложной, до сих пор им не виденную, — он запечатлеет в своем уме идею, или образ, этой фигуры; и если он либо увидит другой [треугольник], либо представит его себе как возможный, то он образует общую идею треугольника, точно так же как, увидев одного, а затем нескольких людей и осмыслив это, он образует для себя общую идею человека. Но если ты спросишь у него, какая иная идея [треугольника] возникает у него в уме, то он назовет тебе все, что угодно, только не эту твою идею треугольника, состоящего из линий, полностью лишенных ширины, хотя ты считаешь, что он как бы припоминает, что именно такую идею он имел предварительно. Повторяю, он назовет тебе все, что угодно, кроме этой идеи, если только затем либо ты, либо кто-то другой, а может быть, чтение Евклида или рассуждение не возбудят у него мысли, которая отвечала бы твоему желанию. И здесь ни-

сколько не помогает пример с лицом человека, нарисованным на бумаге. Ведь этот набросок должен представлять вещь, которая существует вне нашего сознания и изображение которой извне переходит в наш интеллект. Но треугольник представляет только самого себя, и совершенно необходимо, чтобы он сначала передал интеллекту свой образ, а уж потом, представляя себя, возбуждал бы в интеллекте свой образ. Точно так же для того, чтобы возбудить в интеллекте идею геометрического треугольника, необходимо, чтобы сначала такая идея была там запечатлена либо с помощью чьего-то наставления, либо в результате размышления.

V. Одним словом, все то, что говорится тобой и другими о врожденных идеях вещей, свидетельствует лишь о том, что у нас существует врожденная способность познания вещей. Ведь если бы эти идеи, которые вы придумываете, были бы такими, что, попытавшись внимательно в них всмотреться, мы могли бы достичь познания хотя бы самой малой вещи, можно было бы допустить возможность того, что вы о них утверждаете. Но они не приносят никакой пользы, и все равно нужно внимательно рассматривать сами вещи, находящиеся вне интеллекта, так что, допустим ли мы эти идеи или нет, это безразлично, лишь бы в нас была способность познания вещей. Положим, я наверняка знаю (либо могу знать), что ты никогда не видел никакого животного. Какая польза тебе от идеи животного, которая, как ты говоришь, тебе врождена? Всматривайся в нее сколько угодно, я убежден, что ты никогда не получишь понятия об этом животном, пока оно не будет тебе показано или описано другими. Когда же оно предстанет пред твоими глазами, ты зрительно воспримешь его образ, или, если ты услышишь, как кто-то его описывает, ты получишь слуховое восприятие, и только тогда ты узнаешь, что у тебя есть идея этого животного. Если же она не возникнет в твоем уме, как сможешь ты заметить, что в нем содержится какая-то другая, предварительная идея? Как ты докажешь это, если только отбросить высокомерие твоих слов? То, что у нас не возникает какая-то предварительная идея, которая была бы в то же время истинной, ясно уже из

того, что, если мы увидим один только индивидуум какого-то рода животных, у нас появляется не какая-то другая, а именно та идея, которая была взята от этого индивидуума. И когда потом мы видим другой, а затем и многие индивидуумы того же рода, мы изменяем нашу частную идею и вместо одной получаем две или многие. Когда же после того, как мы получим эти идеи, мы получили также общую идею, она будет совершенно такой же, какую мы получили от отдельных вещей, отбрасывая отличия и удерживая то, что общее для всех них. Доказательством же того, что такая идея не врождена нам, но образована нами в результате наблюдения над отдельными вещами, служит также и то, что она день ото дня совершенствуется и становится все более общей в зависимости от того, насколько больше мы узнаем и насколько большее число наблюдаемых различий мы отбрасываем. Если же идея эта была бы врожденной или по крайней мере внушенной, то после наблюдения над чем-то единичным она стала бы совершенной и не нуждалась бы постоянно в новых впечатлениях; так, впрочем, ты и представляешь себе впечатление от истинного треугольника, создающееся при рассмотрении одного нарисованного, построенного треугольника.

[Сомнение II]

I. Ты не понимаешь, к какому роду вещей я хочу отнести существование. Меня это не удивляет, так как я не хочу отнести его ни к какому определенному роду. Но хорошо ли понимаешь ты сам, что ты делаешь, желая отнести его к какому-то специальному роду? Как видно, ты прежде всего рассматриваешь вещь (или, как обычно говорят, сущее, или нечто) как самый общий род, который ты делишь на два вида, или подчиненных рода, а именно на субстанцию и свойство. Затем, разделяя род свойств на его виды, ты считаешь одним из них существование и в то же время смешиваешь термины «свойство» и «атрибут». Прежде всего, если говорить об этом смешении, которое, как мне кажется, стало причиной двусмысленности, то из-

вестно, что слово *свойство* обозначает нечто физическое и не зависящее от функционирования интеллекта, слово же *атрибут* означает нечто логическое и зависящее от определяющего и высказывающегося интеллекта. Отсюда получается, что, хотя всякое свойство может стать или быть атрибутом, не всякий атрибут может быть свойством, как это ясно уже из того, что субстанция также ведь может быть атрибутом, однако она не есть свойство, но составляет особый род. Более того, и сама вещь ведь может быть атрибутом и составляет более общий род, чем субстанция и свойство. Известно поэтому, что атрибут есть нечто не только трансцендентное, как вещь, или сущее, но даже сверхтрансцендентное, поскольку он представляет собой предикат вещи, или сущего; он трансцендентен или сверхтрансцендентен потому, что он есть нечто логическое и относящееся к интеллекту, который актом мышления охватывает всю совокупность вещей. Поэтому, чтобы не возникло двоякого толкования, ты должен либо отказаться от термина «атрибут», либо, ограничив его понятием свойства, понять, что атрибут — это нечто отличное от субстанции, а также нечто менее обширное, чем вещь. Следовательно, если ты хочешь, чтобы существование было особым свойством, либо особым атрибутом, то, хотя свойство может быть предикатом существования (может им быть и сама вещь), поскольку всякий род может быть предикатом вида, само существование ни абстрактно, ни конкретно не может служить предикатом, так же как оно вообще не может служить предикатом свойства, поскольку ни один вид не может быть предикатом рода; не может оно быть вообще и предикатом вещи, так как то, что не может быть предикатом низшего, т. е. менее общего, не может быть также предикатом высшего, т. е. более общего. Точно так же не может оно быть предикатом субстанции, так как ни один вид не может быть предикатом противоположного рода, для которого тот род, к которому принадлежит этот вид, в свою очередь не может быть предикатом. Наконец, оно не может быть предикатом никакого иного свойства, так как никакой вид не может быть предикатом другого вида, входящего в тот

же самый род. Таким образом, как мы не говорим *животное есть человек, живое тело есть человек, растение есть человек, лошадь есть человек*, так мы не можем сказать и *свойство есть нечто существующее, либо свойство существует, вещь существует, субстанция существует, мудрость или иное свойство существуют*. Ты видишь теперь, сколь много окажется в результате несуществующих, если мы примем твое утверждение, что существование принадлежит к особому роду вещей. Понимаешь ли ты теперь, почему я не отнес существование к какому-то особому роду вещей, но рассматриваю его скорее как самый общий, или трансцендентный, род, присущий всем родам и видам вещей таким образом, что если он не может служить для них предикатом, то они не вещи и не могут ими считаться. Это, конечно, объясняет, почему я выше протестовал против наименования «совершенство» для того, что теперь, по моему мнению, не может быть названо также свойством. Если ты хочешь узнать, следует ли считать существование свойством той вещи, которая существует, подумай, может ли вещь быть таким образом лишена существования или мыслиться лишенной его, чтобы в то же время она оставалась как какая-то вещь и мыслилась остающейся? Именно так происходит, как тебе известно, со всеми без исключения свойствами; если их устранить на самом деле или только мысленно, все же субстанция, свойства которой они собой представляют, мыслится остающейся в качестве некоей вещи. Когда же будет уничтожено существование, на самом ли деле или мысленно, скажи, пожалуйста, может ли продолжать существовать та вещь, которой это существование принадлежало, или она станет ничем? Ты увидишь, конечно, что она станет ничем, так как то, что не существует,— это ничто. Ведь если ты предположишь, что она будет продолжать существовать в отдельных своих частях, ты предположишь также, что существование не было уничтожено в отдельных ее частях, ибо, если ты предполагаешь, что не остается никакого существования, ты тем самым предполагаешь, что не остается никакой вещи. Исходя из этого, я отметил различие, суще-

свующее между каким-нибудь совершенством, или свойством, например зрением, и самим существованием. Ведь если человек, обладающий зрением, вдруг лишится его, он не превратится в ничто, а будет только слепым, т. е. будет несовершенным и лишенным зрения. Но о любой вещи, которой присуще существование, если она лишится его, тотчас же говорят, что она становится никакой или ничем, но не говорят, что она несовершенна или лишена существования, ибо относительно того, что называют несовершенным или чего-то лишенным, предполагают, что оно все еще существует, хотя и не имеет какого-то совершенства, или свойства.

II. Итак, разве не был я прав, заметив, что подобно тому, как при перечислении совершенств, т. е. свойств, треугольника ты не упомянул существования и потому не сделал вывода, что треугольник существует, точно так же ты не должен был, перечисляя совершенства, т. е. свойства, бога, называть среди них существование и делать отсюда вывод, что бог существует, если только ты не хочешь впасть в логическую ошибку *petitio principii*. Действительно, это и было корнем паралогизма, начиная с самого перехода от первой части данного «Размышления», в которой говорится о сущности материальных вещей, к последующей, где говорится о существовании бога. Переход этот выглядел так: *Ведь уже из одного того, что я могу извлечь из моего мышления идею какой-либо вещи, следует, что все то, что я ясно и отчетливо воспринимаю как относящееся к этой вещи, действительно к ней относится; разве отсюда не может быть извлечено доказательство, с помощью которого доказывалось бы существование бога?* Это рассуждение, которое в другом месте ты выразил в следующей форме:

То, что, как мы ясно и отчетливо понимаем, относится к истинной и неизменной природе какой-нибудь вещи, т. е. к сущности, или форме, может поистине утверждаться об этой вещи.

Но после того как мы достаточно тщательно исследовали, что такое бог, мы ясно и отчетливо

понимаем, что к его истинной и неизменной природе относится то, что он существует.

Следовательно, теперь мы поистине можем утверждать о боге, что он существует.

Но так как эти переходные слова: *из одного того, что я могу извлечь из себя идею какой-либо вещи, следует... и т. д.* указывают, что как в переходе, так и в большей посылке ты берешь вещь и истинную, неизменную природу не как находящуюся вне интеллекта и твоего восприятия, т. е. ты не познаешь вещь как вещь в себе, но познаешь ее при помощи силы мышления лишь как находящуюся внутри интеллекта, т. е. в идее, то поэтому очевидно, что смысл твоей первой посылки не может быть иным, чем если бы ты построил ее следующим образом:

То, что мы ясно и отчетливо мыслим относящимся к истинной и неизменной природе какой-нибудь вещи, поскольку это содержится в идее, может поистине утвердиться относительно этой вещи, поскольку это содержится в идее.

Ведь если из того, что ты наблюдаешь в идее, извлеченной из твоего мышления и рожденной, созданной и пребывающей в твоем интеллекте, ты сделаешь переход к тому, что есть вещь, т. е. должно существовать в самом себе либо в природе вещей и вне твоего интеллекта, то это будет очевидным паралогизмом, так как ты подменишь предположение, т. е. будешь рассматривать вещь в различных состояниях. К такому роду рассуждений относятся все эти софизмы диалектических школ, например: «Животное есть род человека; человек есть животное; следовательно, человек есть род человека»; или «Лошадь может быть предикатом многих [субъектов]; Буцефал есть лошадь; следовательно, Буцефал может быть предикатом многих [субъектов]» и т. д. Животное и лошадь то берутся как существующие в интеллекте и приобретающие в результате его деятельности то, на основании чего говорят, что

они существуют; то они берутся как существующие в самих себе и не зависящие от деятельности интеллекта. И не говори, что твои идеи представляют вещи не только такими, каковы они в идеях, т. е. в твоём интеллекте, но также и такими, каковы они в себе, вне интеллекта. Ведь именно это и стоит под вопросом; и так как всякий может с равным правом сказать то же самое, то видишь сам, что придется допустить при такой несогласованности между собой идей. Ты скажешь, что ты ограничиваешь вещь ясным и отчетливым понятием, но вопрос в том-то и состоит, что представляет собой это ясное и отчетливое понятие, в котором не таится никаких заблуждений, как об этом говорилось выше. При этом ведь никто из тех, кто придерживается противоположного мнения, не откажется от того, что он обладает таким же ясным и отчетливым понятием, как ты, и каждый из них с тем же правом, что и ты, будет предпочитать свое. Добавлю, что когда кто-то имеет в своем интеллекте идею золотой горы, он ясно и отчетливо мыслит, что к истинной и неизменной природе, сущности, форме золотой горы относится [представление], что она состоит из золота. И не менее истинно и неизменно, что золотая гора должна состоять из золота, чем то, что разумное живое существо наделено разумом. Но допустимо ли от сущности, представляемой идеей и находящейся в нашем интеллекте, делать переход к сущности, существующей в действительности и вне интеллекта? Конечно, можно сказать только следующее: *То, что, как мы ясно и отчетливо понимаем, относится к истинной и неизменной природе золотой горы, поскольку это содержится в идее, может поистине утверждаться о золотой горе, поскольку это содержится в идее.* И не говори, что существует различие между золотой горой и разумным живым существом. Правда, определенное различие существует, ибо после того, как ты переходишь из идеальной области в область реальную или, так сказать, из мастерской интеллекта в театр природы, ты можешь всюду обнаружить разумное живое существо, золотую же гору не увидишь, пожалуй, нигде. Но до тех пор пока ты остаешься в области идеального, никакого различия идей здесь не

существует и у тебя нет критерия, с помощью которого ты мог бы решить, соответствует ли такая-то идея вещи, существующей вне твоего интеллекта, или нет; необходимо ждать, пока в области реального не станет таким критерием опыт. Ты скажешь, что идея золотой горы не содержит истинной и неизменной природы, но лишь вымышленную и образованную интеллектом, так как не только путем абстрагирования, но и с помощью ясного и отчетливого действия ты можешь так расчленить ее, что будешь мыслить гору без золота. Но равным образом ты можешь расчленить и мыслить живое существо без разума, ибо подобно тому, как существуют незолотые горы, так существуют и неразумные живые существа.

III. Отсюда ясно, что следует сказать о твоей меньшей посылке. Прежде всего ты говоришь: *После того как мы достаточно внимательно исследовали, что такое бог, мы ясно и отчетливо понимаем, и т. д.* Но твои «Размышления» доказывают, что ты не исследовал этого путем рассмотрения самого бога, ибо ты не видел, каков он в себе, но рассматривал только идею бога, которую, как ты считаешь, ты имеешь в своем интеллекте. Поэтому все, что ты мыслишь относящимся к его природе, ты мыслишь относящимся не в силу того, какова эта природа в себе, а лишь в силу твоей идеи. Из этого следует, что твоя меньшая посылка могла быть сформулирована только следующим образом:

Но после того как мы достаточно тщательно исследовали, что такое бог, созерцая его идею, мы ясно и отчетливо понимаем, что к его истинной и неизменной природе относится то, что он существует, поскольку это содержится в идее.

А что ты, несомненно, рассматриваешь божественную природу не такой, какова она в себе, но такой, какова она в идее, показывает уже то, что, собираясь доказать существование бога, ты используешь в качестве аргумента исследование идеи, или исследованную идею; и так как идея содержит описание божественной природы, то ты изображаешь бога в соответствии

с тем, какую ты имеешь о нем идею, чтобы было ясно, что, по твоему мнению, следует понимать под именем бога. Потому что напрасно доискиваться, существует ли какая-то вещь или нет, пока не станет ясно, какой мы ее воспринимаем. Следовательно, когда ты стараешься доказать, что бог существует, тому, кого ты воображаешь отрицающим существование бога, и описываешь ему, каким ты себе представляешь бога, то, конечно, ты изображаешь его таким, каким он существует в твоей идее, и именно таким тот и воспринимает его, а не таким, каков он на самом деле и каким он существует в себе, потому что твой оппонент ожидает, чтобы ты сам доказал, что бог существует в себе таким, каким ты описываешь его, говоря о его существовании в идее. Поэтому если ты будешь настаивать на таком понимании твоей меньшей посылки, в соответствии с которым необходимо принять существование божественной природы, воспринятой в твоей идее, за существование божественной природы в себе, то твой оппонент сможет утверждать, что это несомненный софизм, и заставит тебя держаться в рамках данной тобой меньшей посылки, как он заставил бы тебя сделать то же самое, если бы, говоря о золотой горе, ты принял другую посылку, отличную от следующей: *Но после того как мы достаточно тщательно исследовали, что такое золотая гора, созерцая ее идею, мы ясно и отчетливо мыслим относящимся к ее истинной и неизменной природе то, что она состоит из золота, поскольку это содержится в идее.* Поэтому он возразил бы тебе так: «Скажи на милость, разве такой должна быть форма доказательства? Спор между нами идет о том, существует ли бог; ты же берешь в качестве меньшей посылки, что к его природе относится то, что он существует. Но ведь это-то и есть предмет спора! Ведь как раз это следует доказать, а именно что к его природе относится то, что он существует! Ты, может быть, скажешь, что это доказывается сделанным тобой описанием? Но разве описать, какой ты воспринимаешь вещь,— значит доказать, что она существует? Или, может быть, ты доказываешь это, перечисляя все совершенства бога — его вечность, его

неизмеримость, всемогущество, мудрость, существование и т. д.? Но ведь ты всего-навсего помещаешь существование в число совершенств для того, чтобы доказать существование [бога], т. е. доказываешь *idem per se ipsum*^{132a}. Или ты доказываешь это тем, что совершеннейшее существо не может мыслиться без существования? Но разве не в этом состоит суть спора, а именно: существует ли существо, обладающее высшим совершенством, которое мыслится под именем бога? Разве не следует доказывать бытие существа, обладающего высшим совершенством, с помощью каких-то иных доводов, а не путем предположения бытия существа, обладающего высшим совершенством, что во всех отношениях означает впасть в ошибку, называемую *petitio principii*? Или, может быть, ты доказываешь это своим утверждением, будто остальным вещам подобает только потенциальное и случайное существование, самому же богу — актуальное и необходимое? Но разве не именно это предмет спора: присуще ли существование богу, и каково же оно наконец? Ибо если кто-нибудь вообще отрицает [его существование], то он отрицает также его актуальное и необходимое существование». Итак, твой оппонент стал бы настаивать на том, что ты по существу впадаешь в ошибку *petitio principii*; мне же достаточно заметить, что паралогизм возникает из-за того, что ты поместил существование в число совершенств [бога], смешал существование в идее с реальным существованием и допустил существование для доказательства того же существования. Что касается остального, то все, что я сказал в своем «Сомнении», настолько очевидно (по крайней мере для меня), что, после того как я ознакомился с твоим ответом, я считаю излишним что-либо к этому добавлять. Следует лишь попросить читателей, чтобы они, сравнив «Сомнение» с «Ответом», рассудили, как им надо отнестись к следующим твоим словам: *Поэтому ты ни в малейшей степени и ни в одном пункте не ослабил силу моей аргументации, причем ты остаешься постоянно в плену у того софизма, который, как ты утверждаешь, я мог так легко разрешить, а также к этим: Наконец, все остальное я обхожу молчанием,*

*ибо, говоря, что я ничего не объясняю, ты сам ничего не объясняешь и ничего не доказываешь, кроме разве того, что ты ничего не можешь доказать*¹³³.

[Сомнение III]

I. Здесь нет необходимости добавлять что-нибудь к тому, что было сказано в «Сомнении». Скажу только несколько слов по поводу твоих возражений о скептиках. Я не хочу говорить о том, что неуверенность скептиков не мешала догматикам быть уверенными, и даже очень уверенными, в своих догмах, а тем, кого я называл кроме них¹³⁴, — в геометрических доказательствах, и потому не имеет никакого смысла противопоставлять им скептиков. Оставляя это в стороне, скажу, прежде всего, что скептики обычно не сомневались и не выступали против того, что очевидно или полезно в жизни, но выступали лишь против темного, недостоверного, пустопорожного и того, что способствовало притворству. И если иногда казалось, что они говорят что-то против очевидного и полезного в жизни, то, по их утверждению, они делали это не потому, что хотели что-то опровергнуть, а потому, что считали важным сломить высокомерие философов-догматиков, которые стремятся в самых ясных и очевидных вещах напустить туману, а с другой стороны, похваляются своей исключительной проницательностью в самых трудных и неясных вопросах. Кроме того, при оценке очевидных вещей — таких, которые доказываются геометрически, — никто из них не сомневался в этих вещах, и нападали они лишь на способы доказательства, которыми столь гордились математики. Например, в астрономии они считали очевидными вещами затмения и различные конфигурации планет и выступали только против гипотез, но не в той мере, в какой те помогали предсказанию затмений и т. д., а лишь в той, в какой каждая из них рассматривалась своим автором как незыблемая, подлинно верная и естественная, при том что гипотезы противоположного характера, которые как будто бы не могли быть такими же истинными, служили доказательству и предсказаниям тех же явлений. Точ-

но так же в геометрии они признавали совершенно очевидным и что треугольник имеет три угла, сумма которых равна двум прямым, и что квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов и т. д., поскольку это заключено в самой природе вещей и нуждается только в правильной формулировке и внимательном рассмотрении (ведь доказывать — это не что иное, как указывать, на что следует обратить внимание, как, например, если кто-нибудь, глядя на лицо и не находя на нем родинки, получает приказание подойти поближе и взглядеться в ту часть лица, где она находится); но они выражали сомнения относительно способа доказательства с помощью гипотез, однако не в той мере, в какой те приводят к внимательному изучению и решению поставленной задачи, а в той, в какой они считались настолько незыблемыми и естественными, что предполагаемое принималось за действительное: именно такого рода гипотезы относительно неделимости точки, линии и поверхности, о чем мы говорили несколько раньше¹³⁵. Ты не мог бы увидеть их выступающими против ясных, естественных, не гипотетических, или предположительных, доказательств и принципов; они выступали только против самих гипотез, относительно которых прежде всего спрашивали, нужно ли что-либо из этих гипотез принять. И только тогда, хотя и могло показаться, что они выступают против вещей очевидных и доказанных, а также против самих доказательств, они говорили, что делают это *не потому, что желают опрокинуть эти гипотезы, но лишь обличая заносчивость и хвастовство догматиков*. Поэтому и не следует противопоставлять их Пифагору, Платону и другим и утверждать, что они серьезно сомневались в вещах, которые они противопоставляли догматикам.

II. Ты добавляешь: *Неправомерно доказывать, что одна вещь более понятна, чем другая, потому что она представляется истинной большему числу людей; она более понятна лишь потому, что представляется более познанной, очевидной и достоверной тем, кто познает как должно обе эти вещи*. Но что это дает в нашем вопросе? Ведь, не говоря уж о том, что остается трудность и в отношении тех, кто познает обе эти вещи,

причем познает их, повторяю, как должно (ведь не всякому, утверждающему, что он познает, как должно, следует тотчас же верить), как ты докажешь, что геометрические доказательства приобретают очевидность и достоверность на основании того, что говорится о существовании бога, создании им вещей и т. д., в то время как все это для многих неочевидно и недостоверно, геометрические же доказательства очевидны и достоверны не только для большинства, но и для всех, т. е. как для тех, кому религиозные вопросы представляются неочевидными и недостоверными, так и для всех остальных? И как может что-то становиться более известным не благодаря тому, что это известно каждому, но благодаря тому, что большинство этого не знает? Ведь хотя то, что неизвестно большинству, может быть более известно, как говорят, лишь само по себе, однако это означает только то, что в нем заключена бóльшая необходимость существования; как бы то ни было, поскольку вещь называют *известной*, исходя из ее отношения к познающему [субъекту], совершенно очевидно, что то, что известно большинству людей, пусть оно даже менее необходимо и называется более известным в отношении к нам, тем не менее это то, что собственно и называется *более известным*. Поэтому хотя божественная природа и обладает всевозможной необходимостью существования и никакое геометрическое положение нельзя сравнить с ней в отношении этой необходимости, однако же в том, что касается ясного и отчетливого понимания, геометрические положения могут, как мне кажется, считаться более известными; и так как естественная достоверность зависит от очевидности, то никак нельзя, по-моему, сказать, что определенность геометрических положений зависит от достоверности представлений о божестве. Представь себе человека, который был бы одновременно убежден в существовании бога и ясно представлял бы себе вопросы геометрии, а потом с ним, несмотря на это, случилось бы такое же несчастье, какое, как мы говорили, приключилось с Диагором, который из верующего стал неверующим; считаешь ли ты, что, потеряв убеждение в существовании бога, он потеряет также убеждение в

истинности математических доказательств? Если же ты так не считаешь, то ты, конечно, понимаешь, что это последнее убеждение не зависит от первого, не говоря уж о мнении Пико делла Мирандола¹³⁶, что убеждение в истинности математических доказательств не столько помогает, сколько наносит ущерб вере в существование бога; ведь одно из его известных положений гласит: *Для теолога нет ничего вреднее знакомства с «Элементами» Евклида.* Поэтому я мог бы выдвинуть много возражений против следующего твоего рассуждения:

Я лишь тогда могу быть уверенным в какой-нибудь вещи, когда могу заметить, что воспринимаю ее с ясным и отчетливым пониманием, имеющим своим творцом бога, который существует и который правдив.

Но теперь я могу заметить, что воспринимаю какую-то вещь с ясным и отчетливым пониманием, имеющим своим творцом бога, который существует и который правдив.

Следовательно, теперь наконец я могу быть уверенным в какой-то вещи.

Слабость этого рассуждения ясна как из того, что говорилось в моих возражениях против предыдущего «Размышления» относительно ясного и очевидного знания, так и из того, чего мы коснулись, говоря по поводу «Третьего размышления» относительно достоверности твоей посылки *Я мыслю*. Можно было также возражать и против твоего заключения *Следовательно, я существую*, которое ты где-то называешь фундаментом всего твоего здания. Но повторю только следующее: так как убежденность в достоверности этого твоего положения: *Я мыслю, следовательно, я существую*, появилась у тебя в результате ясного и отчетливого понимания, предшествовавшего пониманию самого бога, и она стала для тебя фундаментом, на котором ты построил все свои рассуждения о боге и о ясном и отчетливом его понимании, то кроме того, что я настойчиво указывал по поводу *petitio principii* в вопросе о ясном

и отчетливом понимании, из этого следуют два вывода. Первый: во всяком случае ты становишься уверенным в этом своем положении: *Я мыслю, следовательно, я существую*, не в силу только что приведенного рассуждения, потому что эту уверенность ты получил раньше, чем познал бога и сделал вывод, что он существует, что он правдив и что он творец [твоего понимания]; ты не можешь сказать, что потом приобрел эту уверенность, так как именно основание придает прочность построенной на нем вещи, а не построенная вещь — прочность этому основанию. Второй: так как существует правило, что каковы все вещи, такова же и отдельная вещь, ты должен отнести достоверность всех остальных вещей не к богу как к среднему члену, но к этому твоему основоположению как к первой посылке, как бы составляющей основание, от достоверности которого зависит достоверность и среднего члена.

{Против «Шестого размышления»}

[Сомнение I]

I. ...О различении воображения и понимания я не считаю нужным добавлять что-либо к тому, что уже было сказано в «Сомнении» и что ты искусно обошел. Твое утверждение, что мы самым отчетливым образом мыслим тысячеугольник, хотя и не можем его себе вообразить, и что та идея, с помощью которой он мыслится, бестелесна, так как она не воздействует на воображение, я оставляю на суд другим. Замечу только, что здесь также вполне уместно вспомнить о тех моих новых возражениях¹³⁷, где я по другому поводу пытался выяснить, каким образом можно говорить об идее какой-нибудь вещи так, чтобы эта идея не была в то же время образом этой вещи. Ведь то, что идея — это образ, допускают не только все прочие люди, но и ты сам. Каким же образом идея тысячеугольника, существующая только в интеллекте и не воздействующая на воображение, может быть образом тысячеугольника? Ведь если она отчетливо представляет углы этой

фигуры, точно так же как представляет их идея треугольника, она должна относиться и к воображению, чего ты, однако, не допускаешь. Если же она не представляет эти углы, следовательно, она не образ, так как природа образа состоит в том, что он представляет вещь такой, какова она есть. Сам я, впрочем, не отрицаю того, что она — образ и представляет нам тысячеугольник, но и этот образ, и это представление кажутся мне смутными, и поэтому его восприятие я называю не только пониманием, но и воображением. И хотя я не отрицаю, что интеллект на основании других отчетливо воспринятых им фигур делает некоторые выводы и составляет некоторые доказательства относительно тысячеугольника, однако я не признаю, что он в большей степени мыслит, чем воображает самую фигуру тысячеугольника. Ты же считаешь, что все воспринимается самым отчетливым образом и без участия воображения, хотя, конечно, не можешь сказать, в чем же именно состоит это самое отчетливое из различий. Разве отчетливо воспринимать не означает точно знать отдельные части или охватывать их познанием? Следовательно, если ты не будешь точно знать отдельные части тысячеугольника, т. е. все его углы, и не охватишь их все своим познанием, на каком же основании сможешь ты сказать, что отчетливо воспринимаешь тысячеугольник? Ты станешь обвинять меня, что я добиваюсь восприятия, осуществляющегося с помощью воображения. Меня же не интересует, осуществляется оно с помощью воображения или какой-то другой способности, лишь бы только оно осуществлялось. Я добиваюсь только того, чтобы ты определил, что ты называешь отчетливым восприятием и как это применить к тысячеугольнику. Я готов тотчас же сдать, если получу подходящее, соответствующим образом применимое определение. Если же ты этого не сделаешь и в результате твоего определения восприятие окажется лишь самым общим и, так сказать, стертым, а не дифференцированным и учитывающим части, то как ты сможешь убедить нас, что твое восприятие отчетливо, а не смутно? Поэтому, как мне кажется, ты не должен был обходить молчанием

возражения, сделанные тебе по поводу изменения характера восприятия по мере перехода от треугольника к четырехугольнику, пятиугольнику, шестиугольнику и т. д. вплоть до тысячеугольника и десятитысячеугольника; ты должен был объяснить, когда же наконец прекращается воображение и остается одно только понимание, а также что это не количественное изменение одной и той же способности, но что это *два совершенно различных между собой*, как ты утверждаешь, способа функционирования; ты должен был также объяснить, каким образом понимание не становится более отчетливым, когда оно объединено с воображением, в сравнении с тем случаем, когда оно оказывается от него отделенным. В самом деле, так как в восприятии треугольника участвуют и воображение и понимание, в восприятии же тысячеугольника — одно только понимание, какое же в конце концов значение имеет отчетливость, с которой воспринимается тысячеугольник, в сравнении с той, с которой воспринимается треугольник? И поскольку, с одной стороны, существует такая ясность в восприятии треугольника, а с другой стороны, такая неясность в восприятии тысячеугольника — причем упомянутая ясность в свою очередь целиком зависит от воображения, неясность же касается только понимания, — разве не будет иметь никакого значения восприятие, совершающееся либо целиком при помощи воображения, либо с его участием, по сравнению с восприятием, осуществляющимся одним только интеллектом? Ты говоришь, что *если ты захочешь мыслить тысячеугольник, то столь же хорошо будешь понимать, что это фигура, состоящая из тысячи сторон, как понимаешь, что треугольник — это фигура, состоящая из трех*. Но это, конечно, не что иное, как понимание того, что именно обозначается именем тысячеугольника, так как саму-то вещь ты не можешь охватить мыслью иначе как с помощью представления столь смутного и неясного, что если исключить число углов, которое обозначается самим названием, то это может быть в такой же мере представлением о тысячеугольнике, как и о десятитысячеугольнике. Поэтому твоё заявление, что *можно многое доказать относи-*

тельно него в высшей степени ясно и отчетливо, верно только в том смысле, что это можно доказать относительно фигуры, имя которой, согласно твоему самому ясному и отчетливому пониманию, обозначает тысячу углов, хотя самое-то фигуру, или фигуру в себе, ты мыслишь лишь неясно и смутно. И когда ты говоришь, что действительно ясно мыслишь целое, хотя и не можешь одновременно вообразить себе все это в целом, то это не может означать ничего иного, как то, что ты ясно понимаешь слово, обозначающее фигуру с тысячью углами, хотя самое фигуру ты ясно не мыслишь. И скажи, пожалуйста, что значит «ясно мыслить целое»? Разве целое не состоит из отдельных частей? И может ли стать ясным целое, части которого остаются неясными? Могут ли не остаться неясными части, если они не дифференцируются? Ты ясно понимаешь целое, хотя и не воображаешь себе всего в целом? Остается еще сказать, что ты ясно мыслишь всю Землю, природу, мир, наконец, все, что может быть названо, хотя в целом ты не можешь это вообразить! Может статься, ты будешь даже утверждать, что ясно мыслишь все вообще? Но если ты хочешь, чтобы мы тебе поверили, то прежде сделай так, чтобы мы поняли, что же все-таки значит мыслить ясно?

II. Ты говоришь, что *при понимании ум действует сам, при воображении же он созерцает телесную форму*. И так как из моих возражений следовало, что ум не может пользоваться одним только пониманием (что и означает «действовать самому») при познании таких телесных вещей, как треугольник, пятиугольник и прочие фигуры, поскольку идеи этих вещей не могут не быть телесными, и ум не может их рассматривать иначе как телесные формы, то ты добавляешь: *И хотя геометрические фигуры во всех отношениях телесны, однако идеи, с помощью которых они мыслятся постольку, поскольку они не воздействуют на воображение, не должны считаться телесными*. Но, говоря это, как ты это доказываешь? Конечно же, никак, хотя, как говорится: «Здесь Родос, здесь прыгай!»¹³⁸

Тебе кажется достаточным рассуждать следующим образом:

Если ум, когда он мыслит, обращается к самому себе и к какой-нибудь из идей, которые присущи ему самому, и может, таким образом, мыслить что-то без участия воображения, когда же он воображает, он обращается к телу, или телесной идее, то, следовательно, способность воображения не принадлежит к сущности ума.

Но ум, когда он мыслит, обращается к самому себе и к какой-нибудь из идей, которые присущи ему самому, и таким образом может мыслить что-то без участия воображения, когда же он воображает, он обращается к телу и телесной идее.

Следовательно, способность воображения не принадлежит к сущности ума.

Как будто бы ты доказал, что ум может либо обратиться к самому себе указанным способом, либо исследовать какую-то бестелесную или квазителесную идею так, что никакое воображение в этом не участвует! Как будто бы понимание и воображение не одно и то же действие, носящее оба этих названия! Как будто бы, далее, понимание не становится ясным и отчетливым, когда существует ясное и отчетливое воображение, и неясным и смутным, когда дело обстоит иначе! Как будто бы, наконец, даже в том, что мы воспринимаем или (как ты это называешь) мыслим обобщенно, абстрактно и логически, не участвует какой-то образ или телесная форма, и таким образом (как ты называешь) воображение! Но об этом мы уже немало говорили выше, касаясь как телесных вещей (например, двоякого образа Солнца), так и бестелесных (например, субстанции ума и природы бога). Поскольку же ты специально обнаруживаешь здесь свою любезность в таких словах: *И наконец, это достойно только тебя, о Тело, считать, что идеи бога, ангела и ума телесны, либо квазителесны и т. д.*, то ты делаешь тем самым предмет достойным твоего ума, который ты наделяешь столь высоким полетом и острым и верным зрением, что он не жмурится подобно птице, но с широко открытыми глазами выдерживает сияние божества, так, что, созерцая бога, он воспринимает его не в некоей телес-

ной форме, как бы скрытой в дымке, но в облике совершенно бестелесном, таком, каков бог сам по себе; и точно так же он воспринимает ангела и человеческий ум. Что касается меня, то я откровенно признаюсь, что всего лишь ползаю по земле и весьма далек от того, чтобы сравнить мой ум даже с глазами совы, обращенными к полуденному Солнцу. Очевидно, когда я пытаюсь понять божественное, меня охватывает некий глубочайший и непроницаемый туман и я не в состоянии мыслить ни бога, ни ангела, ни ум иначе как в некоей телесной форме, доступной моей немощной мысли. Это не значит, конечно, что на этом основании я считаю, будто бог обладает такой-то формой, ангел — такой-то, ум — еще третьей; но так как я убежден, что подобного рода вещи, о которых мне либо известно из рассказов других и из верования, либо они становятся понятными в результате рассуждения, — повторяю, так как я убежден, что они обладают природой, воспринять которую я совершенно не в состоянии, я полагаю, что природа эта не имеет ничего общего с той, которая возникает перед моим интеллектом всякий раз, когда я либо слышу, как ее кто-то называет, либо размышляю о ней про себя, либо хочу рассказать о ней другим. Но хотя я и не говорю, что она такова, какой я ее мыслю либо какой представляет ее мне возникающая перед моим интеллектом идея, — потому что эта природа несказанно, невыразимо чище, прекраснее и совершеннее, — однако я всегда оказываюсь настолько немощным, что не могу мыслить ее в иной форме, отличной от той, в которой мне представляет ее такого рода идея. Может быть, и ты испытал то же самое, что я, как, может быть, и я не меньше тебя понимаю, что божественная природа вечна, бесконечна, всемогуща, всеведуща и т. д., и соответственно понимаю все прочие упомянутые природы, но ты сам в отличие от меня не хочешь сознаться, что твоему умственному взору не является ничего иного, кроме чего-то телесного, когда ты мыслишь бога, т. е. природу, которой подобает быть вечной, бесконечной, всемогущей, всеведущей и всем прочим, что ей приписывают. Конечно, ты считал бы, что твоя репутация

погибла, если бы кто-нибудь поверил, что создается впечатление, будто ты пытаешься вообразить вещь, которая невообразима, и можешь измыслить только телесную идею, которой ты ложно приписываешь имя бога или ума¹³⁹. Как бы то ни было, радуйся своему счастью.

[Сомнение II]

I. ...Ты говоришь, будто я ясно показываю здесь, что опираюсь только на предубеждения, с которыми я никогда не расстаюсь. Однако я ни здесь, ни вообще где бы то ни было в «Сомнениях» не показывал, что я опираюсь или не опираюсь на предубеждения и расстаюсь или не расстаюсь с ними, ибо я не был в таком положении, чтобы отдавать тебе отчет в том, что я думаю и чего не думаю. Зная только, что при посредничестве нашего друга¹⁴⁰ ты хотел выяснить, не смогу ли я сделать какие-нибудь возражения против твоих «Размышлений», я по-дружески указал на то, что, как мне казалось, может их вызвать. Ты же, не обратив внимания на то, в какой роли я в данном случае выступал, считаешь, что единственным моим желанием было непременно противопоставить свои мнения твоим, как если бы было возможно, приводя доказательства, не ссылаясь на то, в чем ты действительно убежден. Если бы ты меня знал, ты бы знал также и то, что я не только пытаюсь освободиться от предубеждений в области естественного, но и тщательно остерегаюсь, как бы, освобождаясь от одного предубеждения, не впасть подобно тебе в другое. Насколько позволяют силы моего ума, я взвешиваю все и стараюсь понять, что в таком тумане может показаться близким к истине или что из многого, подобного ей, может оказаться более правдоподобным, так как и мои житейские привычки, и ум, склонный к согласию, как будто не допускают, чтобы я не стремился по крайней мере к правдоподобию. Но хотя относительно истины, как таковой, я никогда не высказываюсь, чувствуя себя неспособным раскрыть ее, однако несомненно, что я никогда не считал что-либо правдоподобное настолько верным, чтобы

не быть готовым в любой момент отказаться от этого, если появится что-либо, что покажется мне более весомым. Поэтому, если меня когда-нибудь просят о чем-нибудь высказаться, я либо отказываюсь сделать это, либо заявляю, что я не выхожу за пределы правдоподобия, либо, наконец, если я и не делаю такого заявления, то по крайней мере даю это понять, и те, кто меня знает, делают отсюда соответствующий вывод. Но об этом я сказал лишь к слову, чтобы ты понял, какую именно я взял на себя роль. Теперь же, возвращаясь к той роли, которую ты мне навязываешь, говоря о моих возражениях, я прежде всего отмечу, что ты продолжаешь упорствовать в способе своего рассуждения...

II. Затем я спрашиваю, чем ты руководишься, когда говоришь, будто я *показываю здесь, что опираюсь только на предубеждения, с которыми никогда не расстаюсь*. Ты говоришь, будто я *ясно показываю это, считая, что если мы не заметили ложности какой-либо вещи, то не должны питать никакого подозрения, что эта вещь ложна*. Где же, однако, я так считаю? Разве мы обсуждаем вопрос не о понимании, которое приобретается с помощью чувств? Разве я утверждал или каким-то образом предполагал, что мы никогда не обнаруживаем обманчивости этого понимания? И разве это не мои слова: *Однако, откуда бы ни происходил обман [чувств], не следует отрицать, что некоторый обман все же бывает, и вопрос заключается лишь в том, не носит ли он такой характер, что мы никогда не можем быть уверены в истинности вещи, воспринимаемой с помощью чувств?* Зачем же ты приписываешь мне то, чего я не говорил? Я сказал: *Общеизвестно, что, когда мы рассматриваем башню вблизи или ощупываем ее руками, мы удостоверяемся в том, что она четырехугольна, хотя, пребывая вдали от нее, мы имели основание считать ее круглой или по крайней мере могли сомневаться, четырехугольная она, или круглая, или, наконец, имеет еще какую-нибудь иную форму*. Я это действительно сказал, но разве я тем самым сказал, что мы никогда не обнаруживаем ошибки чувств? Я ведь сказал, что *мы удостоверяемся, что она*

четыреугольна, когда смотрим на нее вблизи или ощупываем ее руками. И что, в самом деле, мешало мне это сказать? Или, если я допустил, что мы иногда заблуждаемся, нельзя было допустить, что, с другой стороны, мы иногда не ошибаемся? Может быть, следовало утверждать, что мы всегда ошибаемся; но разве утверждать это не столь же ошибочно, как утверждать, что мы никогда не ошибаемся? Ты утверждаешь, что я не имею никакого основания считать, что когда-то уже заметил все то, в чем я мог ошибаться, и нетрудно было бы доказать, что я ошибаюсь иногда в отношении вещей, которые я считал, таким образом, достоверными. Я же и не считал и не утверждал, будто все и во всех случаях было мной замечено, но предположил только, что существуют случаи, в которых все настолько очевидно, что я не могу там обнаружить совершенно ничего, что могло бы сделать суждение недостоверным. Ведь когда, например, я смотрю вблизи на башню и различаю ее четыре стороны отчасти невооруженным глазом, отчасти с помощью линейки, и пересчитываю ее углы, я полагаю, что у меня есть уже достаточно наблюдений, чтобы считать ее скорее четырехугольной, чем круглой. Но, скажешь ты, какая может быть уверенность в том, что мы заметили все, что может послужить причиной ошибки? Ну, а какая может быть уверенность в том, что мы не заметили всего? — спрошу я; если иногда я обманываюсь, когда нахожусь вдали, то ведь с приближением заблуждение исчезает? Но, говоришь ты, нетрудно доказать, что я иногда ошибаюсь, когда считаю достоверным, что башня, которую я вижу вблизи и трогаю руками, четырехугольна. Так вот ты сам это и доказывай. Может случиться, что я нахожусь во сне, — ведь таков один из твоих аргументов. Но если бы я находился во сне, то ни ты и никто другой не смог бы мне доказать, что я заблуждаюсь. С другой стороны, я с такой очевидностью убежден в том, что не сплю, что меня заслуженно сочли бы глупцом, если бы я стал требовать другого, более легкого доказательства и не оставил бы сновидения тебе одному, в случае если ты считаешь, что, воспринимая это, ты спишь. Может случиться, что ме-

ня обманывает бог,— ведь таков твой второй аргумент. Уж не говоря о том, что это противно разуму, насколько я уверен, что бог существует, настолько же я уверен, что он не обманщик; потому что не должно приходить в голову, да мне и не приходит, что бог может обмануть и ввести меня в заблуждение относительно формы башни. *Может случиться, что надо мной смеется злой гений*, — это твой третий аргумент. Но так как это чистейшая догадка, против которой свидетельствует полнейшая очевидность, — поскольку если демон обманывает нас, то это происходит только в области сверхъестественного состояния души, — то я весьма далек от того, чтобы из-за совершенно необоснованного предположения отказаться от столь очевидного представления. Короче говоря, все эти аргументы, с помощью которых, как ты считаешь, легко доказать, что я иногда ошибаюсь в том, что считаю достоверным, представляются мне аргументами такого рода, что выдвигать их — это то же самое (если воспользоваться твоей поговоркой), что искать узлы на тростишке. Во всяком случае, если они до сих пор производят впечатление на тебя самого, так что, когда ты стоишь возле башни, ты все же остаешься неуверенным относительно ее формы, пусть это будет, как тебе угодно. Если же ты скажешь, что ты уверен относительно формы башни, но только потому, что привел все аргументы после того, как заметил, что ты существуешь, что ты мыслящая вещь, что ты обладаешь идеей бога и т. д., то я, поскольку я еще до того, как ты изложил свои аргументы, не сомневался, что я существую, мыслю и обладаю идеей бога (и т. д.), могу, как мне кажется, считать себя намного счастливее тебя. Ведь хотя мы обладаем одной и той же уверенностью, однако я обладаю ею с самого начала, ты же приобрел ее в результате огромных трудов. У меня, кроме того, было сказано: *По крайней мере нельзя сомневаться в том, что вещи представляются нам такими, какими они представляются*, но ты возразил, что *я возвращаюсь на тот путь, по которому идешь ты, ибо то же самое сказано тобой во «Втором размышлении»*. Но, как мне кажется, мне вовсе нет необходимости возвращаться

на этот путь, ибо я с него не сходил. Я понимаю его не как такой путь, на который ты приводишь в твоём «Втором размышлении», а как такой, по какому я уже раньше хаживал в своём «Первом сомнении», относившемся к твоему «Третьему размышлению», и по которому сам ты не решался идти как по приведенной там причине, так, может быть, и боясь, как бы не показалось, что ты подражаешь скептикам, которые, однако, дают более совершенный метод освобождения от предрассудков, чем ты, и сами ему следуют. Что же касается твоего замечания, что *здесь стоял вопрос об истинности вещей вне нас и я по этому вопросу не высказал ни одной правильной мысли*, то, скажи, на милость, высказал ли ты сам по тому же вопросу хоть что-нибудь более правильное?

[С о м н е н и е III]

I. Следует начать здесь с твоих последних слов, в которых ты говоришь, что, *смешивая вопрос о том, что может быть постигнуто, с вопросом о том, что существует на самом деле, я показываю лишь, что из всего этого я ничего не понял*. Поистине достойна удивления та беззаботность, с которой ты выставляешь напоказ паралогизм, который сам хотел бы скрыть, и говоришь, что я смешиваю то, что, как я все время указывал, смешивались ты. Ведь я все время настойчиво повторял, что утверждение: *То, что мыслится как отдельные понятия и в действительности отделено друг от друга*, — несомненный паралогизм, и ничто не повторялось мной чаще, чем то, что ты смешал, т. е. принял за одно и то же вещи, которые могут быть постигнуты отдельно, и вещи, которые отделены друг от друга в действительности. В самом деле, разве вопрос не сводится к следующему: *Можно ли считать ум одновременно мыслящим и протяженным?* Я становлюсь в позицию сомневающегося и решаю, чтобы раззадорить тебя, отстаивать положительный ответ, ты же, собираясь доказать обратное, доказываешь, что *мыслящая вещь может быть постигнута без того, чтобы она*

понималась как протяженная, точно так же как протяженная вещь может быть постигнута без того, чтобы она понималась как мыслящая. Следовательно, мыслящая вещь действительно лишена протяженности, т. е. ум, который есть мыслящая вещь, действительно не может быть протяженным. Я повторяю, что это паралогизм, так как все, что мы можем мыслить как различные, т. е. отдельные понятия, не обязательно на этом основании различно в действительности, т. е. отделено друг от друга (или, если хочешь, отделимо); и в качестве примера я привожу два свойства треугольника, которые хотя и постигаются отдельно друг от друга, однако не могут быть отделены ни друг от друга, ни от треугольника. Ты настаиваешь на своем и хочешь доказать, что это одно и то же — обладать способностью быть познанным и существовать в действительности; я настаиваю на том, что это различные вещи; ты все смешиваешь — я делаю различие; и вдруг, пожалуйста, вот твои слова: *Ты ничего не понимаешь, так как смешиваешь вопрос о том, что может быть постигнуто, с вопросом о том, что существует в действительности.* Но скажи на милость, кто же из нас это делает? Ты, конечно, считал, что можно всего добиться одним лишь мановением руки, и трудность, которой ты не рискнул коснуться, исчезнет при этом, как бы скрытая внезапно сошедшим мраком. Ты решил, что следует вернуться именно таким способом, когда (обращаясь теперь к твоим первым словам) заметил всего только, что ты не останавливаешься на тех моих высказываниях, которые уже набили оскомину, а именно будто ты чего-то не доказал, тогда как на самом деле ты это доказал. Как будто после такого вступления никто не станет допытываться, где же именно и с помощью каких аргументов ты доказал не только что бог существует, но также и (чего до сих пор я совершенно не требовал) до каких пределов простирается могущество божье, для того чтобы затем показать, что бог может создать все, что ты можешь понять. Я действительно признаю, что это набило оскомину, но виноват в этом ты, для которого однажды что-то сказать означает доказать и который, не терпя

противоречия себе, считает, что всякий должен тотчас же присмиреть, если ты что-то говоришь, и считать доказанным все, что бы и каким бы способом ты не доказывал. Здесь нет необходимости вновь указывать на слабость доводов, с помощью которых, как ты весьма легкомысленно считаешь, ты доказал существование бога. Замечу только, что в начале «Шестого размышления» ты воспользовался случаем вставить эти слова: *Ведь нет сомнения, что бог может создать все то, что я способен воспринимать отчетливо, и я никогда не считал, что для него невозможно что-либо сделать, если только не находил невозможным это отчетливо мыслить.* Но к чему это сказано? Конечно же, для того, чтобы впоследствии это принималось за доказанный и не пуждающийся в дальнейшем доказательстве принцип, который ты формулируешь таким образом: *Я знаю, что все, что я мыслю ясно и отчетливо, могло быть создано богом таким, каким я это мыслю*¹⁴¹. Но скажи все-таки, каким образом ты это доказал? Ведь ты и раньше не говорил ничего по этому вопросу, и в этом месте не сказал ничего большего. Может быть, ты возьмешь в качестве принципа свое положение, с помощью которого ты доказываешь возможность существования материальных вещей?¹⁴² На это указывает причинная частица *ведь*; не деласшь же ты это положение выводом из своего доказательства? Так что же отталкивающего содержится в моем возражении, что нужно было доказать, как далеко простирается могущество божье, и ясно показать, что он может создать все то, что ты отчетливо воспринимаешь? Или, может быть, ты скажешь, что вторая часть самого этого высказывания доказывает первую?..

Но скажи, пожалуйста, разве твое суждение, твое восприятие — это мерило того, что бог может и чего он не может, и потому оно должно считаться непоколебимым принципом для того, кто хочет доказать, что бог что-то может или чего-то не может? Или, может быть, ты скажешь, что каждый должен подобно тебе прислушиваться к своему восприятию и считаться с собственным суждением? Если ты так скажешь, то заставишь нас руководствоваться правилом сильно от-

дающим чем-то лесбийским, и тем самым заявишь, что твои доводы служат доказательством лишь одному тебе, но не другим. И уж конечно, ты никак не сможешь допустить, что сказанное здесь о божественном могуществе, — поскольку это выходит за пределы естественного разума — есть именно то восприятие и то суждение, которые присущи языческим философам, как они сами о том свидетельствуют, — философам, руководившимся естественным разумом и способным к восприятию доказательств. Но об этом мы скажем кое-что несколько ниже.

II. Здесь ты задерживаешься особенно на моих словах о том, что, говоря в этом месте о различии между умом и телом, ты имешь в виду это наше плотное тело, т. е. тело, состоящее из членов. Ты спрашиваешь, *чем я докажу, что ты говорил здесь скорее о плотном, чем о тонком теле?* А между тем нет никакой необходимости спрашивать это, так как очевидным тому доказательством служат твои собственные слова, которые ты произносил от имени своего ума, или души: *И хотя, может быть (или «скорее всего», как позднее я скажу с уверенностью), я обладаю телом, которое весьма тесно со мной связано, так как с одной стороны, и т. д.; и тут же: Установлено, что я действительно отделен от моего тела и могу существовать без него.* Но, говоришь ты, *я не вижу, почему эти слова не могут относиться так же к тонкому, как и к плотному телу, и не думаю, чтобы такого рода сомнение возникло у кого-нибудь, кроме тебя.* Удивительно, как осторожно ты поступаешь, не утверждая и в то же время не отрицая, что ты говоришь здесь о плотном теле и замечаешь только, что ни ты, ни кто-нибудь другой, за исключением меня, не видит, почему нужно считать, что ты говоришь скорее о плотном, чем о тонком теле! Относительно тебя я, впрочем, не спорю, ибо, если даже ты тысячу раз поймешь что-либо, ты не сознаешься в этом ни разу. Что же касается других, то я никого не принуждаю быть внимательнее, в случае если он не видит того же, что я. И конечно, поскольку трудность состоит в том, может ли ум, или душа, существовать без тела и в случае, если тело умирает, оставаться

бессмертной, то разве может кто-нибудь здесь иметь в виду какое-то иное, кроме этого нашего плотного тела, состоящего из членов? Действительно, хотя даже многие из отцов церкви считали, что душа (или ум) — это тонкое тело, однако они старались выяснить, остается ли она бессмертной, когда отделяется от тела, — конечно, этого плотного тела, состоящего из членов; потому что телесна она или бестелесна, остается вопрос, настолько ли она отделена от этого плотного тела, что при его разрушении сама остается неразрушенной. Более того, я считаю, что ученый муж, до меня об-суждавший это место¹⁴³, имел в виду то же самое, когда говорил следующее: *Вот что можно сказать о реальном отличии нашего ума от тела. Когда же, например, высокочтимый муж попытается доказать бессмертие души, его вполне основательно могут спросить, следует ли оно с полной очевидностью из этого отделения [души от тела]? Ведь согласно широко известным философским принципам, это ни в коем случае не следует, ибо обычно считают, что души животных отделены от их тел, однако же погибают вместе с ними.* Конечно, здесь человеческое тело и тела животных, которые с ним сопоставляются, мыслятся именно как плотные тела, состоящие из членов, а не как какое бы то ни было тонкое тело. Ты же ответил следующим образом: *Однако я не отрицаю, что тесная связь ума с телом, которую мы постоянно воспринимаем при помощи чувств, есть причина, объясняющая, почему мы воспринимаем реальное отличие ума от тела только по внимательном размышлении.* Так разве ты здесь подразумеваешь не это наше плотное тело, которое, несомненно, обладает чувствами, а тело тонкое? Возвращаясь к этому твоему месту, я прежде всего опускаю то, что ты здесь мыслишь то же самое тело, о котором несколько выше сказал, что ты *не без основания считал, что это тело, которое ты по некоему особому праву называл своим, скорее относится к тебе, и т. д.* И это, конечно, не тонкое тело, о котором не было и речи, но плотное и состоящее из членов, которому присущи чувства, боль, голод и т. д. Замечу только, что эти слова: *Может быть (или «скорее всего»,*

как позднее я скажу с уверенностью), я обладаю телом, которое весьма тесно со мною связано и т. д. делают ясным, о каком именно теле ты говоришь. Ведь если ты говоришь здесь скорее о тонком, чем о плотном теле, или по крайней мере говоришь одинаково о том и другом, то укажи хоть одно-единственное место, в котором бы ты сразу же сказал, что ты с уверенностью можешь сказать, что тело весьма тесно с тобой связано, причем так, чтобы это можно было понять как сказанное прежде всего о тонком теле или в равной мере о том и другом; в то же время я могу привести много мест, где говорится либо исключительно, либо преимущественно о плотном теле. Позднее ты говоришь: *Ведь нет ничего, что бы моя природа показывала мне более отчетливо, чем то, что я обладаю телом, которому плохо, когда я чувствую боль, которое нуждается в пище или питье, когда я испытываю голод или жажду.* И тут же: *Я не только присутствую в своем теле, как кормчий на своем корабле, но я с ним теснейшим образом связан и как бы перемешан, так что составляю с ним некое единое целое; ведь в противном случае, когда телу наносят повреждение, я, будучи только мыслящей вещью, не чувствовал бы боли и т. д.* Немного ниже ты говоришь: *Достоверно, что мое тело или, вернее, я весь целиком, поскольку я состою из тела и ума, могу испытывать различные удобства и неудобства от окружающих меня тел.* И снова: *Ведь в этой совокупности содержится многое, что относится к одному только уму; например, я воспринимаю, что то, что совершенно, не может оказаться несовершеншимся; такого же рода и все остальное, что известно благодаря естественному разуму; однако есть многое, что относится к одному только телу, например его свойство падать вниз и т. п.* Таким образом, когда ты в указанном выше месте вновь повторяешь, что скажешь потом относительно своей уверенности в том, что у тебя есть тело, тесно с тобой связанное, и опять точно так же, что тело, в обладании которым ты в дальнейшем стал уверен, не есть это плотное и состоящее из членов тело (все это очевидно из вышеприведенных твоих слов), — разве же у меня не было оснований сказать, что все, что ты

доказываешь и относительно чего делаешь выводы, касается этого плотного и состоящего из членов тела?

III. Но хорошо, пусть ты и не имел в виду только, либо преимущественно, это плотное и состоящее из членов тело; какое же все-таки ты имел в виду либо только, либо преимущественно, либо если не только и не преимущественно, то по крайней мере в равной степени, когда сказал, что ты (т. е. твой ум) *уверен в том, что ты обладаешь телом, весьма тесно с тобою связанным?* И на каком основании ты доказываешь и заключаешь, что *ум так отличен [от тела], что может существовать без него?* В этом случае, конечно, необходимо сказать, что он либо воздух, либо ветер, либо дух [spiritus], дыхание, пар, огонь, наконец, еще что-нибудь в этом же роде. Следовательно, ум и такое тонкое тело представляют собой нечто весьма тесно связанное и отличное от этого плотного и состоящего из членов тела. Следовательно, связь эта такого рода, в виде которой, как я говорил, можно представить себе ум (или душу), и таким образом он может называться телом, субстанцией, мыслящей вещью. Поэтому-то и остается вопрос, представляет ли собой ум тонкое тело, способное к мышлению, или же он отличен от этого тела и способен от него отделяться. Ты защищаешь это последнее положение, я же возразил тебе, сказав, что ты не внушил доверия, на которое ты рассчитывал. Ты отвечаешь, что ты уже привел доказательства во «Втором размышлении», где сказал, что *ум может мыслиться как существующая субстанция, хотя мы и можем мыслить, что не существует ничего, что было бы ветром, огнем, паром, дыханием или каким угодно другим тонким и нежным телом.* Но прежде всего, неверно, что ты это доказал; ведь не было даже предварительно установлено, что ты есть существующая субстанция, но только что ты, строго говоря, мыслящая вещь, на что я и указывал в своем месте, и повторяю здесь, что это было тобой только провозглашено, но не подкреплено никакими доказательствами. Впрочем, хотя я согласился, что ум может мыслиться или рассматриваться, строго говоря, как мыслящая вещь, однако с самого

начала мной не было допущено, что ты на этом основании не можешь считаться чем-то вроде тонкого воздуха, разлитого в этих членах, или ветра, огня, пара и т. п. Потому что одно дело — рассматриваться строго, как таковое, другое — быть только тем, что мыслится через это ограничение. Ведь человек может, например, рассматриваться строго как *разумное* [существо]; но, хотя в этом ограниченном состоянии он мыслится только как *разумное* [существо], вывод, что он *неживое существо*, был бы порочным; точно так же было бы неверно, рассматривая его строго как живое существо, делать отсюда вывод, что он *неразумное* [существо]...

Таким образом, из всего «Второго размышления» мы не получаем ничего, кроме того, что ум, или душа, может мыслиться в строгом смысле слова только как субстанция, или вещь, существующая сама по себе. И это было своего рода принципом, которому ты позволил до поры до времени, так сказать, *дремать*, пока ты занимался другим, а в «Шестом размышлении» ты его наконец *разбудил*. И ты продолжаешь: *Здесь же я этот вопрос обсудил и доказал.*

IV. Впрочем, что это было за обсуждение и доказательство, можно понять из твоих собственных слов. Ведь ты с самого начала «Шестого размышления», казалось бы, начал обсуждать это по поводу изложенного тобой несколько выше принципа, касающегося могущества бога, и, изложив вслед за этим то, что касалось воображения и чувства, только тогда наконец решил привести свое доказательство. Но ты это сделал, разумеется, в той форме, которая мне представляется наиболее беспорядочной. Ты начал так: *Поскольку я знаю, что все, что я мыслю ясно и отчетливо, может быть создано богом таким, как я это мыслю...* Это было каузальной предпосылкой, своего рода антецедентом, из которого ты вывел такое следствие: *достаточно, что я могу мыслить ясно и отчетливо одну вещь без другой, чтобы быть уверенным, что одна вещь отлична от другой*, хотя, как мне представляется, здесь скорее следовало умозаключить, что *достаточно того, что ты можешь мыслить две какие-нибудь вещи отличными*

друг от друга (что, впрочем, достигается ясным и отчетливым пониманием одной вещи без другой), чтобы быть уверенным, что бог мог создать их различными. Далее у тебя следует: так как бог мог их отделить друг от друга, и не имеет значения, благодаря какой силе эти вещи воспринимаются различными. Это предложение снова каузальное и либо вместе с предыдущим должно было быть поставлено впереди, либо первое должно было быть поставлено в конце вместе с этим предложением, для того чтобы следствие между двумя каузальными предложениями не оказалось как бы заданным; по крайней мере надо было провести различие между двойным antecedентом и двойным следствием, чтобы можно было понять, что ты называешь различным то, что может быть отделено друг от друга либо божественной, либо любой другой силой. Далее ты делаешь следующий вывод: А потому из того, что мне известно, что я существую, а между тем не замечаю никакой иной вещи, относящейся к моей природе, или сущности, кроме того, что я — мыслящая вещь, я правильно заключаю, что моя сущность состоит только в том, что я — мыслящая вещь. Но так как ты здесь устанавливаешь чистую энтимему¹⁴⁴, скажи, каким образом ты выводешь ее из предыдущего? Конечно, ты хотел вывести это из «Второго размышления», чтобы это стало своего рода членом главной посылки в силлогизме твоего доказательства, хотя это и должно было быть перенесено в меньшую посылку, так, чтобы из ее двух частей — одной, касающейся ума, и другой, касающейся тела, — доказывалась бы первая. Ты продолжашь: И хотя, может быть (либо «скорее всего», как я потом скажу с уверенностью), я обладаю телом, которое очень тесно со мной связано...; это как бы подготовка к меньшей посылке, содержащейся в следующих словах: Так как, с одной стороны, я обладаю ясной и отчетливой идеей меня самого, поскольку я есть только мыслящая, а не протяженная вещь, а с другой — отчетливой идеей тела, поскольку оно только протяженная вещь, но не мыслящая...; и только после этого наконец следует заключение, выраженное такими словами: Достоверно, что я действительно отличен от мое-

го тела и могу существовать без него. Вот каково твое доказательство...

V. Если в форме этого силлогизма есть какие-то недостатки, если в первой и второй посылках и в заключении оказываются не одни и те же слова, ты должен винить в этом только самого себя. Что же касается существа вопроса, то прежде всего следует повторить, что так как то, что ты называешь доказательством, обращено к тебе самому, поскольку ты говоришь только о самом себе и ты сам себе ручаешься за себя же, то приходится тебе завидовать, когда, заявляя, что ты понимаешь все ясно и отчетливо, ты заявляешь также, что столь же ясно и отчетливо все это доказал. Пусть это будет так, однако у тебя нет причин сердиться, если остальные люди не считают это для себя доказанным, так как ведь ты не стремишься их просветить, а только рассказываешь о том, что ты испытал во время молчаливого рассуждения с самим собой. Но когда хотят доказать что-либо другим, тогда следует, как мне кажется, воспользоваться иным методом. Ведь, беря в качестве примера для подражания себя самого, т. е. указывая остальным, какие принципы привели тебя к данному убеждению, ты не указываешь одновременно, что может привести к тому же убеждению их; при этом ты требуешь, чтобы в случае, если некоторые твои принципы покажутся недостаточно прочными, опирались бы на твою убежденность и чтобы твой авторитет превратился в предварительное суждение. Верный метод — это тот, который применяется человеком, не стыдящимся просто изложить, каковы его принципы и что они собой представляют. Как истина сама по себе желанна и не требует румян, так и доказательство, с помощью которого она познается, чем оно проще и свободнее от двусмысленностей, тем более предпочтительно. Далее, поскольку, не удовлетвовавшись тем, что ты убедил с помощью своего метода себя самого, ты хочешь, чтобы и остальные смертные, следуя твоему рассуждению, непременно пришли к тому же убеждению, то следует повторить, что в таком случае тебе нужно было рассуждать основательнее и опираться на принципы, необходимые для подлинного

доказательства; но не следует повторять то, что приводилось до сих пор для того, чтобы стало ясно, сколь слабой была основа твоего рассуждения. Поэтому, как мне кажется, не следует задерживаться на всем том, что содержит приведенное тобой доказательство; достаточно коснуться того, что ты перенес сюда из «Второго размышления». Ведь там, как мы отметили, ты следовал такому ходу рассуждения:

То действительно различно, что я рассматриваю как различные понятия.

Но мыслящую субстанцию и субстанцию телесную я рассматриваю как различные понятия.

Следовательно, мыслящая субстанция и телесная субстанция действительно различны.

Это рассуждение не отличается от того, какое мы встречаем здесь. Ведь хотя в послышке этого «Размышления» ты прибегаешь к слову *разница*, а в заключении — к слову *отличие*, однако даешь понять, что оба этих слова обозначают у тебя одно и то же. И хотя ты приводишь в поддержку своей большей послышки следующее доказательство: *Так как я знаю, что все, что я мыслю ясно и отчетливо, может быть создано богом в таком виде, в каком я это мыслю, и т. д.*, это представляется мне излишним, если принять во внимание твою установку. В самом деле, либо могущество бога, на которое ты ссылаешься, абсолютно, т. е. благодаря ему бог может совершать нечто сверхъестественное, т. е. то, что мы обычно называем чудом; либо оно обычно, и с его помощью бог действует в соответствии с обычным порядком природы, лишь содействуя ему и его поддерживая, как это подобает всеобщей причине по отношению к любым частным. Если ты ссылаешься на абсолютное могущество бога, то ты действуешь вопреки твоей установке, так как, обещая привести доказательство, т. е. доводы естественного разума, ты теперь прибегаешь к аргументу из области сверхъестественного и действуешь, таким образом, не как философ, а как теолог. Нет также оснований настаивать на том, что *не имеет никакого значения, благодаря какой именно силе одна вещь отделяется от другой, для того,*

чтобы считать их различными; ведь хотя и не имеет значения, благодаря какой силе данная вещь мыслится отдельной, все же, конечно, важно, благодаря какой силе это доказывается. Потому что если это происходит благодаря сверхъестественной силе, то это касается только сверхъестественного мнения или веры, но не относится к доказательству, т. е. к естественному убеждению. Если же ты прибегаешь к обычной силе, то ты делаешь вещь, бесполезную для твоей установки, так как благодаря обычному могуществу бога не совершается ничего невероятного и оно дает возможность всем вещам быть такими, каковы они сами в себе: если они отделены друг от друга — отдельными, если они способны к отделению — способными к отделению, если же они к нему не способны — то неспособными; и в доказательство не может быть включена большая степень делимости или неделимости по сравнению с той, которую может допустить естественная сила, в соответствии с которой одна вещь может быть или не может быть отделена от другой. Поэтому, так как в достижении естественного отделения участвуют две причины, а именно обычная и общая божественная причина, с одной стороны, и естественная и частная вещественная причина — с другой, и в то же время первая соизмеряется со второй, определяется ею и через нее познается, — поэтому, повторяю, если познается естественная причина, то нет уже нужды прибегать к обычной — [божественной], которая не содержит в себе ничего большего и в которой если что-то и обнаруживается, то обнаруживается только через естественную причину. Если же естественная причина остается непознанной, то опять-таки бесполезно прибегать к обычной [божественной] причине, которая также остается непознанной, и невозможно сказать, какова она или до каких пределов она простирается.

VI. Однако допустим, что, когда ты собирался дать это доказательство, тебе можно было использовать в качестве аргумента любую форму божественного могущества; и, поскольку теологи допускают существование некоторых вещей, которые никакой силой не могут быть отделены друг от друга и помещены отдельно,

скажи, какой ты применишь критерий для того, чтобы различить, какие вещи отделимы и какие неотделимы друг от друга? Ты говоришь: *Для того чтобы я был уверен, что одна вещь отлична от другой, достаточно, чтобы я мог ясно и отчетливо мыслить одну без другой.* В этой связи я сослался на два свойства треугольника, из которых одно может ясно и отчетливо мыслиться без другого, хотя они вовсе не в такой мере различны, чтобы могли, согласно твоему толкованию, *быть помещены отдельно друг от друга.* И хотя мне приходил в голову пример со *справедливостью и милосердием у бога*, который, как я отметил, был затем использован в споре с тобой ученым теологом¹⁴⁵, но по зрелом размышлении я решил воздержаться от теологического примера, для того чтобы ты не мог пожаловаться, что тебя выводят за пределы философии, поскольку ты хотел казаться рассуждающим как философ — хотя сам ты рассуждал скорее как теолог; однако я сделал то же самое, что, как я потом узнал, сделал также другой человек¹⁴⁶, указав на *два свойства треугольника, вписанного в полукруг*, а именно на то, что *такой треугольник прямоуголен и обладает гипотенузой, квадрат которой равен сумме квадратов катетов.* Поскольку ты ответил что-то и тому и другому и, как мне кажется, этот ответ может быть отнесен и к моему примеру, посмотрим, что же ты сказал по поводу первого из этих примеров. Действительно, ты прежде всего признал, что *существуют два вида отличия*¹⁴⁷: одно — *формальное, или модальное, которое, по твоему мнению, существует между неполными сущностями, где достаточно, чтобы одно воспринималось отдельно и отлично от другого путем абстракции, совершаемой интеллектом, воспринимающим вещь неадекватно;* второе — *реальное, которое, по твоему мнению, существует между полными сущностями, воспринимаемыми в такой мере отчетливо и отдельно друг от друга, что каждая из них мыслится как существующая сама по себе и отличная от другой.* Затем ты привел пример и заметил, что *между очертаниями и движением одного и того же тела существует формальное различие, и мы прекрасно можем мыслить движение без очертаний и очертания без движения, аб-*

страгируя то и другое от тела, однако ты не можешь мыслить движение в полном виде без вещи, которой оно принадлежит, так же как не можешь мыслить и очертания без вещи, которой они принадлежат, и, наконец, невозможно представить себе движение у вещи, которая не могла бы иметь очертаний, либо очертания в вещи, неспособной к движению. В-третьих, пример, который приводился тебе в возражение, ты истолковал следующим образом: Однако я иначе мыслю себе справедливость без справедливого или милосердие без милосердного. И нельзя себе представить, что тот, кто справедлив, не способен в то же время к милосердию. Наконец, ты сказал, что иначе обстоит дело с умом и телом, но об этом позже. Что же ты ответил на второй пример? Ты сказал, во-первых, что хотя треугольник может в каком-то случае рассматриваться конкретно как субстанция, обладающая треугольной формой, однако свойство равенства квадрата гипотенузы сумме квадратов катетов не есть субстанция и потому каждая из этих двух вещей не может мыслиться как полная вещь и не может даже называться вещью в том смысле, в каком, как я сказал, достаточно, чтобы я мог одну вещь (разумеется, полную) мыслить без другой, и т. д. Во-вторых, ты сказал, что, хотя мы можем ясно и отчетливо понимать, что треугольник, вписанный в полукруг, прямоуголен, и при этом не знать, что квадрат его гипотенузы равен сумме квадратов катетов, мы не можем, однако, столь же ясно мыслить треугольник, квадрат гипотенузы которого равен сумме квадратов катетов, не замечая в то же время, что он прямоуголен. В-третьих, ты сказал, что хотя понятие треугольника, вписанного в полукруг, можно представить себе таким, чтобы в него не включалось равенство между квадратом его гипотенузы и суммой квадратов его катетов, однако его нельзя представить себе таким, чтобы при этом не мыслилось никакое соотношение между квадратом гипотенузы и квадратами катетов в этом треугольнике; и потому до тех пор, пока остается неизвестным, каково это соотношение, нельзя отрицать в этом треугольнике никакое соотношение вообще, за исключением такого, которое, как мы ясно понимаем, ему

никак не присуще, чего ни в коем случае нельзя мыслить об упомянутом соотношении равенства. Я понимаю, что ты можешь дать в том же духе ответ на мой пример, сказав, что указанные два свойства не представляют собой такие две вещи, или субстанции, т. е. две полные сущности такого рода, как ты приводил в первой посылке; поэтому хотя и можно великолепно, т. е. ясно и отчетливо, мыслить одну из них без другой, однако нельзя мыслить их полностью без тела, в котором заключен треугольник; и, хотя между ними существует формальное различие, не удивительно, если ни одна из них не может существовать без другой и без самого треугольника, или треугольного тела.

VII. Но прежде всего, мне представляется весьма достойным внимания то, что ты сам столь ясно выдаешь ложность твоей первой посылки, да и всего твоего доказательства. Так как вопрос не стоит здесь о двух отдельных вещах, ибо вполне очевидно, что это две вещи, причем отличные друг от друга, то разве затруднение касается не той вещи, которую ты принимаешь не за одну, а за две? И хотя они столь тесно между собой связаны, что кажутся одной вещью, они тем не менее сохраняют между собой различие, благодаря которому они способны к разделению. Другие же говорят не о двух, а об одной вещи, которая хотя и воспринимается как два различных понятия, однако сохраняет единство, благодаря которому все вещи, подходящие под эти понятия, друг от друга неотделимы. Речь, несомненно, идет здесь о природе ума и о том, бесспорно ли он телесен; и, хотя трудность состоит не в том, может ли он считаться плотным, состоящим из членов телом, все же идет спор о том, может ли он считаться тонким телом, ибо даже ты не отрицаешь, как можно заключить из вышесказанного, что ум очень тесно с ним связан. Ведь ты же утверждаешь, что мыслящая вещь, которую ты называешь умом, и протяженная вещь, которую ты называешь телом, хотя и столь тесно связаны между собой, что кажутся одной вещью, тем не менее представляют собой две вещи, которые сохраняют различие и могут быть отделены друг от друга. Другие же утверждают (или скорее раззадори-

вают тебя, желая испытать силу твоих доводов), что ум — это единая вещь, одновременно и мыслящая и протяженная; и, хотя она воспринимается то как мыслящая, то как протяженная, и потому кажется, что это две вещи, тем не менее это одна вещь, и то, что мыслит, не может быть отделено от того, что имеет протяженность. Впрочем, это предположение. Относительно же твоего положения ты заявляешь следующее: *Для того чтобы я был уверен, что одна вещь отлична от другой, достаточно того, чтобы я мог ясно и отчетливо мыслить одну из них без другой.* А между тем что ты делаешь? Ты берешь в качестве принципа то самое, что другие у тебя оспаривают, а именно твое положение относительно двух вещей, которые все остальные считают не двумя, а одной вещью. Если бы ты понимал эти две вещи хотя бы так, как это понимают теологи, когда рассуждают о различиях, можно было бы, конечно, сказать, что ты остаешься в пределах вопроса, или, как обычно говорят, «остаешься в границах»; но ты под именем той и другой, т. е. двух различных вещей, понимаешь две субстанции¹⁴⁸, а никоим образом не два свойства, две способности и т. д., как ты ответил и ученым докторам теологии; поэтому ты вообще обходишь то, что следовало доказать, и предлагаешь две вещи, или субстанции, тем, кто отрицает, что это две вещи, и настаивает на том, что это единая вещь. Почему, когда трудность заключается в том, существует ли между теми вещами, которых, по твоим словам, две, а по словам других, только одна, формальное или реальное различие, и когда ты доказываешь, что оно — реально, ты это самое реальное отличие рассматриваешь как средний термин, или аргумент, причем пользуешься не словом «отличие», а словом «разница», которое ты тут же истолковываешь как синоним «отличия», но не вообще, а в частности — как синоним «реального отличия», согласно которому одна вещь может быть помещена отдельно от другой? Я умалчиваю о том, что ни у кого никогда не возникало сомнения, отличаются ли между собой реально и могут ли быть отделены и существовать отдельно друг от друга две субстанции, или две вещи, «полные» в

твоим смысле слова. Такое сомнение существовало лишь в отношении двух неполных субстанций, одной неполной в актуальном отношении, другой — в потенциальном, каковыми считают материю и форму; либо такое сомнение существовало в отношении субстанции и акциденции, каковы телесная субстанция и количество; либо, наконец, в отношении двух акциденций, каковы количество и заполнение места. Поэтому ничего не дает то, что ты, исходя из своего понимания вопроса, доказываешь, будто две субстанции, или полные вещи, представляют собой две разные субстанции, или вещи реально различные и которые можно поместить отдельно друг от друга. Но ведь это признают все, никто тебе не возражает, и нет никакой необходимости с такими усилиями прибегать к могуществу бога. Вопрос заключается в следующем: если имеются две неполные (не будем говорить «вещи», но скажем «сущности», или как тебе еще угодно), — если, повторяю, имеются две некие сущности, из которых одна мыслится ясно и отчетливо без других (ты сам не отрицаешь, что одно свойство треугольника может мыслиться без другого), различаются ли они поэтому в действительности и могут ли быть помещены отдельно друг от друга? И тем не менее ты считаешь, что вопрос сводится к ясному и отчетливому пониманию двух полных субстанций, как будто бы само дело не требует, чтобы было разъяснено, представляют ли собой протяженность и мышление два свойства одной и той же субстанции, или это две различные субстанции? При этом тебе следует доказать не то, могут ли быть две полные субстанции реально разными, или отличными, но представляют ли собой две полные субстанции то, из чего одно ясно и отчетливо мыслится без другого.

VIII. Затем скажу, между прочим, что ты, как мне кажется, напрасно мучаешься, стараясь установить различие между тем, что, с одной стороны, различается формально, а с другой стороны, реально, и отстоять понятие, которое ты предлагаешь в соответствии с тем и другим различием. Поскольку дело решается у тебя одной этой фразой: *Только полные вещи, или субстанции, одну из которых я мыслю ясно и отчетливо без*

другой, различаются между собой реально, то у нас нет оснований ожидать от тебя чего-то большего. И вот ты, однако, как мне представляется, оказываешься в немалом затруднении, когда, будучи вынужденным объяснить между прочим, в чем состоит адекватное и неадекватное познание, после всевозможных рассуждений заключаешь следующим образом: Когда я сказал, что мало, чтобы одна вещь мыслилась без другой с помощью абстракции интеллекта, постигающего вещь неадекватно, то я не считал, что из этого можно сделать вывод, что для реального различения требуется адекватное познание; я имел в виду только познание, которое путем абстракции, производимой интеллектом, не становится неадекватным. Совершенно иное дело, когда какое-нибудь познание полностью адекватно, так что мы понимаем, что оно не может стать неадекватным в результате абстракции, производимой интеллектом. Если ты считал, далее, что для реального различения недостаточно, чтобы одна вещь мыслилась без другой благодаря абстракции, производимой интеллектом, неадекватно постигающим вещь, то почему ты не считал возможным сделать вывод, что требуется, следовательно, чтобы одна вещь мыслилась без другой благодаря абстракции, производимой интеллектом, постигающим вещь адекватно? Разве это был бы не закономерный вывод? И так как «постигать адекватно» означает обладать адекватным познанием, почему ты не счел, что здесь требуется адекватное познание? Ты говоришь: Я считал, что достаточно такого познания, которое из-за абстракции, производимой интеллектом, не становится неадекватным. Но что значит познание не становится неадекватным из-за абстракции, производимой интеллектом? Что ты называешь неадекватным познанием? Разве не то познание, которое неадекватно познанной вещи, т. е. с помощью которого мы познаем не все, что есть в вещи, но только часть? Ты сам определяешь адекватное познание как такое, в котором содержатся вообще все свойства, присущие познаваемой вещи; такое познание может иметь один только бог. Следовательно, так как верно, что нет такой вещи, в которой бы мы позна-

вали более чем часть того, что в ней содержится, то любое наше познание должно быть неадекватным. Следовательно, никакое познание не адекватно или, иначе говоря (хотя ты и не хочешь в этом откровенно признаться), как можем мы знать, что оно адекватно, если этого не откроет нам бог, который может вложить в вещь значительно более того, что мы в ней познаем? Следовательно, никакое адекватное познание или такое, которое мы могли бы назвать адекватным, не становится неадекватным из-за абстракции, производимой интеллектом. Итак, что же ты имеешь в виду, говоря, что *мы делаем [познание] неадекватным путем абстракции?* Действительно, любое наше познание есть некая абстракция, поскольку из всего того, что бог вложил в вещь и что доступно познанию, мы познаем только какую-то часть, тем самым производя абстракцию, так что остальное остается непознанным; либо из той вещи, которую мы познаем извне, мы только что-то одно рассматриваем актуально и производя такого рода абстракцию, как бы исключаем остальное из рассмотрения. Таким образом, если никакое познание не осуществляется нами без абстрагирования, без исключения большего числа признаков, которые доступны познанию в познаваемой вещи, если поэтому любое познание становится в результате абстракции неадекватным, то для чего выдвигаешь ты как особый случай то, что *мы делаем познание неадекватным в результате абстракции, производимой интеллектом?* Ведь далеко не одно и то же, говоришь ты, *познание, полностью адекватное, и познание, адекватное до каких-то пределов.* Однако познание не может быть адекватным, если оно не полностью адекватно и, с другой стороны, если о нем говорят, что оно адекватно до каких-то пределов, то на самом деле оно неадекватно. Ведь таким образом, если станут спрашивать, адекватен ли пигмей гиганту, ты можешь ответить, что хотя он и не полностью ему адекватен, однако адекватен до каких-то пределов, потому что своим ростом он достигает до половины голени гиганта. Но уже по тому самому, что он достигает лишь части высоты гиганта, он на деле ему неадекватен. Поэтому нет никакого смысла в тво-

ем различении адекватного познания и того, которое становится неадекватным. Не приносит пользы и то, что ты добавляешь, а именно что *познание должно быть до таких пределов адекватным, чтобы мы не могли обнаружить, что сделали его неадекватным в результате абстракции, произведенной нашим интеллектом*. Ведь не существует решительно никакого познания, относительно которого мы бы не обнаружили, что оно становится неадекватным, так как либо наше познание охватывает все, что мы познаем в вещи, и становится неадекватным постольку, поскольку из него исключается все остальное, чего мы не знаем и не можем познать, существует ли это или нет, если только бог не откроет нам этого; либо наше познание охватывает лишь часть того, что мы познаем извне, и становится неадекватным постольку, поскольку из него исключается все остальное, что мы совершенно не принимаем во внимание. Следовательно, я говорю, что если имеются две какие-нибудь сущности (из-за тебя я не осмелился бы сказать «две вещи»), которые, как мы видим, не отделены друг от друга, и вопрос состоит в том, отделимы ли они и различаются ли реально, причем ты скажешь, что отделимы, я же начну это отрицать, то каким образом сможешь ты заставить меня тебе поверить? Может быть, ты скажешь, что бог не мог создать ничего такого в обеих этих сущностях, что бы ты не воспринимал ясно и отчетливо? Конечно, ты не сможешь этого сказать, если не скажешь одновременно, что сам бог тебе это открыл. Может быть, ты скажешь, что ты обладаешь столь адекватным познанием той и другой, что не обнаруживаешь, что оно становится неадекватным в результате абстракции, производимой интеллектом? Нет, этого ты не скажешь, если принять во внимание все то, что было сказано выше. Итак, каким же образом сможешь ты утверждать, что и в той и в другой нет чего-то такого, что было бы подобно некоему нерасторжимому сплетению и благодаря чему они были бы взаимно неотделимы и реально неразличимы? По крайней мере до тех пор, пока ты не будешь знать все, что содержится и в той и в другой, так что от тебя ничто не окажется скры-

тым, всегда останется простор для подозрения, что ничто не противоречит тому, чтобы в них содержалось нечто, что уничтожало бы их взаимную отделимость и реальное различие.

IX. Теперь, хотя может показаться, что следует сказать подробнее о меньшей посылке, мне кажется, что вопрос вполне разъяснен уже тем, что прежде всего говорилось относительно «Второго размышления», и остается добавить совсем немного. Итак, поскольку вопрос сводится к тому, представляют ли собой мыслящая вещь и протяженная вещь две полные и различные субстанции или же скорее одну субстанцию с двумя различными свойствами, то я полагаю, что трудность касается не мыслящей, а также и не протяженной вещи вообще, ибо бог и ангел — мыслящие вещи, а железо и камень — вещи протяженные, и, однако, не возникает спора, можно ли считать бога и ангела также протяженными вещами или железо и камень — также мыслящими; трудность касается, таким образом, исключительно человеческого ума и, следовательно, именно его мышления и его протяженности, которые либо присущи ему, либо считаются ему присущими. Ведь ты же сам определил вопрос, когда, приводя пример формального различия, высказал мнение, что движение и очертания должны рассматриваться не вообще и так, как если бы можно было рассматривать, с одной стороны, движение шара, а с другой — форму куба, а конкретно, имея в виду *одно и то же данное тело*, например, шар, которому присуще особенное движение — перекатывание и особенные очертания — круглые. Поэтому вполне понятно, что и в нашем случае не следует брать мышление и протяженность вообще, как если бы можно было мыслить, с одной стороны, человеческий ум, а с другой — протяженность более плотного тела, состоящего из членов, но они должны рассматриваться конкретно и по отношению к одной и той же субстанции, например ума, которому, как было сказано, присуще особенное мышление — человеческое, и присуща (или считается присущей) особенная протяженность, а именно протяженность более тонкого тела. И поскольку после того, как ты в первой посыл-

ке сказал, что ты уверен, что все, что ты понимаешь ясно и отчетливо, могло быть создано богом таким, каким ты это понимаешь (хотя это и нельзя допустить в качестве принципа доказательства, как это ясно из вышесказанного, однако может быть допущено само по себе), ты берешь в качестве меньшей посылки положение, что ты ясно и отчетливо понимаешь ум как мыслящую вещь, а не как протяженную, а тело — как протяженную вещь, а не как мыслящую, то это и есть то самое, что вызвало возражение и что ты должен доказать, ибо речь идет об особенных мышлении и протяженности, т. е. о мышлении и протяженности, относящихся к одному и тому же тонкому телу. Но ты скажешь, пожалуй, что особенные мышление и протяженность охватываются общими понятиями и что когда ты понимаешь, что никакая вообще мыслящая вещь не может быть протяженной, а никакая протяженная вещь — мыслящей, ты исключаешь особенную протяженность из мыслящего ума и особенное мышление — из тонкого протяженного тела; однако если нельзя этого сделать в отношении вида, то смотри сам, насколько можно это делать в отношении рода. Как может тот, кто отстаивает протяженность мыслящего ума, согласиться с тобой, что ни одна мыслящая вещь не может быть протяженной? Или как может тот, кто утверждает, что протяженное тонкое тело мыслит, согласиться с тобой, что никакое протяженное тело не может быть мыслящим? Ведь конечно же, у тебя нет иной возможности доказать, что ни одна протяженная вещь не может быть мыслящей, кроме как с помощью рассмотрения всех тел. Но хотя твой оппонент может тебе уступить, пока ты будешь перечислять остальные тела, однако, как только дело дойдет до того тонкого тела, которое он определяет как ум, разве не станет он возражать и не скажет, что ты доказываешь *idem per idem*? Как ты заставишь поверить тебе, что никакая протяженная вещь не может быть мыслящей? Или ты скажешь, что протяженная вещь не может быть источником мышления? Но это то самое, что от тебя с самого начала требовали, чтобы ты это доказал (а именно что невозможно, чтобы телесные, т. е. про-

тяженные, сущности могли мыслить), и что ты не был в состоянии доказать. Может быть, ты скажешь, что это доказано на основании того, что ты ясно и отчетливо понимаешь мышление и не мыслишь при этом протяженности и, наоборот, понимаешь протяженность, не мысля при этом мышления? Но ты равным образом говоришь, что великолепно, т. е. ясно и отчетливо, мыслишь движение без очертаний и очертания без движения, хотя, воспринимая движение и очертания в отношении к одному и тому же телу, ты не можешь достаточно полно, т. е. ясно и отчетливо, мыслить нечто подвижное без очертаний или нечто имеющее очертания без движения.

Х. Ты заметишь: это то самое, что я и хотел сказать; ведь, приведя пример и применив его к вопросу о справедливости и милосердии божьем, я добавил следующее: *Но я мыслю в полном виде, что представляет собой такое тело, считая, что только оно протяженно, имеет очертания, подвижно и т. д., и, с другой стороны, я мыслю, что ум — полная вещь, которая сомневается, мыслит, желает и т. д., хотя я и отрицаю в нем что-либо из того, что содержится в идее тела; а это было бы вообще невозможно, если бы не существовало реального различия между умом и телом.* Однако хочу у тебя спросить: какое тело ты имеешь в виду, когда говоришь, что мыслишь его полно? Если ты имеешь в виду какое-то иное, а не тонкое тело, о котором идет спор, может ли оно быть одновременно протяженным и мыслящим, то ты выходишь за пределы вопроса. Потому что, хотя и можно допустить, что существует общее понятие тела как протяженного, обладающего очертаниями, подвижного, однако не мыслящего, тем не менее это понятие представляет собой лишь абстракцию, содержащую то, что обще для всех тел; это, однако, не мешает тому, чтобы, поскольку понятия особенных тел считаются полными, они включали так же это [общее понятие], как и отличия. Таким образом, хотя тело вообще мыслится только как протяженное, обладающее очертаниями, подвижное, а не как одушевленное или чувствующее, все это не мешает тому, чтобы мы, мысля особенное тело, называемое жи-

вотным, кроме того мыслили его одушевленным и чувствующим. Точно так же замечу, что ты, конечно, можешь мыслить тело вообще только как протяженное, обладающее очертаниями и т. д., а не как мыслящее, однако это не мешает тому, что, когда речь пойдет о тонком теле, присущем уму, его также нужно будет понимать как мыслящее. Поэтому, если ты говоришь именно о таком теле — а ведь только о нем и идет спор, — ты понимаешь сам, каковы будут возражения против того, что ты полностью его понимаешь, в то время как ты мыслишь его только как протяженное, обладающее очертаниями, подвижное и т. д. Так как понимать что-нибудь полностью, или адекватно, — это значит понимать все, что содержится в понятой нами вещи, то скажут, что ты уже по одному тому понимаешь это тело неполно, т. е. неадекватно, что ты не понимаешь содержащегося в нем мышления. То же самое следует соответственно сказать об уме, который, по твоим словам, ты понимаешь как полную вещь, так как неадекватность и неполноту твоего понимания доказывает то, что ты не понимаешь всего того, что в нем содержится, ибо помню того, что ум сомневается, желает и т. д., он может рассматриваться также как протяженная вещь. Пользуясь твоим примером, должен сказать, что хотя, по твоим словам, и не может существовать движения (разумеется, телесного) без очертаний, в то же время очертания могут существовать без движения, однако, когда берутся движение и очертания, принадлежащие одному и тому же телу, действительно движущемуся, как, например, движется шар, когда он перекачивается, то в данном случае движение и очертания совершенно неотделимы друг от друга, иначе говоря, такое перекачивание не может существовать без такого рода округлости, а такая округлость не может существовать без такого перекачивания. Когда они мыслятся отдельно, они мыслятся неполно, когда же они мыслятся полно, т. е. вместе с самим шаром, тогда не может округлость мыслиться без тела, которому присуще перекачивание, а перекачивание — без того же тела, которому присуща округлость. Точно таким же образом божественная справедливость и ми-

лосердие не могут существовать одна без другого, потому что, если бы они постигались отдельно, они постигались бы неполно, когда же они постигаются полностью, они постигаются вместе с самим богом. И точно так же обстоит дело с двумя свойствами треугольника, которые до тех пор, пока они мыслятся раздельно, мыслятся неполно, когда же они мыслятся полностью, они мыслятся только вместе с тем же треугольником, или треугольным телом. Равным образом, хотя мышление (мы имеем в виду человеческое) не может существовать без протяженности, протяженность же может существовать без мышления, все же в той мере, в какой они воспринимаются как присущие одному и тому же уму, действительно существующему, они совершенно друг от друга неотделимы, т. е. данное мышление не может существовать без данной протяженности, а данная протяженность — без данного мышления. Пока они мыслятся отдельно, они мыслятся неполно, когда же они мыслятся полно, т. е. вместе с самим умом, тогда мышление не может мыслиться без субстанции, которой присуща протяженность, а протяженность — без той же самой субстанции, которой присуще мышление. Ты видишь здесь вполне соответствующий и законный пример. Но очевидно, ты ведешь доказательство от абстрактного к конкретному: ты поступаешь совершенно так же, как если бы рассматривал движение и очертания не в отношении к одному и тому же шару, а в отношении к шару и копью одновременно, причем в одном из них ты мыслил бы округлость и перекатывание, в другом — длину и полет по прямой линии и таким образом умозаключал бы, что между шаром и копьем существует реальное различие, а это, конечно, означает отказ от предположения о движении и очертаниях, рассматриваемых для одного и того же тела.

XI. Уже из этого можно понять, сколь тонко ты рассуждал и доказывал в «Шестом размышлении», что *ум действительно отличен от всякого тела*. Ведь из сказанного выше ясно, сколь неверно выводить это из того, в чем ты убеждал нас во «Втором размышлении», говоря, что *ум можно мыслить как существующую суб-*

станцию, хотя бы мы и не мыслили ничего из существующего как тонкое тело. Я не стану здесь повторять, что хотя ты имел право, строго говоря, мыслить ум как субстанцию, обладающую существованием и даже как мыслящую субстанцию, или вещь, в строгом смысле этого слова, однако это не значит, будто ты имел право считать, что ум — это не что иное, как то, что мыслится, в строгом смысле этого слова. Повторю только, что вывод вообще порочен, если кто-нибудь аргументирует от идеального состояния к реальному и от того, что определяется умом, к тому, что с ним действительно связано. Действительно, отсюда понятно, что, исходя из вышеуказанного твоего принципа, ты с таким же успехом можешь рассуждать и доказывать, что ум бестелесен, т. е. лишен протяженности, и может, таким образом, существовать без тела, как другой мог бы рассуждать и доказывать, что ум телесен и не может, таким образом, существовать без тела...

[Сомнение IV]

I. Поистине удивительно, как осторожно ты отвечаешь. Я спрашивал: *как может быть, чтобы ум, непротяженный субъект, мог воспринимать образ, или идею, протяженного тела?* Ты отвечаешь, что *ни один телесный образ не воспринимается умом.* Но я спрашивал вообще об образе тела, которое, поскольку оно может познаваться как при помощи телесной способности, такой, как зрение, так и при помощи бестелесной, такой, как интеллект, должно, как мне кажется, познаваться через телесный образ для зрения и через бестелесный — для интеллекта. Ты, со свойственной тебе ловкостью стремясь избежать затруднения, сказал, что [умом] не воспринимается какой-либо образ, не тела, а телесный. Тебе тут сразу же можно было задать вопрос: *по крайней мере, раз тело все-таки познается интеллектом, не познается ли оно через бестелесный образ?* Но ты на это не ответил, а только сказал, что *чистое понимание как телесной, так и бестелесной вещи совершается без участия какого-либо*

*телесного образа. Значит, так и осталось неясным, считаешь ли ты, что понимание телесной вещи осуществляется через бестелесный образ или же вообще без помощи какого-либо образа, будь то телесный или бестелесный. Но почему же так? Конечно, именно потому, что, по-видимому, ты не пытался утверждать, что понимание возможно без постигаемого умом и бестелесного образа, и, однако, допуская существование постигаемого умом образа тела, ты, по-видимому, не утверждал одновременно, из-за сделанных тебе возражений, что этот образ может быть бестелесным; итак, ты предпочел ничего не отрицать и ничего не утверждать, для того чтобы в случае настойчивых возражений в одном направлении ты мог бы укрыться в другом. И ты увернулся, выдвинув на первый план *воображение* и допустив, что именно ему, поскольку оно относится только к телесным вещам, необходим образ, который действительно есть тело и на который направлено его внимание, но не такой образ, который воспринимался бы умом. Сюда же относится и то, что ты говоришь под конец: *Ум мыслит протяженность не через находящийся в нем протяженный образ, хотя он представляет себе ее, направляя свое внимание на протяженный телесный образ*¹⁴⁹. Здесь тут же возникает вопрос: не постигаются ли тела не только с помощью воображения, но также и с помощью понимания, и, хотя кажется несомненным, что тела представляют собой объект не только способности воображения, но и способности понимания, остается следующий вопрос: когда, например, я рассматриваю этот лист бумаги и хочу узнать его длину, ширину, очертания, цвет и т. д. и, таким образом, не только воображаю этот лист бумаги, но и мыслю его, разве я не мыслю его с помощью этого образа точно так же, как я с помощью этого образа его воображаю? И разве не благодаря тому же самому образу, с помощью которого я воображаю, что длина этого листа — один фут, я также понимаю, что его длина — один фут? То же самое относится к его ширине, квадратной форме, белизне и т. п. Впрочем, я уже не прошу у тебя критерия, с помощью которого в данном или в любом другом случае я мог бы отли-*

читать понимание от воображения, так как я уже не раз напрасно тебя об этом просил. Хочу только спросить: в виду того что я не только воображаю, но и мыслю положенную передо мной бумагу, разве в то время, как я ее мыслю, перед интеллектом не возникает в действительности образ ее величины, очертаний и цвета? А если возникает, то чем он отличается от того, который возникает перед способностью воображения? Конечно же, это тот самый образ или очень близкий к нему. Поэтому хотя *воображение относится только к телесным вещам*, однако поскольку понимание, хотя оно и относится к бестелесным вещам, осуществляется также и относительно телесных вещей, то, как мне кажется, пониманию, поскольку оно касается телесных вещей, не меньше чем воображению, *необходим образ, который представлял бы собой истинное тело*. Здесь не должно мешать то, что понимание — это действие ума, который бестелесен, потому что воображение также, по-твоему, есть действие того же ума; и твое замечание, что телесный образ, необходимый для воображения, не воспринимается умом, можно, как мне кажется, с равным правом отнести и к пониманию. Впрочем, так как ты считаешь, что этот образ, не воспринимаемый умом, воспринимается мозгом и что затем здесь действует воображение, или способность воображения, то отсюда с полной очевидностью следует, что, когда ум будет отделен от тела и отчужден от мозга, воображение будет полностью парализовано и ум не сможет больше вообразить ни одного тела, так как не будет более располагать образом, на который он мог бы направить воображение. Но скажи на милость, мыслит ли он тогда по крайней мере тело? Ведь сказать, что не мыслит, значит для тебя противоречить самому себе, ибо ты говоришь, что *в идеях телесных вещей не встречается ничего, что не казалось бы исходящим от ума*. Этому противоречила бы и природа ума, который, по-твоему, есть вещь мыслящая; и в таком совершенном состоянии он не может быть слабее, чем если бы он был погружен во тьму, ни тем более вообще быть слепым и совершенно лишенным того света, с помощью которого он созерцает в теле столь значительную часть

своего объекта. Наконец, этому противоречит подобная душе природа ангелов; ведь в таком случае следовало бы сказать, что они не мыслят телесные объекты, потому что, мол, ангелы также представляют собой отделенные [от тела] субстанции, которые лишены мозга и не имеют образов, которые они могли бы воспринимать. Если, следовательно, отделенный от тела ум мыслит или (чего во всяком случае не следует отрицать) может мыслить телесные объекты, то он может мыслить и вот эту бумагу. Когда он будет мыслить те же самые длину, ширину, очертания, цвет, разве перед ним возникнет иной, отличный от упомянутого выше образ? Если ты все-таки скажешь, что иной, то какой же именно? Если же скажешь, что тот же самый, то укажи, где он помещается, если не в мозгу? Ты, несомненно, скажешь, что он воспринимается самим умом. Но если это возможно для ума, отделенного от тела, почему это невозможно, если он с ним связан? Где бы он ни помещался или как бы он ни являлся извне, очевидно по крайней мере, что образ, или идея, этой бумаги может находиться в уме; ведь иначе нельзя было бы сказать, что ум понимает эту бумагу. А далее вновь возникает затруднение, на которое я указывал. Ведь такой образ может быть либо непротяженным, либо протяженным. Если он протяженный, тогда он телесен, и он доказывает, что его субъект протяженный. Если же он непротяженный, то он не обладает характером образа, или изображения, потому что, будучи непротяженным, он не может представлять протяженный объект, а значит, и объект, имеющий очертания, цвет и т. д. И я тебя спрашиваю: как же ты представляешь себе, что перед умом может возникнуть идея квадратной вещи и что при этом сама идея, с помощью которой воспринимается эта вещь, не воспринимается в виде квадрата? И так как ум, отделенный от тела, мыслит с помощью образа, подобного тому, с помощью которого он мыслит, будучи с ним связанным, то как, по-твоему, может быть один из этих образов протяженным, а другой нет?

II. Что же касается идеи самого ума и приведенного мной сравнения со слепым, то ты говоришь: *Этот*

слепой может иметь ясную и отчетливую идею Солнца как греющей вещи, хотя он и не имеет его идеи как вещи светящей. Теперь, кажется, я понимаю, что ты называешь иметь ясное и отчетливое понятие о какой-нибудь вещи. Действительно, по-твоему, достаточно, чтобы эта вещь через какое-то свое свойство и каким-то образом становилась нам известной или давала нам себя почувствовать и создавала какое-то понятие о себе, для того чтобы можно было сказать, что мы обладаем ясной и отчетливой идеей этой вещи, — лишь бы только подразумевалось, что мы обладаем ее идеей, как таковой, т. е. поскольку она нам известна. Ведь точно таким же образом, если кто-нибудь встретится тебе в густом мраке и молча ударит, ты скажешь, что обладаешь ясным и отчетливым знанием этого человека, хотя ты совершенно не в состоянии каким-нибудь образом увидеть его или рассмотреть. Когда же у тебя спросят, кто этот человек, ты ответишь: *Это вещь, наносящая удары*. А если станут настаивать: «Неужели ты не можешь сказать ничего больше?» — ты возражишь: «Я не говорил, что у меня есть какая-нибудь иная его идея, кроме той, что *это вещь, наносящая удары*». И так же будет во всем остальном. Но чтобы не прибегать к другим примерам, ты сказал, что обладаешь ясной и отчетливой идеей ума, и, так как у тебя могут спросить, что же такое ум, ты сказал, что *это мыслящая вещь*. Тогда я возразил: «Неужели ты не знаешь и не можешь сказать нам о нем ничего другого?» Ты вспылил, и, когда я попытался выяснить дальше природу ума, идеей которого, как ты похваляешься, ты обладаешь, утверждая, что ты можешь передать другим ясное и отчетливое его понимание, ты стал насмехаться надо мной, говоря, что это достойно плоти (а я, по-твоему, и есть плоть) — хотеть познать и исследовать чуть ли не путем химического анализа сокровенную природу ума, т. е. его субстанцию, тогда как достаточно знать о нем, что *он есть вещь, и притом мыслящая*. Я заметил, что это подобно тому, как если бы слепой, почувствовав тепло Солнца, сказал, что он обладает ясной и отчетливой идеей Солнца, и заявил, что в силу этого он может передать другим

ясное и отчетливое понимание природы Солнца; ведь если его спросят, что такое Солнце, он сможет ответить: *это — греющая вещь*. И когда ему станут настойчиво говорить, что это не то, что он обещал, он вспылит и станет говорить, что для того, чтобы иметь ясное и отчетливое понятие Солнца и его природы, достаточно сказать, что оно *вещь, и притом греющая*. Итак, вопрос здесь стоит не об идее ума, представляющей его как нечто мыслящее, и не об идее Солнца, представляющей его как нечто греющее, — ведь нет никого, кто бы не знал, что ум мыслит (а о том, что Солнце греет, знает даже слепой), — но об идее того и другого, которая представляла бы их природу, смутно и неясно выражаемую словом *вещь*. Ты ничего не ответил по поводу названия *вещь* и лишь коснулся того, о чем вообще не было спора. Тем не менее я принимаю то, что ты сказал; и из того, что, как ты соглашаешься, у слепого есть идея Солнца только *как греющей вещи*, но не *как светящей вещи* (добавлю, и как вещи, обладающей определенным цветом, очертаниями, величиной, положением, движением, расстоянием, а также субстанцией и тем, что, принадлежа к сокровенной его природе, скрыто даже от самых прозорливых), я делаю вывод, что и ты должен равным образом согласиться, что в тебе есть идея ума только *как мыслящей вещи*, но не *как вещи, обладающей определенной субстанцией, природой и прочим, что неоднократно упоминалось*. Ведь сказать, что надо подразумевать, что все это содержится в слове *вещь*, — значит не назвать ничего нового, ибо, когда слепой говорит: *Солнце — это греющая вещь*, это то же самое, как если бы он сказал: *Солнце — это нечто греющее*; ведь я не узнаю из этого о Солнце ничего, кроме того, что оно обладает теплом. Точно так же, когда ты говоришь: *Ум есть мыслящая вещь*, это то же самое, как если бы ты сказал: *Ум есть нечто мыслящее*; ведь я не узнаю таким образом о нем ничего, кроме того, что он мыслит. Ты говоришь, что я неправильно сравниваю тебя со слепым, во-первых, потому, что познание мыслящей вещи имеет более широкий объем, чем познание греющей вещи, более того, оно значительно шире, чем все, что мы познаем

о какой-либо иной вещи, как это было показано в своем месте. Однако вопрос вовсе не в том, насколько далеко простирается познание, но в том, насколько оно ясно и отчетливо в отношении к определенному объекту познания. Ведь очевидно, что объекты познания неодинаковы и в одном познается не то же самое и не столько же, сколько в другом; однако относительно одного объекта может быть одно и то же и одинаково ясное познание немногого, относительно другого — также одно и то же и одинаково ясное познание, но уже многого; это аналогично тому, как если бы мы, имея два сосуда, стремились узнать не их емкость, а насколько они наполнены; ведь хотя больший сосуд может содержать больше жидкости, чем меньший, однако меньший может быть столь же полным, как больший; и пусть больший наполнен вином, а меньший — водой, объем воды будет находиться в таком же соотношении с емкостью меньшего сосуда, как объем вина — с емкостью большего. Поэтому пусть объем мышления и больше в сравнении с теплом, однако же оно всегда остается мышлением и именно как таковое будет соотноситься со способностью познания мышления. Так и тепло: пусть оно распространяется и не на такое большое — хотя и достаточно многочисленное — число объектов (а именно на все существующие капли воды, стебельки и прочие вещи, способные воспринимать тепло), однако же оно вполне соотносится со способностью познания тепла. Поэтому, зная об уме только то, что он — мыслящая вещь, ты и подобен слепому, знающему о Солнце лишь то, что оно — вещь греющая.

III. *Далее, говоришь ты, никто не может доказать, что идея Солнца, которую образует для себя слепой, не содержит всего того, что можно воспринять в Солнце, за исключением тех, кто, обладая зрением, познает также его свет и очертания. Ты же не познаешь об уме ничего большего в сравнении со мной; мало того, ты даже не знаешь того, что знаю я, так что в этом отношении скорее уж ты оказываешься слепым, я же вместе со всем родом человеческим самое большее могу быть назван подслеповатым.* Прекрасно, достойнейший муж, потому что я ведь более чем охотно признаю это

различие и допускаю, что я совершенно слеп в отношении того, что касается природы ума. Однако давай рассмотрим, что собой представляет весь вопрос в целом. В самом деле, ты, исходяшь из того, что так как я не могу сказать, что содержится в разуме, кроме мышления, ты можешь утверждать, что познаешь все, что в нем есть, и потому обладаешь ясным и отчетливым понятием разума. Следовательно, ты поступаешь как слепой, который, разговаривая с другим слепым, говорит, что он познает все, что есть в Солнце, потому что он чувствует его тепло, а другой не может сказать, есть ли в Солнце еще что-нибудь кроме этого. Но ведь кроме этого второго слепого существуют другие люди, зрячие, которые могут познать больше, чем он; а кроме меня, по-твоему, не существует никого, кто мог бы познать относительно разума больше, чем ты, и вместе с тобой заодно весь человеческий род? Но я не хочу ничего решать о других и не хочу питать такого предвзятого мнения о проницательности и способностях всего человеческого рода, т. е. всех вообще людей, сколько их было, есть и будет, считая, что они не сумели или не умеют обнаружить в уме что-нибудь, что пока остается тебе неизвестным. Я только пытаюсь взвесить силу твоего рассуждения и размышляю прежде всего о том, что, если бы кто-нибудь родился среди андабатов¹⁵⁰ или если бы бог захотел, чтобы все люди рождались слепыми, подобно тому как лишены глаз кроты, и, однако же, чтобы они могли ощущать тепло Солнца, мог ли бы андабат или кто-нибудь другой из людей утверждать, что в Солнце нет ничего, кроме тепла, только потому, что в этом случае не было бы ни одного зрячего, который мог бы это опровергнуть? Далее, так как во все предшествующие времена, и всего лишь тридцать с небольшим лет назад, никто не мог пользоваться телескопом и с его помощью опровергнуть того, кто стал бы утверждать, что Сатурн не имеет колец, а Юпитер — спутников, то разве на этом основании был бы прав тот, кто заявил бы, что у Сатурна нет колец, а вокруг Юпитера не вращаются спутники? Или еще, если кто-нибудь, стоя перед запертным дворцом, скажет, что в нем нет ничего, кроме тех стен, ко-

торые он видит, так как нет никого, кто бы его отпер и показал, как много другого в нем содержится, то разве правильно он бы это утверждал? Далее, если бы бог пожелал, чтобы мы родились без глаз или были бы лишены той степени способности видеть, без которой мы не могли бы при помощи мышления познать субстанцию и прочие вещи, содержащиеся в уме, если бы до тех пор не оказалось никого, кто сделал бы телескоп, или если не появился бы привратник, который ввел бы нас в здание и доказал бы, что в нем есть еще другое кроме того, что тебе известно, разве ты вправе был бы утверждать, что не существует ничего, кроме этого? И неужели ты сам не понимаешь, что невозможно знать, вложил ли бог в какую-либо вещь что-нибудь большее в сравнении с тем, что мы о ней познаем, если только сам бог нам этого не откроет? Как же все это согласуется с твоим рассуждением? Ведь если бы оно было правильным, то людям поистине не было бы оснований жаловаться, что существует что-либо им неизвестное. Земные недра? Но ведь нет ничего, что находилось бы ниже этой своего рода корки Земли, потому что нет никого, кто бы доказал, что внутреннее ее пространство заполнено, и сказал бы, что там находится или вообще что содержит в себе Земля помимо того, что мы видим и можем исследовать. Размеры мира? Все без исключения свойства всех трав? Всё вообще? Но ведь не остается ничего неизвестного, потому что никто не доказал, что можно познать что-нибудь кроме того, что уже доступно познанию, и тем самым что что-либо еще существует. И если это смешно, то имеешь ли ты право гордиться тем, что тебе все известно об уме, только потому, что я, мол, не в состоянии сказать, что именно в нем есть помимо того, что ты о нем знаешь? Значит, раз я невежда, то ты — ученый? Или, если я обыкновенный человек и беден, значит ты — царь и богаче Креза? ¹⁵¹ Ведь твое бахвальство носит такой характер. То, что я познаю об уме не больше, чем ты, — с этим я согласен, потому что это верно. Что же касается того, что я не знаю даже того, что известно тебе, то пусть об этом судят другие. Во всяком случае я познаю ум как мыслящую, т. е. как

понимающую, сомневающуюся, утверждающую, отрицающую, воображающую, желающую, чувствующую и т. д. вещь, т. е. познаю в нем то же самое, что, по твоим словам, познаешь и ты; и если я познал это не раньше, чем сделал это ты, то по крайней мере раньше, чем ты об этом сказал. А так как ты сам свидетельствуешь, что ты не познаешь в уме ничего другого, мне кажется, у тебя нет оснований говорить, что я *не познаю даже того, что известно о нем тебе*, и не понимаю, почему я *больше слепой, чем ты, ты же в лучшем случае — подслеповатый*; ты хочешь, конечно, этим сказать, что хотя ты и видишь ясно, но из скромности называешь себя подслеповатым, что как бы объединяет тебя *со всем человеческим родом*, который так же ясно видит и в крайнем случае так же подслеповат. Впрочем, мне известны среди человеческого рода весьма искренние люди, которые откровенно отказываются казаться тем, что они не есть, и которые не отрицают того, что они слепы в вопросе о природе ума и прочих столь же темных вещах; так что, поскольку, может быть, мы все слепы, разницу можно увидеть только в том, что некоторые прямо признаются в этом, другие же подражают Гарнасте¹⁵² у Сенеки, не желая признать, что они то, что они есть.

IV. Далее ты говоришь, что *ты добавил, что ум — непротяженная вещь*, не для того, чтобы объяснить, что он собой представляет, *но только для того, чтобы указать на ошибку тех, кто считает его протяженным*. Впрочем, ты точно так же предупредил о том, что заблуждаются те, кто считает, что он не есть нечто мыслящее; к тому же, говоря о том, что такое ум или что представляет его идея, ты решительно заметил в том же смысле, что *ты обладаешь его идеей, поскольку он только мыслящая, а не протяженная вещь*. Но тебе, конечно, неприятно возражение, что в этих словах ты выразил не столько то, что *представляет собой ум*, сколько то, что *он собой не представляет*. Как бы то ни было, я с благодарностью принимаю вышеуказанное замечание, хотя, как я вижу, ты (не знаю, случайно ли или из-за ошибочного чтения) сравнил Буцефала с музыкой, а я — в соответствии со здравым смыс-

лом, да так это было и напечатано — сравнил его с мухой. Читатели сами увидят дальше, сколь удачно и к месту ты говоришь, что я, утверждая, что ум есть нечто протяженное, раз он размещен по всему телу, рассуждаю не лучше, чем рассуждал бы тот, кто доказывал бы, что Буцефал есть музыка, если он ржет, т. е. издает звуки, которые могут быть отнесены к музыке. Ну скажи, пожалуйста, где же здесь пример на соответствие и сходство? Конечно же, такого примера здесь нет. Поэтому только ты и продолжаешь свое рассуждение так: *Ведь хотя ум объединен со всем телом, отсюда вовсе не следует, что он разлит по всему телу.* Как же ты докажешь, что это «не следует»? Потому, говоришь ты, что *протяженность для него не характерна, но только мышление.* Вот это решение! Спрашивается, что такое ум? Ты даешь определение: *это вещь мыслящая и не протяженная.* Вторая часть твоего определения встречает возражение у тех, кто говорит, чтобы тебя раззадорить, что он — протяженная вещь. Ты говоришь, что они заблуждаются. Они доказывают тебе, что они не заблуждаются, пользуясь тем аргументом, который ты не отвергаешь сам, а именно они указывают, что ум объединен со всем телом. Но так как тело протяженно, поскольку оно — не точка, но расположено в различных частях пространства и неизбежно обладает соответствующими частями, точно так же и ум, поскольку он — не точка, но расположен в тех же частях пространства, в которых расположено тело, с которым он, будучи разлит в нем, связан, причем при помощи такого же числа соответствующих частей, безусловно, должен быть назван протяженным. Что же ты ответил на этот аргумент? Ты сказал, что для ума не характерна протяженность. Но разве это то, о чем идет речь?..

Добавлю здесь в связи с последними словами твоего ответа, что ты великолепно показал, как тебе понравилось, что я отметил недостаточность твоей ссылки на собственный авторитет. Я спросил: *Каким образом душа, будучи непротяженной и бестелесной, может соприкоснуться с телом, толкать его и приводить в движение?* Ты же ответил только следующее: *При этом*

нет необходимости, чтобы душа была телом, даже если она обладает способностью приводить тело в движение. Значит, ты считаешь, что это следует признать правильным только потому, что ты сам это сказал, и считаешь, что читатели окажутся настолько равнодушными, что не обратят внимания на это затруднение или поверят, что ты привел достаточное число доказательств. Я бы возразил тебе что-нибудь, но ты не пожелал дать для этого повод, так как не только не разрешил указанные тобой самим трудности, но даже не затронул многие другие, весьма важные. Я уж не хочу упоминать особо о том, что до сих пор ты ловко обходил то, чего нельзя было скрыть относительно единства ума и тела, а именно объединен ли он со всем телом? Или со всем мозгом? Или, может быть, только с чувствующей частью мозга? Или, наконец, с физической точкой либо с точкой математической? Но поскольку, что бы ты ни заявил, трудности все время налицо, то не удивительно, если ты предпочел их обойти и скрыть, вместо того чтобы вступить в лабиринт, из которого ты едва ли смог бы выкарабкаться.

[Сомнение V]

I. Ты правильно замечаешь, что *то, что я говорю здесь о единстве ума с телом, похоже на то, что говорилось мной выше*. Действительно, как на все предыдущее ты не дал удовлетворительного ответа, но противопоставил этому только либо то, что само было предметом спора, либо свой авторитет, так и на все то, что я возразил тебе сейчас, ты также не даешь удовлетворительного ответа, а противопоставляешь этому либо сам предмет спора, либо свой авторитет. Ты говоришь, что *я нигде ничего не возражаю против твоих доводов, но только излагаю сомнения, которые, по-видимому, вытекают у меня из твоих выводов*. Но допустим, что я ничего не возражаю, а только выражаю сомнения, однако эти сомнения и есть возражения, а если они и не представляют собой возражения или ты не называешь их возражениями, потому что они, быть может, не выражены в надлежащей схо-

ластической форме, все же они таковы, что заслуживают ответа. Что же до того, что, по-твоему, мои возражения *направлены не против твоих доводов, а против выводов*, то знай, что нельзя сомневаться относительно вывода, без того чтобы причина (если не порок) сомнения не заключалась в самом доводе, потому что если довод убедителен, то нельзя сомневаться и в выводе. Поэтому я никак не мог сомневаться или возражать что-то относительно выводов, не возражая тем самым и против твоих доводов; и пусть будет позволено читателям судить, действительно ли я ничего не возразил против того, что ты называешь доводами. Конечно, если было сделано какое-то возражение, то оно было сделано из-за недостаточно хорошо обоснованных выводов. Ты говоришь: *Сомнения, однако, возникают потому, что вещи, которые по своей природе не воздействуют на воображение, ты тем не менее хочешь отдать на его суд*. Но сомнения на деле возникают из того, что я пытаюсь взвесить цену твоих доводов и не соглашусь легко и наобум с любым, кто утверждает, что он приводит достаточные доводы. Ведь если, различая на свой лад воображение и понимание, ты считаешь, что тебе позволено строить на этом основании все, что угодно, то мы не таковы, чтобы в то время, когда наш ум чувствует, что он натолкнулся на какое-то затруднение, считать, что здесь нечему созреть и нечего разжевывать, но, что бы перед нами ни было, это нужно немедленно проглотить. Так, ты говоришь, что *природа ума познается ясно и отчетливо не с помощью воображения, а с помощью понимания*. Впрочем, нас мало бы интересовало, познаем мы что-то с помощью понимания или воображения, лишь бы мы познавали ясно и отчетливо. Но так как мы по опыту знаем, что это различие нам ничем не помогает и что с помощью воспринимаемого на твой лад понимания можно только сделать вывод, что должно существовать еще что-то помимо того, что мы воображаем, но нельзя познать ясно и отчетливо, каково это что-то, как уже неоднократно повторялось, то мы не позволяем вводить нас в заблуждение и выдвигаем оставшиеся у нас сомнения, какими бы они ни были, осо-

бенно если кому-нибудь вздумается, чтобы мы выдвинули их против него, как вздумалось это тебе, когда ты прибегнул для этого к помощи Мерсенна.

II. Ты продолжаешь: *Таким образом, здесь, где ты стремишься сравнить смешение ума с телом со смешением между собой двух тел, достаточно будет, если я отвечу, что невозможно проводить сравнение между вещами, полностью отличными друг от друга.* Как правильно я заметил выше, что ты ничего иного не приводишь в ответ и ничего не противопоставляешь, помимо того, что само стоит под вопросом и помимо твоего авторитета! Ведь вопрос стоит так: *Полностью ли отличны друг от друга ум и тело или нет?* Иначе говоря, ум тонкое тело, или же он совершенно бестелесен? Ты настаиваешь на том, что они полностью отличны друг от друга, т. е. что ум совершенно бестелесен. Ход твоего рассуждения можно себе представить в следующем виде:

То, что есть нечто мыслящее и непротяженное, может быть теснейшим образом связано и как бы перемешано с телом, так что образует с ним нечто единое, причем это нечто чувствует голод, жажду и боль, а чувство голода, жажды, боли есть не что иное, как некие смутные модусы мышления, возникающие из этой связи и как бы смешения ума с телом.

Но ум есть нечто мыслящее и непротяженное.

Следовательно, ум может быть теснейшим образом связан и как бы перемешан с телом, так что образует с ним... и т. д. ¹

Так как ты решил, что непротяженная и протяженная вещи, т. е. вещи полностью различные, могут быть теснейшим образом связаны и перемешаны между собой, и т. д., то я возразил (или, если хочешь, выразил сомнение), спросив: как же это может происходить? При этом я потребовал, чтобы ты показал, каким образом вещь, размером своим не превышающая точку, может быть связана, слита и как бы перемешана с частями, из которых, как известно, состоит протяженная вещь, и каким образом, если ум есть нечто

непротяженное, т. е. не превышающее размером точку и лишённое частей, может осуществляться его смешение или как бы смешение с телом; ведь известно, что тело обладает частями, которые могут смешиваться, ум же их не имеет, и невозможно ни сказать, ни понять, какую же свою часть он смешивает, или соединяет, с различными частями, раз у него нет даже того, что он мог бы присоединить даже к одной-единственной части? Ты должен был объяснить способ этого смешения или как бы смешения и распутать этот узел, но какое же ты привел объяснение и как его распутал? Разумеется, ты не сказал ничего иного, кроме того, что *я не должен проводить сравнения со смешением тел, ибо ум и тело полностью отличны друг от друга*. Но разве вопрос заключался не в этом: каким образом вещи, отличные от тел, могут смешиваться наподобие тел и с самими телами? И ты считаешь, что ты своим замечанием дал вполне удовлетворительный ответ, так что уже не остается места сомнению? Но разве не следовало по крайней мере сказать, каким ты понимаешь это смешение или как бы смешение с точки зрения ума? Как можно мыслить ум присутствующим в теле, т. е. во множестве частей, — ибо никакое тело не существует и не мыслится без частей, — в то время как, будучи непротяженным, он не может находиться даже в одной, даже в самой маленькой его части, иначе говоря, даже в мельчайшей физической точке, которая протяженна? Самое большее он может находиться в математической точке, которая непротяженна и не есть тело. По поводу этого как бы смешения мне уже приходили на память известные слова Цицерона: *Я не могу понять, что значит «как бы тело» и «как бы кровь»*. Да и ты, *Веллей*¹⁵³, не понимаешь этого, только не хочешь сознаться. И далее: *Что же ты понимаешь под этим «как бы телом» и «как бы кровью»? Ведь я не просто заявляю, но и легко допускаю, что ты знаешь это лучше, чем я. Ведь однажды уже было сказано: «Почему это Веллей может понять, а Котта¹⁵⁴ не может?»* Таким образом, я понимаю, что такое тело и что такое кровь, но что такое «как бы тело» и «как бы кровь» — этого

я совершенно не понимаю. И ты не таишься от меня, как таит [свое учение] от непосвященных Пифагор, и не говоришь нарочито темно подобно Гераклиту; но что течет в наших жилах, даже ты не понимаешь, и т. д. Эти слова, повторяю, мне приходили и раньше на память, однако я решил, что не следует их против тебя выдвигать; я был уверен, что ты либо каким-то образом отдашь нам отчет в своих словах и разъяснишь их, либо откровенно признаешься, что ты этого не знаешь. Но ты не пожелал сделать ни того ни другого ни даже сказать, каким образом ум, если он бестелесен, если не имеет протяжения и не способен к постоянному распаду, преобразованиям и изменениям, может соприкасаться с телом и чувствовать исходящую от него боль; *и вообще как может телесное вступать в соприкосновение с бестелесным?* А этого, конечно же, нельзя было опускать, точно так же как не следовало вместо объяснения искать лазеек, куда бы ты потихоньку мог укрыться под предлогом, что это относится не к данному «Сомнению», но скорее к тому из предшествующих «Сомнений», где спрашивалось, *каким образом может телесный образ восприниматься бестелесным умом так, чтобы он мыслил тело?*

III. Ты, правда, добавляешь: *Не следует воображать, что у ума есть части в силу того, что он мыслит части тела.* Но в чем именно состоит здесь твое возражение? Ты продолжаешь: *Откуда ты взял, что все, что мыслит ум, должно содержаться в нем самом? Ведь если бы дело обстояло так, то, поскольку он мыслит величину Земли, она должна была бы в нем содержаться, и, таким образом, он был бы не только протяженным, но даже большим, чем она, по своему протяжению?* Это, конечно, очень тонкое замечание, ибо то, что содержит, должно быть больше содержимого. Но во-первых, разрешает ли это затруднение? Ты ссылаешься на то, что обычно называют «несоответствующим». Но допустим, что я не знаю, как отклонить твое возражение, поскольку ты спрашиваешь, откуда я взял то, что я утверждаю; разве мое незнание спасет тебя и сделает так, что тебя уже не будет сковывать

никакое сомнение? Далее, я ведь не утверждал, что в строгом смысле слова следует воображать, будто у ума есть части, раз он мыслит части тела. Однако пусть будет так (на самом деле, поскольку предполагается, что ум мыслит тело при помощи образа, или идеи, тела, я спросил, как может такой образ, который представляет части и потому не может быть их лишен, быть воспринят субъектом, совершенно лишенным частей). Ты спрашиваешь далее, *откуда я взял, что все, что мыслит ум, должно содержаться в нем самом?* Великолепный вопрос! Словно ты непременно должен был найти в моих словах повод для того, чтобы изобразить дело так, будто бы я считаю, что целая гора, поскольку она мыслится умом, действительно, т. е. как таковая, находится в интеллекте, в мозгу или внутри головы, так что череп содержит ее в себе и должен быть в силу этого больше самой горы. Но разве не именно в этом состоял вопрос: каким образом познаваемые вещи могут содержаться в познающей, так как обычно допускают, что нет ничего в интеллекте, чего не было бы первоначально в чувстве? И так как вещь обычно выражается через идею, т. е. образ, представляющий то, что мы мыслим, то разве вопрос не сводился к тому, каким образом такая идея, или образ, репрезентативно содержащий объект понимания, может находиться в мыслящем уме? Так что же ты спрашиваешь, *откуда я взял, что все, что мыслит ум, должно содержаться в нем самом?* Я взял это оттуда, откуда и все остальное, и ты сам, поскольку ты допускаешь, что мы мыслим с помощью идей, или образов, благодаря которым вещи репрезентативно, или объективно, находятся *в интеллекте*, и, таким образом, *в уме*. Поэтому, когда ты говоришь, *что если бы дело обстояло так, то, несомненно, поскольку ум мыслит величину Земли, она должна была бы содержаться в нем*, я отвечаю тебе то же самое, что должен был ответить и допустить ты сам, т. е. что ум содержит в себе величину Земли объективно, т. е. через идею, или образ. Когда же ты продолжаешь, *что таким образом он был бы не только протяженным, но даже и большим, чем она, по своей протяженности*, то либо я скажу,

что ты делаешь неправильный вывод, так как от идеального, или, как говорят, интенционального, способа существования в себе ты аргументируешь здесь к реальному способу существования в себе, т. е. к способу существования вещей в себе, вне познающего ума; либо по крайней мере я соглашусь с тем, что в том смысле, в каком, по твоим словам, ум содержит не только идею всей Земли, но и идею целого Мира, его способность познания не ограничивается идеей величины Земли, но распространяется, кроме того, на идею величины Мира, и в этом смысле ум не только есть нечто протяженное, но по своей протяженности даже больше Земли, так как он содержит не только идею Земли, но также и идею самого Мира, величина которого больше. И хотя, ответив таким образом, я, как полагаю, смогу тебя удовлетворить, однако это не значит, что у тебя будут основания считать, что ты удовлетворил меня: то, что идея, или образ,— это тончайшая вещь, еще не значит, что следует допустить, будто она непротяженна и совершенно лишена частей. И опять остается та же самая трудность: *каким образом идея представляет части, если сама она их лишена?*

IV. Прежде всего, я хочу сказать, что, как известно, зрительный образ обладает частями. Ведь существует сетчатка, своего рода вогнутое зеркало, расположенное в глубине глаза, в которой, например, изображение башни запечатлевается так, что с его помощью наша зрительная способность воспринимает башню. Мало того, этот образ запечатлевается не в одной точке сетчатки, но на каком-то большем ее участке; и это известно по опыту, который учит нас, что лучи света, от которых не отличается образ вещи, сходятся не в самой сетчатке, но чуть-чуть за ее пределами, в стекловидной массе, так что после преломления в результате прохождения через хрусталик несколько расходящиеся лучи падают на различные части сетчатки отдельно друг от друга. И сами линзы — в зависимости от того, выпуклые они или вогнутые — либо рассеивают лучи, либо объединяют их, чем достаточно убедительно доказывается неизбежность та-

кого рода расхождения; это прекрасно можно понять из сравнения с телескопом: проходящие через него лучи изображения, чтобы создать образ, должны восприниматься не в самой точке пересечения, но за ней. Следовательно, изображение занимает определенный участок сетчатки, которого достигают лучи, исходящие от объекта, т. е. в данном случае от башни. При этом так как максимальный предел видимости объекта зрения составляет приблизительно полусферу, которая своим изображением заполняет полость сетчатки, ограниченную площадью открытого зрачка, то башня покажется нам такого размера, какую часть этой как бы полусферы она будет занимать и, следовательно, какой участок в полости сетчатки она заполнит своим образом. Поэтому, если глаз будет отодвигаться таким образом, что башня будет занимать все меньший и меньший участок этой полусферы и наконец превратится на ней лишь в точку, тем самым от образа ее в полости сетчатки останется только точка и изображение ее как бы не будет иметь частей и протяженности, а затем и вообще исчезнет, причем башня станет совершенно невидимой. Далес, если мы теперь перейдем к мозгу, в котором, как ты считаешь, находится образ, воздействующий на воображение, то образ этот, если он представляет собой точку, никак не может быть или называться изображением башни, ибо для того, чтобы он был изображением, необходимо, чтобы он обладал частями, которые представляли бы части башни. Допустим, что этот образ сколько угодно меньше того, который запечатлевается в сетчатке глаза, так как действительно части зрительного нерва, с которым соединена сетчатка и который ведет в мозг, очень тонки; однако, как бы мал этот образ ни был, он неизбежно всегда должен обладать частями и какой-то протяженностью. Наконец, переходя к самому уму, мы можем сказать, что хотя он, отчужденный от тела, и может мыслить башню и так узнавать, каков ее образ, пусть даже сколь угодно малый и слабый, однако, если этому образу надлежит отразить части и протяженность, он должен сам обладать частями и протяженностью и быть по крайней мере больше ма-

тематической точки. И нет никакой необходимости — принадлежит ли этот образ воображению или интеллекту, — чтобы он обладал таким же числом частей, каким обладает сама вещь; ибо ведь зрительный образ не обладает таким числом частей, не говоря о внутренних, но даже и о поверхностных, поскольку из-за неровности поверхности лишь небольшое число ее частей воздействуют на зрачок и на основании сетчатки и запечатлевают на ней свое изображение. В результате все тела, как более близкие, так и наиболее удаленные, вплоть до самых далеких звезд, которые мы видим под одним и тем же углом, т. е. воспринимаем их в одном и том же участке уже упомянутой полусферы, представляются нам одинаковой величины; ведь от более удаленных, хотя и очень больших, [тел] воздействует на глаз и запечатлевает там свое изображение такое же число частей, как и от более близких, пусть и очень маленьких. Впрочем, я говорю обо всем этом в связи с идеей величины Земли. Ведь подобно тому как полость, или площадь, сетчатки является своего рода физическим центром, в котором сходятся, преломляясь все лучи Солнца, Луны и прочих тел, воздействующих на всю глазную полусферу, и, однако, это не означает, что сетчатка обладает в силу этого такой же величиной, какой обладают Солнце, Луна и прочие тела сами в себе, точно так же, я думаю, ничто не мешает тому, чтобы ум обладал протяженностью, которая хотя и мыслится значительно меньшей, чем полость сетчатки или объем зрительного нерва, однако же представляет собой своего рода центр, в котором сходятся преломленные лучи от всех вещей, возникающих перед нашим умом, в том числе лучи от упомянутой выше массы Земли. Однако это не означает, что ум в силу этого имеет такой же размер, как все его объекты, вместе взятые, и в частности Земля. Ведь стороны каждого угла охватывают только участок круга или соответственно сферы, провести ли их дальше или ближе, и потому очень большая вещь может быть представлена очень маленьким изображением. Впрочем, это невозможно разъяснить вкратце, и, как бы то ни было, остается

неразрешенной трудность: *как может образ представлять части, если он сам их лишен?*

[Еще о некоторых пунктах последнего
«Размышления»]

Бессмертный боже, сколь удобный повод даешь ты мне для этого заключения! Ты насмешливо заявляешь, что я ни в чем здесь тебе не противоречу. А разве сам я не засвидетельствовал, что хочу обойти здесь спорные вопросы? Не потому, конечно, что мне не встретилось здесь многое заслуживающее возражения и не потому, что мне, в частности, не казалось необходимым отметить здесь то твое рассуждение, которое тебя более всего вдохновляло. Вот оно:

Я только тогда могу быть уверенным в том, что я бодрствую, а не сплю, когда после всех предварительных рассуждений познаю, что бог существует и что он не обманщик.

Но только теперь, после всех предварительных рассуждений, я познаю, что бог существует и что он не обманщик.

Следовательно, только теперь я уверен, что я бодрствую, а не сплю.

Однако я решил, что не стоит более спорить, отчасти потому, что я уже от этого устал, отчасти же потому, что именно в этом месте мне встретились некоторые вещи, заслуживающие одобрения. Поэтому, ни в чем больше тебе не противореча, я только выразил одобрение тому, что ты сказал; ты же, не обращая на это никакого внимания и ни во что не ставя мое одобрение, пытаешься изобразить дело так, будто бы я хотел тебе возразить, но не смог. Ты говоришь: *Здесь ты ни в чем мне не противоречишь, а тем не менее очень многословен.* Ведь хотя ты обычно четко различаешь части моих «Сомнений», на этот раз ты то место, которое надо было выделить из них, слил с остальными, хотя его нужно было отделить; ты сделал это, очевидно, для того, чтобы иметь возможность

утверждать, что здесь я ни в чем не сомневаюсь, или, как ты говоришь, ни в чем тебе не противоречу, хотя я и весьма удивлен тем, что, решив рассматривать это место наряду с остальными, ты не заметил, насколько короче оно предыдущих. Однако зачем же ты говоришь по поводу этого места то, чего не говорил об остальных, а именно что *я здесь достаточно многословен?* Не для того ли, чтобы иметь случай добавить: *Я сказал это для того, чтобы читатель понял, что обилие твоих слов не следует принимать за обилие доводов.* Хотя я и не принадлежу к тем, кто думает, что читатель должен очень высоко ценить обилие и вескость его аргументов, однако я вижу, что ты говоришь это именно по поводу того места, где у меня нет ни обилия слов, ни желания выдвинуть какой-то довод; я хотел здесь просто заметить, что *ты пространно и изящно излагаешь предмет, и т. д.*; и если у меня не было для этого достаточных оснований, то по крайней мере побуждение мое не заслуживает порицания. Или, может быть, ты сделал это потому, что решил, что читатель, перелистав все остальное, остановится лишь на последних страницах и по ним будет судить обо всех моих «Сомнениях»? А быть может, потому, что остальное я не встретил таким панегириком, и ты не вынес, что похвалили только эту часть, подумав при этом, что читатель заподозрит, что все остальное не заслуживает одобрения? Или, когда я сказал, что *ты действуешь весьма благочестиво*, ты подумал, что читатель станет сомневаться, не делаешь ли ты свои выводы скорее на основе принципов веры, чем на основе естественных принципов? Наконец, может быть, ты это сделал потому, что, когда я заметил, что *ты поступил наилучшим образом*, указывая, что *человеческая жизнь подвержена заблуждениям и что следует признать слабость нашей природы*, ты испугался, как бы читатель не подумал, что это сказано всерьез и о тебе самом: видно, ты сам не очень доверяешь своим доказательствам.

Как бы то ни было, я никогда не стану завидовать твоему самомнению и не откажусь из-за этого от своего собственного стиля письма, сколько бы ты ни

упрекал меня в многословии. Ты можешь по поводу того, что я написал теперь, называть меня болтливым, обвинять меня в том, что во всем этом нет и крупницы остроумия; меня это не раздражает, и я не раскаиваюсь в том, что я делаю, как потому, что я ни в чем себе не изменил, так и потому, что ты в этом будешь не единственным судьей.

[Заключение]

Я, высокочтимый муж, все тот же, что и раньше. Природа моя едина, а не двойственна, и я не понимаю, каким образом тело, оторванное от ума, может рассуждать или думать, что оно рассуждает. Тебе же, поскольку ты смог это понять, мы уступили это разграничение и заботу о том, чтобы твой ум не вел бессмысленной борьбы и не потратил бы напрасно силы, разговаривая с лишенной ума вещью. А мне, поскольку я не столь остроумен, было позволено отнести мои рассуждения — если какое-нибудь из них было направлено против тебя — не к телу, а к уму и потому считать, что твой ум разговаривает с моим умом, а не с телом. И если бы мы вели разговор (как это было предварено и неоднократно повторялось в дальнейшем) о самой истине вещей, например о существовании бога и бессмертной природе души, тогда, если бы (избави бог) меня охватило это безумие и я стал бы приводить доказательства вопреки этой истине, ты мог бы, конечно, сделать вывод, что *ум при этом разговаривал с плотью и, естественно, во многом с ней расходился*. Но так как я неоднократно заявлял, что речь у нас идет не о чем ином, как о силе того рассуждения, которое ты считаешь доказательством, я же его таковым не считаю, то смотри сам, имеешь ли ты право называть себя умом, а меня телом, т. е. вещью, лишенной ума. Что же касается твоих слов, будто тебя обрадовало, что я не привел ни одного довода, который опрокинул бы твои, и даже твоим выводам не противопоставил ничего такого, на что тебе не было бы очень легко ответить, то я не вижу, какие у тебя

основания особенно радоваться в отношении того, что касается *доводов*, ибо каждый по-своему богат доводами и может быть ими доволен. Что же касается *выводов*, то в той мере, в какой они касаются самой истины, у тебя нет оснований в одиночку им радоваться, *так, как если бы это были только твои выводы, поскольку они в то же время мои и всех вообще благочестивых и здравомыслящих людей*. Против этих выводов я не собирался приводить какие бы то ни было доводы, более того, мне это и в голову не могло прийти. Не говорю уже здесь о том, что если рассматривать, насколько твои выводы вытекают из твоих предпосылок, то, как уже было сказано выше, против них не выдвигается ничего, кроме того, что выдвигается и против твоих доводов, т. е. против тех логических заключений, которые к ним приводят. Затем пусть будет позволено читателям самим судить, действительно ли я не привел ни одного довода, который опровергал бы твои, и отличаются ли чем-нибудь или нет слова *легко ответить* от слов *легко правильно ответить*. Что касается всего остального, то я не только с благодарностью, но даже с величайшей благодарностью, как это и подобает, принимаю все, что ты столь доброжелательно и любезно там и сям обо мне говоришь. Не потому, конечно, что я считаю себя таким, каким ты хочешь меня изобразить, но потому, что твое желание воздать мне больше, чем я того заслуживаю, следует приписать стремлению меня обязать. И хотя до сих пор речь моя была несколько груба, однако же это не означает, что я, хотя бы в малейшей степени, перестал уважать тебя и любить. Для меня всегда было очевидно, насколько ты выделяешься среди выдающихся умов нашего времени, и я постоянно помню, как высоко я всегда ценил твою дружбу. Поэтому я хотел бы, чтобы ты понял, что если что-нибудь было сказано мной слишком резко, то это объясняется тем простодушием, с каким я считал возможным следовать по указанному тобой пути. Ты как будто бы называешь это философской свободой; я же хотя и не вполне это понимаю, однако решил воспользоваться твоим примером. И хотя я самым тщатель-

ным образом остерегался, чтобы не отвечать тебе так же резко, как ты говорил со мной, однако же, если все-таки у меня что-нибудь вкралось, что тебе не нравится, ты должен простить мне это, ибо это было подсказано твоим же собственным примером. Сам я по своей природе и образу мыслей склонен скорее к мягкому обращению; однако мне показалось, что ты хотел испытать мое терпение, думая, что можно безнаказанно дразнить быка, у которого рога не обвязаны сеном. В результате случилось так, что, не желая ничего откладывать на другое время, я решил напомнить тебе делом, что не следовало обращаться таким образом с человеком, ни в чем перед тобой не провинившимся. На будущее пусть будет так, как ты пожелаешь, что же касается меня, то заявляю откровенно, что, насколько это от меня зависит, ты всегда — если только ты в самом деле так высоко это ценишь — найдешь во мне самого преданного и внимательного друга.

Прощай. Париж, 15 марта 1642 года.

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ*

ПАРАДОКСАЛЬНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ ПРОТИВ
АРИСТОТЕЛИКОВ, В КОТОРЫХ ПОТРЕАЮТСЯ
ОСНОВЫ ПЕРИПАТЕТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ
И ДИАЛЕКТИКИ В ЦЕЛОМ И УТВЕРЖДАЮТСЯ
ЛИБО НОВЫЕ ВЗГЛЯДЫ, ЛИБО, КАЗАЛОСЬ БЫ,
УСТАРЕВШИЕ ВЗГЛЯДЫ ДРЕВНИХ
МЫСЛИТЕЛЕЙ

«Exertationes paradoxicae adversus Aristoteleos, in quibus praecipua totius peripareticae doctrinae atque dialecticae fundamenta excutiuntur, opiniones vero aut novae, aut ex vetustioribus obsoletae, stabiliuntur». — Историю первого издания этого труда см. в т. I, стр. 9. В 1649 г. первая книга «Парадоксальных упражнений» была издана в Амстердаме, а в 1656 г. переиздана в Гааге. Вместе первая и вторая книги вышли в свет в 1658 г. в Лионе в т. III полного собрания сочинений Гассенди; вторая книга была переиздана в 1659 г. в Голландии. Второе издание обеих книг вышло во Флоренции в 1727 г.

В 1959 г. известный французский исследователь Бернар Рошо издал «Парадоксальные упражнения» с параллельным переводом на французский язык, снабдив их подробными комментариями. (*Pierre Gassendi. Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristoteliens. Livres I et II. Texte établi, traduit et annoté par Bernard Rochot, docteur ès Lettres. Paris, 1959, 520.*) Латинский заголовок издания Рошо в точности воспроизводит заглавие амстердамского издания 1649 г., отличающееся от заглавия издания 1658 г. одним словом: вместо «ex vetustioribus» («более древних») там стоит «ex veteris» («древних»). Значительной разницы смысла это различие не дает.

На русском языке «Парадоксальные упражнения» публикуются впервые. Перевод выполнен с латинского издания 1658 г. Г. Гурвиц (Книга I и Упражнение I и III, § 1—12 книги II), Н. А. Федоровым (Упражнение II и § 13, 14 Упраж-

* Примечания составлены И. С. Шерн-Борисовой.

нения III Книги II) и Е. А. Берковой (Упражнения IV—VI Книги II). При сверке перевода, осуществленной Л. А. Фрейберг, использовался также французский перевод Рошо.

¹ *Жозеф Готье* (Gaultier, Joseph, 1564—1647) — приор Валетты (около Тулона), генеральный викарий Экса, астроном и юрист. — 7.

² Существует предание, что жители города Абдеры поручили Гиппократу, знаменитому греческому врачу и основоположнику научной медицины (460 — ок. 377 гг. до н. э.) обследовать умственные способности не менее знаменитого философа Демокрита (460—370 гг. до н. э.).

Эпикуреец Дамис — персонаж диалога «Зевс трагический» греческого писателя-сатирика Лукиана из Самосаты в Сирии (II в. н. э.). В этом диалоге устами Дамиса Лукиан отрицает провидение и проповедует эпикурейское учение о невмешательстве богов в дела людей.

Тимокл — действующее лицо того же диалога. — 8.

³ *Марциал*, XIII, 2. ст. 3—5. (цит. по изд.: «Марциала эпиграммы в переводе и с объяснениями А. Фета, тт. I—II». М., 1891).

Латин — знаменитый римский мим. — 8.

⁴ *Логарэ* (Lautaret) — врач, современник Гассенди, прославившийся своим героизмом и самоотверженностью во время эпидемии чумы в Дине в 1629 г. — 9.

⁵ *Капитул* — в римско-католической церкви коллегия духовных лиц — каноников кафедрального собора. В средние века Капитул обладал большими полномочиями, постепенно сужавшимися в последующее время. — 9.

⁶ *Шарль Табарэ* (Tabaret, Charles) — владыка Шаффо, друг Гассенди, в 1624 г. был просенешалем Диня. — 9.

⁷ *Валуа* (Valois, Jacques, 1582—1654) — астроном и астролог, занимал пост казначея Франции в Гренобле. — 9.

⁸ *Дедал* — легендарный греческий художник, скульптор и зодчий. Ему приписывается постройка лабиринта на Крите. По преданию, царь Крита Минос заточил Дедала и его сына Икара в этот лабиринт. Дедал смастерил себе и сыну крылья и улетел с Крита, но во время этого полета Икар по неосторожности слишком приблизился к Солнцу, лучи которого растопили воск, скреплявший перья крыльев, и он погиб.

Икаро-Менипп — персонаж произведения Лукиана «Икаро-Менипп, или Заоблачный полет». — 9.

⁹ *Цицерон*. О старости («De senectute»), § 2. — 10.

¹⁰ *Вивес*, Хуан Луис (1492—1540) — испанский философ, просветитель и гуманист. Выступал против подчинения философии теологии, считая теологию лишь частью философии. В своих главных сочинениях — «О душе и жизни», «О науках», «О спорах», «Против псевдодиалектиков» — Вивес призывал заменить преклонение перед авторитетами логическим доказательством.

Шаррон (Charçon, Pierre, 1541—1603) — французский теолог и философ-моралист, ученик Монтеня. Был придворным про-

поведником при дворе Генриха IV, затем главным викарием при епископе г. Кагора. Главные сочинения — «Три истины», «Трактат о мудрости», «Христианские беседы». — 10.

¹¹ *Рамус* (Pierre de la Ramée, 1515—1572) — французский философ-гуманист. В 1536 г. защитил в магистерской диссертации тезис: «Все, что сказано Аристотелем, ложно». В своих лекциях и философских трудах боролся против схоластики и преклонения перед авторитетами. Высшим авторитетом объявил человеческий разум. В 1561 г. Рамус перешел в протестантизм; был зверски убит во время Варфоломеевской ночи.

Пикко де ля Мирандола (1463—1494) — итальянский ученый и философ-гуманист. На его взгляды оказали влияние Платон, Аристотель и неоплатоники. Учил, что все религиозные вероисповедания лишь этапы на пути к познанию единой религиозной истины. В 1486 г. выставил на диспут 900 тезисов, которые папа объявил еретическими. Развивал идею платонизма и неоплатонизма о срединном положении человека между материальным и божественным миром. Признавал свободу воли и считал человека способным самому творить свою судьбу. — 10.

¹² *Онемели... словно Марпесские скалы*: намек на Вергилия (Энеида, VI, 471). — 11.

¹³ *Цицерон*. Оратор («Orator»), XIV, 46. — 12.

¹⁴ *Цицерон*. Учение академиков («Academica»), II, § 65—66. — 13.

¹⁵ ...во многих случаях она [ложь] кажется более правдоподобной, чем истина: эти слова в сочинениях Аристотеля исследователями не найдены. — 13.

¹⁶ *Меркурий* (рим. миф., греч. Гермес — сын Зевса и Майи) — вестник олимпийских богов, глашатай Юпитера (Зевса), покровитель путников.

Ариадна — по греч. мифологии, дочь критского царя Миноса и Пасифан. Когда Минос обрек Тесея, сына афинского царя, на съедение чудовищу Минотавру, обитавшему в лабиринте, Ариадна вручила Тесею клубок ниток, благодаря которому он, убив Минотавра, сумел выбраться из лабиринта. — 14.

^{16a} *Цицерон*. За Суллу («Pro Sulla»), 8. — 19.

¹⁷ *Персий*, V, 26—29 (рус. пер. Ф. А. Петровского; цит. по изд.: «Римская сатира». Переводы с латинского. Гослитиздат. М., 1957). — 21.

¹⁸ *Горацій*. Оды, 1, 24, ст. 1—2 (цит. по изд.: *Квинт Гораций Флакк*. Оды. Перевел размером подлинника Н. И. Шагтерников. М., изд-во «Худож. лит-ра», 1935). — 21.

¹⁹ *Сенека* — см. наст. издание, т. 1, прим. 2 к стр. 109. — 22.

²⁰ Дионисовское летосчисление — летосчисление «от рождения Христова», предложенное настоятелем монастыря, расположенного около Рима, Дионисием Малым, в первой половине VI в. Первоначально было принято в Риме, а затем распространилось на остальные христианские страны. — 22.

²¹ *Подземелье Абдерита*: Гассенди имеет здесь в виду слова Демокрита из Абдеры, гласящие, что мудрость заключается

в постижении того, что лежит в самой глубине явления, на дне колодца, в пучине. — 23.

²² *Лукиан* — см. прим. 2. В диалогах «Гермотим», «Икар-Менипп» и других Лукиан в сатирическом виде представил различные философские школы, показав их противоречия и враждебность.

Боэций (Boetius), Авиций (480—524) — позднеримский философ. Был консулом и придворным остготского царя Теодорика. Перевел на латинский язык трактат «Об истолковании» и «Категории» Аристотеля и снабдил их комментариями. В своих богословских сочинениях Боэций стремился сочетать философские идеи, заимствованные им у Аристотеля, Платона, неоплатоников и стоиков, с принципами христианства. — 24.

²³ *Минерва* (греч. Афина) чтилась преимущественно как богиня мудрости. — 24.

²⁴ *Астрея* — богиня справедливости, дочь Юпитера и Фемиды. По преданию, управляла миром в золотом веке, но, когда нравы людей испортились, вернулась на небо и превратилась в созвездие Девы. — 24.

²⁵ *Иксион* — см. наст. издание, т. I, прим. 112 к стр. 268. По преданию, Зевс создал облачный призрачный богини Геры, который и обнимал влюбленный в нее Иксион. — 25.

²⁶ *Цицерон*. Тускуланские беседы («Tusculanae disputationes»), V, 2, § 5. — 25.

²⁷ Здесь дан прозаический перевод отрывка из поэмы малоизвестного поэта Пьетро Анжело Манцолли (Марцелла Палингения) «Зодиак жизни, или О человеческой жизни, занятиях и наилучшем учреждении нравов», изданной в Венеции в первой половине XVI в. (см. в изд.: *Marcelli Palingenii Stellati, poetae doctissimi, Zodiacus vitae, de vita, studio ac moribus hominum optime instituendis libri XII*. Hamburgi, 1754, lib. IX, p. 686—687, 700—708). — 25.

²⁸ *Мимोगраф* — автор пантомим, имеется в виду Публилий Сир (Publilius Syrus), римский поэт и мимोगраф I в. до н. э. Его импровизации были записаны и часто цитировались Сенекой, Авлом Геллием и др. Приведенное здесь изречение см. в изд.: «Scenicae romanorum poesis fragmenta, ed. Ribbeck». Leipzig, 1885, p. 279, v. 326. — 26.

²⁹ *Платон* — знаменитый греческий философ (427—347 гг. до н. э.), основоположник объективного идеализма.

Марк Туллий — см. наст. издание, т. 1, прим. 2 к стр. 109.

Плиний Старший (Cajus Plinius Secundus Major, 23—79) — римский писатель и ученый. Автор многих сочинений по самым различным вопросам — по военному делу, риторике, грамматике и истории. Самое выдающееся произведение Плиния — «Естественная история» в 37 книгах — представляет собой энциклопедию античных знаний о природе.

Плутарх из Херонеи (ок. 46—127) — греческий писатель и философ-моралист, принадлежал к платоновской Академии.

Оставил ряд трактатов на темы морали и параллельные жизнеописания знаменитых греков и римлян прошлого. — 28.

³⁰ ...*тот, кого называют божественным оком философии:* о Платоне. — 30.

³¹ ...*чтобы учащийся был доверчив* — цитата из «Опровержений софистических аргументов» Аристотеля (1, 2, 165 b 2). — 30.

³² *Марцелл Палингений*. Зодиак жизни, IX, 678—682 (рус. пер. для наст. издания выполнен Т. В. Васильевой). — 33.

³³ *Таинство триединства (ипостаси) и воплощение (субсистенция)*. Одним из основных догматов христианской религии является догмат троичности бога, выступающего в трех лицах (ипостасях) в качестве бога-отца, бога-сына Иисуса Христа и бога — духа святого. Поскольку эта троичность не поддается рациональному объяснению, она объявлена церковью «непостижимой тайной божества». Догмат о воплощении тела и крови Христа в хлеб и вино лежит в основе одного из семи таинств, установленных католической церковью, — таинства причащения, или евхаристии, при котором в результате определенных действий священника происходит как бы воплощение, или, как это называют, «пресуществление» (субсистенция) хлеба и вина в тело и кровь бога, вкушая которые верующие должны становиться «сопричастными» вечной жизни. Так же как и триединство бога, воплощение выходит за рамки рационального, философского объяснения и обосновывается лишь теологически. — 34.

³⁴ *Гораций*. Послания, I, 14, ст. 43. — 34.

³⁵ *Сенека*. Письма к Луцилию («Ad Lucilium»), XXXVIII, 42. — 35.

³⁶ Аристотель о целом и частях трактует в «Физике», I, 1, 184a24—26 и b11—12; 185b34. — 36.

³⁷ *Все люди от природы вождеуют к знанию* — первые слова «Метафизики» Аристотеля. — 36.

³⁸ *Словари Калепина*: Калепин (или Да-Калепио, 1435—1511) — итальянский лексикограф, августинский монах, автор многоязычного словаря латинского, итальянского и других языков, колоссального по объему (in folio). — 39.

³⁹ *Солецизм* — неправильный оборот речи. Термин этот введен античными риториками и происходит от названия греческой малоазиатской колонии Солю, где переселенные туда греки утратили правильность родной речи. — 40.

⁴⁰ *Силлогизм типа Barbara*: Barbara — условное обозначение первого модуса первой фигуры простого категорического силлогизма (AAA), который дает общеутвердительный вывод. Благодаря этому модусу к целому классу, или разряду, предметов может быть применен общий закон, выражающий положительное свойство более широкого класса предметов. — 41.

⁴¹ Ср. *Сенека*. Письма к Луцилию, CVIII, 23 (цитировано неточно). — 42.

⁴² Кто именно автор этой широко распространенной среди

аристотеликов парадоксальной формулы, установить не удалось.—44.

⁴³ *Комментатор* — этим именем в средние века называли арабского мыслителя Ибн-Рушда (латинизированная форма — Аверроэс, 1126—1198), деятельность которого протекала в основном в Испании. Главное философское произведение Ибн-Рушда — комментарии к трудам Аристотеля. Материалистическая трактовка учения Аристотеля сочеталась у него с элементами неоплатонизма и восточных религий. Произведения Ибн-Рушда были переведены на латинский язык М. Скотом в начале XIII столетия и сыграли большую роль в развитии западной философии. — 44.

⁴⁴ Источник этого фрагмента неизвестен. Сохранилась так называемая эпитафия Аристотеля Платону («Anthologia Graeca ad Palatini codicis fidem edita, v. III. Lipsiae, 1884, p. 354, N 139»):

Памятный этот алтарь воздвиг Аристотель Платону,
Мужу, о ком грешно слово худое сказать.
Он из смертных один, иль первый, примером был верным
Дома среди близких друзей, в мудром ученье своем,
Как одновременно муж родится счастливым и добрым.
Ныне уже никому блага того не достичь.

(Перевод Т. Васильевой)

Возможно, Гассенди приводит здесь одну из латинских реплик этой эпитафии. — 44.

⁴⁵ *Лукреций*. О природе вещей, V, 8—12.— 45.

⁴⁶ См. прим. 43.— 45.

⁴⁷ См. в изд.: «Aristotelis omnia quae extant opera... [et] Averrois Cordubensis in ea Commentarii. Venise, 1575, t. VI, 2e p., fo 159; t. IX, Dispute III, Doule 13, fo. 37.— 45.

^{47а} *Номиналисты, томисты, скотисты*. *Номиналисты* — приверженцы философского учения, по которому общее является лишь именем, не имеющим никакого онтологического содержания. *Томисты* — последователи знаменитого средневекового схоласта Фомы Аквинского (1225/1227—1274), приспособившего философию Аристотеля к католической теологии. *Скотисты* — последователи Иоанна Дунса Скота (1265/1266—1308), схоластического философа и теолога, критиковавшего Фому Аквинского, Роджера Бэкона и сторонников аверроизма. Скот приближался в своем учении к номинализму, хотя и считал, что общее не только продукт ума, но и имеет основу в самих вещах.— 46.

⁴⁸ *Капреол*, Жан (1380—1444) — доминиканец, жил в Париже и Тулузе, написал сочинение в защиту Фомы Аквинского.— 48.

Каеган, Томас де Вио (1469—1534) — доминиканец, кардинал, написал комментарии к Библии и к сочинениям Фомы Аквинского.— 48.

⁴⁹ Возможно, здесь содержится намек на сочинение «Святая мудрость» Г. дю Вэра (1556—1621), президента парламента Прованса.— 48.

⁵⁰ Ср. *Сенека*. О счастливой жизни («De vita beata»), II.— 49.

⁵¹ *Филон Иудейский* (или *Филон Александрийский*, ок. 25 г. до н. э.—50 г. н. э.) — иудейско-эллинстический философ, оказавший большое влияние на формирование христианского вероучения. Его основной труд — комментарии к Пятикнижию, в которых он эклектически соединял иудаизм с элементами греческой идеалистической философии. На взгляды Филона оказали влияние платонизм и стоицизм, а также неопифагорейство. Гассенди приводит отрывок из первой главы сочинения Филона «Quod omnis probus liber».— 49.

⁵² *Аристотель*. Никомахова этика, I, VI, § 1.—50.

⁵³ *Аристотель*. Политика, I, 2, 1254a15.— 51.

⁵⁴ *Лукреций*. О природе вещей, II, 1—10.— 52.

⁵⁵ *Атараксия* пирронистов: о значении термина см. наст. издание, т. I, прим. 10 к стр. 141. Различную трактовку атараксии давали Демокрит, Эпикур и ряд других философов. Пирронисты толковали атараксию как воздержание от суждений, отказ судить о добре и зле, истине и заблуждении.— 52.

⁵⁶ *Цицерон*. Учение академиков, II, § 38.—53.

⁵⁷ *Цицерон*. Тускуланские беседы, V, 10, § 33.— 53.

⁵⁸ *Гораций*. Послания, I, 1, ст. 11—19.— 53.

⁵⁹ *Марцелл Палингений*. Зодиак жизни, VIII, 136—137.—53.

⁶⁰ *Сенека*. Письма к Луцилию, XLV. Начало цитаты несколько изменено.— 54.

⁶¹ *Аристотель*. О небе, I, 10, 279 b 10; Метафизика, III, 1, 995b.— 54.

⁶² *Одиссей* — мифический царь острова Итака, герой «Илиады» и «Одиссеи» Гомера; во время своих странствий попал на остров Эя, где волшебница Кирка обратила в свиней его спутников. Только с помощью бога Гермеса Одиссей добился возвращения им человеческого облика.— 55.

⁶³ *Ликей* (школа перипатетиков) был основан Аристотелем после его возвращения в Афины (в 335 г. до н. э.). Название школе дал гимнасий, расположенный близ храма Аполлона Ликейского, за восточной окраиной Афин, где учил Аристотель. Ликей сохранился как философская школа на протяжении всей античности. О перипатетической школе см. также настоящее издание, т. I, прим. 18 к стр. 100.— 55.

⁶⁴ *Академия платоников* — философская школа, основанная Платоном около 387 г. до н. э. в роще, носящей имя мифического героя Академа, могила которого якобы находилась около Афин. Академия просуществовала до 529 г., когда император Юстиниан закрыл ее в целях борьбы с язычеством. О философских направлениях в Академии см. наст. издание, т. I, прим. 10 к стр. 83. *Портик стоиков* — стоическая школа, основанная в 308 г. до н. э. Зеноном из Китиона (см. наст. издание, т. I, прим. 20 к стр. 100); получила свое название от кры-

той колоннады («стоя»), где собирались ученики Зенона. При Зеноне стоическая школа стояла в основном на материалистических позициях, но затем под влиянием платонизма стойки отошли от материализма. Основные проблемы, которыми занимались стойки, — это проблемы морали.

Сады эпикурейцев — школа, основанная Эпикуром (342/341—271 гг. до н. э.) в 311 г. до н. э. С 307 г. до н. э. располагалась в Афинах, в принадлежавшем Эпикуру саду. Основное в эпикуреизме — учение о достижении внутренней свободы, в результате которой наступает атараксия (см. прим. 55). — 56.

⁶⁵ *Радамант* — в греч. мифологии один из трех судей в подземном царстве, сын Зевса и Европы. — 56.

⁶⁶ *Жена Гелона Сиракузского*: Гассенди ошибочно называет здесь Гелона Сиракузского, тирана Гелы и Сиракуз с 485 по 478 г. до н. э. По преданию, так сказала жена Гиерона, брата и наследника Гелона. — 56.

⁶⁷ *«Поговорки»* — сборник латинских (а в последующих изданиях и греческих) поговорок, составленный гуманистом Эразмом Роттердамским (1466—1536), автором знаменитой «Похвалы глухости». — 60.

⁶⁸ *Сенека*. Вопросы естествознания («Naturalium questionum...»), VI, 5. — 60.

⁶⁹ *Сенека*. Письма к Луцилию, XXXIII; XIV. — 61.

⁷⁰ *Филопон*: Иоанн Филопон («Трудолюбивый»), или Иоанн Грамматик (умер в конце 30-х годов VI в.) — греческий философ и богослов, близкий к неоплатонизму. Филопон написал комментарии к сочинениям Аристотеля. — 61.

^{70а} *Пифия* — см. наст. издание, т. I, прим. 72—61.

⁷¹ *Лазрций* — см. там же, прим. 2 к стр. 109. Ср. его сочинение «О жизни... знаменитых философов», V, 1, § 5. — 62.

⁷² *Церера Элевсинская* — в рим. мифологии дочь Сатурна и Реи, сестра Юпитера, богиня земледелия и плодородия; «Элевсинской» называлась по аналогии с греческой богиней плодородия Деметрой, культовым центром которой был греческий город Элевсин. — 62.

⁷³ *Лактанций* — см. т. I, прим. 4 к стр. 110. Здесь цитируется (несколько неточно) его сочинение «О гневе божьем» («De ira Dei»), XI. — 62.

^{73а} *Аристотель... сделал бога животным*: здесь Гассенди (как впрочем, и многие другие переводчики Аристотеля) неточно передает греческое ζῷον («живое существо»). См. Аристотель. Метафизика, XII, 7, 1072 в 21 сл. — 62.

⁷⁴ *Евсевий Кесарийский* (или Евсевий Памфил, прибол. 263—340) — римский церковный писатель и историк, епископ Кесарии Палестинской с 311 г. Евсевий считал, что необходимо использовать достижения античной науки в интересах христианской церкви. Главное произведение Евсевия — «Церковная история», охватывающая период от возникновения христианства до 324 г. Гассенди имеет здесь в виду сведения об Аристотеле, приводимые Евсевием в его сочинении «Приготовление к Евангелию», XV, 2. — 62.

⁷⁵ *Александр Великий* (356—323 гг. до н. э.) — царь Македонии. В юности его воспитывал Аристотель.— 63.

⁷⁶ См. *Плиний*. Естественная история, XXX, 16.—63.

⁷⁷ *Дион Никейский* (или *Дион Кассий*, ок. 155/164 — 229) — греческий историк. Родился в г. Никее (Вифиния), в семье римского сенатора Кассия Апрониана, правителя Киликии и Далмации. Сам Дион также занимал высокие государственные должности. Им написана «Римская история» в 80 книгах.

Каракалла, Марк Аврелий Антонин (186—217) — римский император с 211 г., сын Септимия Севера. Став императором, установил жестокий террор в стране.— 63.

⁷⁸ *Григорий Назианзин* (или Григорий Богослов, ок. 329 — 390) — христианский теолог, один из «отцов церкви». В 362 г. стал священником церкви в Назианзе, в 381 г. был избран константинопольским патриархом. Григорий Назианзин славился своим красноречием. После неудачной попытки примирить арианскую ересь с христианской ортодоксией вынужден был удалиться от дел.

...его греческий комментатор в своих книгах «Против Юлиана». Речь идет о Нонне, греческом поэте-эпике, в зрелом возрасте принявшем христианство. Главные произведения — поэма «О Дионисе» и парафраз «Евангелие от Иоанна». — 63.

⁷⁹ ...вся чемерица, собираемая в окрестностях города Антикиры: в Древней Греции были два города, носившие названия «Антикира», — в Фессалии и Фокиде, причем оба они славились чемерицей (эллебором) — растением, которое считалось средством от безумия.— 65.

⁸⁰ *Фемистий* из Пафлагонии (317 — ок. 389) — государственный деятель, оратор и философ. Был приверженцем эллинизма и провозглашал свободу вероисповедания. Как философ, Фемистий занимался вопросами морали и комментировал сочинения других философов. Он считал, что эллинизм и христианство имеют лишь небольшие различия, так как являются особыми формами универсальной религии и морали.— 65.

⁸¹ *Августин*, Аврелий (354—430) — христианский теолог, признанный католической церковью одним из «отцов церкви» и объявленный святым. От манихейства и скептицизма Августин через неоплатонизм пришел к христианству и стал авторитетным в католичестве источником ранней схоластики. Его основные произведения — «О граде божьем», «Исповедь», «О прекрасном и пригодном». Гассенди приводит слова Августина из сочинения «О граде божьем», II, 14; 2.

Лабзон, Корнелий — римский неоплатоник IV—V вв.— 66.

⁸² *Лукреций*, III, 1043—1044.— 66.

⁸³ *Квинтилиан* (I в. н. э.) — знаменитый римский ритор.— 68.

⁸⁴ *Пицетрон*. Оратор, LI, 172.— 68.

⁸⁵ *Плиний*. Естественная история, VIII, 17, § 3; XVIII, 77, § 4.— 68.

⁸⁶ *Квинтилиан*. О воспитании оратора, X, 1; 83.— 68.

^{86a} Об этой характеристике, данной Платоном Аристотелю, сообщает Филопон, Псевдо-Аммоний и др.— 68.

⁸⁷ Цицерон. Тускуланские беседы, I, 10; 22.— 69.

⁸⁸ Цицерон. О пределах добра и зла, V, III, 7.— 69.

⁸⁹ Плиний. Естественная история, II, 12.— 69.

⁹⁰ Квинтилиан. О воспитании оратора, X, 1; 81.— 69.

Гиппарх (II в. до н. э.) — основатель научной астрономии. Родился в Никее, жил на о-ве Родос и в Александрии. Составил звездный каталог, в который внес положение 1022 звезд. Ему принадлежит также ряд важных научных открытий в области астрономии и географии. — 69.

⁹¹ *Филипп* (II) Македонский — царь древней Македонии с 359 по 336 г. до н. э., прославленный полководец и видный дипломат своего времени, отец Александра Македонского. В 338 г. до н. э., после победы над греками при Херонее, установил над Грецией гегемонию Македонии. Был убит в 336 г. до н. э. в результате дворцового заговора. — 70.

⁹² *Ксенократ* из Халкедона (395—314 гг. до н. э.) — греческий философ, ученик Платона, с 339 по 314 г. до н. э. руководивший платоновской Академией. Ксенократ разделил философию на диалектику, физику и этику.

Пиррон из Элиды (ок. 365—275 гг. до н. э.) — основатель древнегреческого скептицизма. Об основном принципе Пиррона — воздержании от суждений — см. т. I, прим. 10 к стр. 83.— 70.

⁹³ «Новый завет», Лук. III, 22 и IX, 35.— 71.

⁹⁴ *Теофраст* (372—287 гг. до н. э.) — греческий философ и естествоиспытатель. Учился у Платона вместе с Аристотелем, после смерти Платона стал учеником и последователем Аристотеля. После смерти Аристотеля в течение 34 лет руководил Ликеем. Теофраст написал большое количество сочинений по различным вопросам естествознания, этики и поэтики.

Фемистий (IV в.), родом из Колхиды, ритор, философ и государственный деятель. Защищал учение Аристотеля от нападок Теофраста.— 72.

⁹⁵ См. *Плутарх*. О лице на диске Луны, § 3.— 72.

⁹⁶ Слова библейского царя Соломона («Ветхий завет», Экклезиаст, I, 15).— 73.

⁹⁷ Возможно, это фрагм. 25 Аристотеля (см. в изд.: «Fragments d'Aristote», éd. Didot, t. V, p. 340, где в лат. пер. он звучит так: «Loqui oportet ut plerique, cogitare vero ut sapientes»).— 73.

⁹⁸ Ср. Цицерон. Тускуланские беседы, II, I; § 4.— 73.

⁹⁹ *Сенека*. О счастливой жизни, I, § 3.— 73.

¹⁰⁰ Там же, II (начало).— 73.

¹⁰¹ *Эпиктет* (60—100)—греческий философ-стоик. Учил, что добродетель — единственное подлинное благо, и, поняв это, человек не должен страшиться судьбы.— 74.

¹⁰² *Марк Аврелий* Антонин (121—180) — римский император (161—180), представитель позднего античного стоицизма. В философском сочинении «К самому себе» Марк Аврелий развивает учение об уме как движущем принципе органического тела. Высшим благом он признает жизнь в гармонии со

Вселенной. Основные мотивы философских размышлений Марка Аврелия — фатализм и аскетизм.

Филострат, Флавий (II—III вв.) — греческий ритор и софист, ученик Прокла и Антипатра. Здесь имеется в виду его сочинение «Жизнеописание софистов», II, 65.

Секст Эмпирик (конец II — начало III в.) — античный философ, врач и астроном, один из виднейших представителей античного скептицизма, последователь Пиррона. — 74.

¹⁰³ Альфарабий (Абу-Наср Мухаммед бну-Мухаммед аль-Фараби, 870—950) — арабский философ. — 74.

¹⁰⁴ *Симплиций* (ум. в 549 г.) — перипатетик, родом из Киликии, преподавал философию в Афинах и Александрии. Им составлены комментарии к сочинениям Аристотеля «Категории», «Физика», «О небе» и «О душе». — 74.

^{104а} *Альфонс* (IX) Кастильский, правил с 1158 по 1214 г. Несмотря на преследования им арабов, ученые Толедо пользовались в его правление трудами Авиценны и Аверроэса.

Авиценна (Абу-Али Ибн-Сина, 980—1037) — философ, врач, естествоиспытатель и поэт. В своей философии опирался на учение Аристотеля, добавив к нему некоторые элементы неоплатонизма. Медицинские трактаты Авиценны были переведены на латинский язык и с XII по XVII в. были основным руководством для европейских врачей. Авиценне принадлежит классификация наук. Он развил и популяризировал логическое учение Аристотеля. — 74.

¹⁰⁵ *Кратил* (конец V в. до н. э.) — ученик Гераклита (см. прим. 106), делавший из учения Гераклита с непрерывной текучести крайне релятивистские выводы. — 75.

¹⁰⁶ *Гераклит Эфесский* (род. ок. 544/540 гг. до н. э., год смерти неизвестен) — греческий философ-материалист ионийской школы, считал первоначалом мира огонь. Гераклит разрабатывал проблемы диалектики бытия и познания, выдвинув концепцию непрерывного изменения. Диалектика Гераклита включала в себя момент относительности. — 75.

¹⁰⁷ *Сенека*. О счастливой жизни, I, 4. — 76.

¹⁰⁸ *Гораций*. Наука поэзии, ст. 70—71. — 77.

¹⁰⁹ *Тертуллиан* (Tertullianus, Quintus Septimius Florens, ок. 160—220) — первый видный раннехристианский писатель в западной части Римской империи. В своих сочинениях Тертуллиан боролся с гностицизмом и иудео-христианством, проповедовал строгий аскетизм. В 207 г. примкнул к раннехристианской секте монтанистов, выступавшей против власти епископов и ожидавшей в ближайшее время «второго пришествия». Философов Тертуллиан называл «патриархами еретиков». Выступая против античной философии, он делал исключение только для стоиков.

Иринеи (II в.) — один из «отцов церкви», грек из Малой Азии, проповедовал христианство в Галлии, в 177 г. стал лионским епископом. Погиб во время гонений на христиан при Септимии Севере (ок. 202 г.). Им написано много сочинений в защиту христианства — «Пять книг против ересей», «Посла-

ние к Флорину о единоначалии, или О том, что бог не есть виновник зла» и др.—77.

¹¹⁰ *Юстин Мученик* (ок. 100—165) — христианский апологет. Родился в семье греков-язычников, получил хорошее философское образование. Став христианским писателем, один из первых ввел понятие догматики и теологии в том смысле, который впоследствии закрепился в христианстве.—77.

¹¹¹ *Иероним*, Евсевий Софроний (340—419/420) — христианский писатель. Был знатоком античных писателей, хотя свою склонность к ним считал несовместимой с монашеством. Иероним оставил около 180 сочинений, в том числе сочинения, в которых дается истолкование Писания. Им сделан латинский перевод Библии («Вульгата»), признанный католической церковью единственно правильным. Иероним называл философию источником ересей, однако в его сочинениях заметно сильное влияние Цицерона.—77.

¹¹² *Амвросий* (340—397) — епископ Миланский. Амвросию принадлежит разработка и обоснование концепции независимости церкви от государства, которая была отвергнута лишь Реформацией.

Феодорет (ок. 387—458) — греческий церковный писатель, епископ Кира (Сирия). Написал много трудов по истории, дал изложение церковных споров. Главное его сочинение, «Церковная история» (324—429), которую он довел до 324 г., является продолжением труда родоначальника церковной истории Евсевия.—77.

¹¹³ *Альберт фон Больштедт* (Альберт Великий, ок. 1207—1280) — немецкий теолог, видный представитель схоластической философии, учитель Фомы Аквинского. Исходя из положения, что философия — служанка богословия, Альберт Великий один из первых начал приспособлять философию Аристотеля к католическому вероучению.—78.

¹¹⁴ *Григорий да Римини* (умер в 1358 г.): находился под влиянием Августина и номиналиста Оккама.

Дюранд де Сен-Пурсен (умер в 1324 г.) — последователь Оккама.

Бэкон, Роджер (ок. 1214—1292) — английский философ и естествоиспытатель.

Гервэ де Неделлек — генерал доминиканского ордена (с 1318 г.), расхождался по ряду важных вопросов с Фомой Аквинским, приближаясь к Дюранду и Скоту.

Мерон, Франсуа (XIV в.) — скотист, верил в движение Земли.—79.

¹¹⁵ *Петр Аллиацэнский* (1350—1420) — кардинал, известный французский теолог. В философии придерживался номинализма, в церковных вопросах стоял за реформу церкви и главенство соборов над папами.

Николай Кузанский (1401—1464) — теолог, философ и ученый. Занимался математикой, астрономией, географией. Изучал философию Платона, номиналиста Оккама, Аверроэса и Фомы Аквинского, причем отдавал предпочтение неоплатонизму.

Подверг критике некоторые положения Аристотеля, например закон противоречия.— 79.

¹¹⁶ Приблизительно в этих выражениях Альберт Великий (см. прим. 113) неоднократно заканчивал свои комментарии к текстам Аристотеля.— 79.

¹¹⁷ *Андроник Родосский* (I в. до н. э.) — перипатетик, издатель и комментатор сочинений Аристотеля. Расположил сочинения Аристотеля в предметном порядке.— 80.

¹¹⁸ *Плотин* (ок. 203/205—269/270) — античный философ, основатель неоплатонизма. Им была предпринята попытка примирить философию Платона с философией Аристотеля.

Порфирий (232/233 — ок. 301/304) — греческий неоплатоник. Порфирий пытался сблизить философию Платона с философией Аристотеля, истолковывая Аристотеля в идеалистическом духе.— 80.

¹¹⁹ *Птолемей* (II) *Филадельф* (309—246 гг. до н. э.) — царь Египта.

Деметрий Фалерский (или Фалерейский, ок. 345—283 гг. до н. э.) — греческий философ-перипатетик, ученик Теофраста. В течение десяти лет он был правителем Афин. В 307 г. до н. э. был вынужден бежать в Александрию, где Птолемей дал ему покровительство и пользовался его советами при составлении библиотеки. Деметрий Фалерский написал множество сочинений по истории философии, грамматике и красноречию, которые не сохранились.— 81.

¹²⁰ *Аммоний Саккас* (ок. 175—242) — греческий философ, учитель Плотина, родоначальник неоплатонизма.— 81.

¹²¹ *Архит Тарентский* (IV в. до н. э.) — греческий философ-пифагорец, друг Платона. Архит был видным математиком, механиком и теоретиком музыки своего времени. Из его многочисленных сочинений до нас дошло лишь несколько фрагментов.— 82.

¹²² *Фабий Квинтилиан* (см. прим. 83). Ниже цитируется сочинение Квинтилиана «Об образовании оратора», X, 1, § 83.— 82.

¹²³ *Ликон* — греческий философ-перипатетик III в. до н. э., ученик Стратона из Лампсака. За приятный слог и стиль его речей его прозвали *Гликоном*, что значит «сладкий». См. *Диоген Лаэртский*. О жизни... знаменитых философов, V, 4, § 1.— 82.

¹²⁴ *Цицерон*. О пределах добра и зла, V, 5, § 12.— 83.

¹²⁵ *Евдокс Книдский* (ок. 408—355 гг. до н. э.) — древнегреческий астроном, врач, философ и математик. В философии придерживался учения Платона, несколько изменив его. Большое место в философии Евдокса занимала этика, основным принципом которой он считал тождество удовольствия и платоновской идеи блага.— 83.

¹²⁶ *Ориген* (185—253) — античный философ и теолог, ученик Аммония Саккаса, представитель патристики. Взгляды Оригена изложены в его сочинениях «О началах» и «Против Цельса».

Киприан, Тасий Цецилий (200—258) — христианский мученик, объявлен церковью святым.— 83.

¹²⁷ *Страбон* (I в. до н. э.) — знаменитый греческий географ, автор фундаментального сочинения «География».— 83.

^{127a} *Нелей Скепсий* (III в. до н. э.) — греч. философ, ученик и друг Теофраста, который передал ему свою библиотеку со всеми сочинениями Аристотеля. Его наследники продали эту библиотеку, по одним данным, Птолемею Филадельфу, по другим — греческому библиофилу I в. до н. э. Апелликону (см. прим. 128).— 83.

¹²⁸ *Апелликон Теосский* — греческий библиофил I в. до н. э. Купив библиотеку Аристотеля и Теофраста, он переписал и издал содержащиеся в ней рукописи. После гибели Апелликона Сулла (см. прим. 129) перевез его библиотеку в Рим.— 84.

¹²⁹ *Сулла*, Луций Корнелий (138—78 гг. до н. э.) — римский диктатор с 82 по 79 г. до н. э. Укрепил господство аристократии, урезал демократические права.

Тираннион — грамматик пергамской школы и автор географических трудов, учитель Страбона.— 84.

¹³⁰ Делосские водолазы считались особенно умелыми: море у делосского побережья очень опасно для пловцов.— 86.

¹³¹ *Аттик*, Тит Помпоний (Titus Pomponius Atticus, 110—33 гг. до н. э.) — друг Цицерона.— 86.

¹³² ...автора того исследования: Гассенди имеет здесь в виду Хуана Лунса Вивеса и ниже цитирует его сочинение «De Aristotelis operibus censura».— 86.

¹³³ Из предисловия Фемистия ко «Второй Аналитике» Аристотеля (см. в изд.: «Themistii peripatetici lucidissimi paraphrasis in Aristotelem». Venise, 1560).— 87.

¹³⁴ См. «Fragments d'Aristote», éd., Didot, t. IV, p. 325—326.— 87.

¹³⁵ *Акроаматические книги*. Сочинения Аристотеля по традиции делятся на две большие группы: экзотерические, т. е. общедоступные, и акроаматические, т. е. учебные, предназначенные для слушателей философской школы.— 88.

¹³⁶ *Киммерийская тьма* — выражение, ведущее свое происхождение из греческой мифологии. По преданию, киммерийцы — народ, живущий на крайнем западе, на побережье океана, куда никогда не проникают солнечные лучи.

Лндабаты — римские гладиаторы, сражавшиеся в глухих шлемах без глазных отверстий.— 88.

¹³⁷ *Лукреций*. О природе вещей, I, 639.— 89.

¹³⁸ *Аристотель*. Категории, VII, 8b 21.— 90.

¹³⁹ Там же, VIII, 10a 25.— 91.

¹⁴⁰ Там же, XII, 14b 8.— 91.

¹⁴¹ Там же, XV, 15b 31.— 91.

¹⁴² Здесь цитируется первая фраза аристотелевских «Категорий».— 97.

¹⁴³ *Фигура, которую теперь называют галеновской*, — четвертая фигура категорического силлогизма, которая была образована последователями Аристотеля путем выделения еще пя-

ти модусов из первой фигуры силлогизма сверх четырех модусов, рассмотренных Аристотелем. Эти пять модусов теоретически возможны в том случае, если средний термин является предикатом в большей посылке и субъектом в меньшей. Четвертая фигура силлогизма имеет следующую схему:

$$\begin{array}{c} P-M \\ M-S \\ \hline S-P \end{array}$$

В действительном мышлении выводы по четвертой фигуре не встречаются. Открытие четвертой фигуры приписывалось римскому врачу II в. Клавдию Галену, однако прямых подтверждений этого нет.— 100.

¹⁴⁴ ...в состоянии войны с мидийцами. Эти примеры взяты Гассенди из «Второй аналитики» Аристотеля.— 102.

^{144a} См. Аристотель. О душе, 412b, 9—25.—116.

¹⁴⁵ ...автор того исследования — см. прим. 132.— 125.

¹⁴⁶ Лисий Младший (459—380 гг. до н. э.) — афинский оратор. Речи Лисия (до нас дошло около сорока речей из упоминающихся в литературе более двухсот) являются богатым источником по истории Афин его времени.— 126.

¹⁴⁷ Королларий — логический термин, означающий добавление к логической аргументации. Первоначально у римлян — небольшой венок из золота или серебра, преподносимый в дополнение к денежному вознаграждению (главным образом актерам).— 127.

¹⁴⁸ Протарх — греческий софист, ученик Горгия; сведения о нем содержатся лишь в «Филебе» Платона, где он выступает как собеседник в диалоге.— 130.

^{148a} Аристотель. О небе, III, 1.—134.

¹⁴⁹ Здесь имеется в виду библейская легенда о сыне Иакова Иосифе и египетском фараоне.— 143.

¹⁵⁰ Тиресий (миф.) — слепой прорицатель, персонаж трагедии Софокла «Эдип-царь». — 144.

¹⁵¹ ...отметить ...черными камешками — т. е. осудить.— 146.

¹⁵² Зенон Элейский (ок. 490—430 гг. до н. э.) — древнегреческий философ, ученик Парменида (см. прим. 153). Аристотель назвал Зенона Элейского основателем диалектики.

«Парменид» — диалог Платона, названный именем знаменитого элейского философа (см. прим. 153).— 148.

¹⁵³ Парменид (род. 540 г. до н. э.) — греческий философ, представитель элейской школы. Учил, что мышление необходимо освободить «от обмана воображения», противопоставляя мыслимый мир миру, познаваемому чувствами. Умопостигаемый мир Парменид считал единым, приписывая ему вечность, неподвижность, а чувственный мир — кажущимся и текучим.

Мелисс Самосский (середина V в. до н. э.) — греческий философ, ученик Парменида. По учению Мелисса, ничто не возникает; что есть, то абсолютно едино, невозможно ни движение, ни смешение вещей. — 148.

¹⁵⁴ *Антигенейд* — прославленный в Древней Греции флейтист, современник Перикла (V в. до н. э.). — 154.

¹⁵⁵ *Св. Дионисий* — Дионисий Ареопагит. Согласно евангельской легенде был судьей афинского ареопага, после же того как апостол Павел обратил его в христианство, стал первым епископом Афин. В конце V или начале VI в. появились сочинения, авторство которых было приписано Дионисию («Ареопагитики» — 10 писем и 4 трактата). В XII в. Абельяр поставил под сомнение принадлежность «Ареопагитик» Дионисию, а Лоренцо Валла и Эразм Роттердамский доказали, что Дионисий не мог быть их автором. — 155.

^{155a} *Эмпедокл* (V в. до н. э.) — греческий философ. Считал землю, огонь, воздух и воду четырьмя вечными элементами, смешению которых в различных пропорциях порождает сложные субстанции. — 158.

¹⁵⁶ *Воклюз* — известный источник на юге Франции. — 160.

^{156a} *Гиппон* (V в. до н. э.) — греческий философ. Первоосновой всего Гиппон считал жидкость.

Ксенофан Колофонский (VI—V вв. до н. э.) — греческий поэт и философ, основатель элейской школы. Утверждал, что сущее едино, непрерывно, вечно, неразруσιμο и неизменяемо. — 164.

^{156b} *Спевсипп* (ок. 395—334 гг. до н. э.) — греческий философ, племянник Платона. Непродолжительное время был после смерти Платона его преемником в Академии. В отличие от Платона Спевсипп придавал некоторое значение чувственному познанию. Им написано много сочинений, главным образом диалоги. — 168.

¹⁵⁷ *Общее следует рассматривать в общих чертах и прежде всего: схоластическая формула, созданная под влиянием «Физики» Аристотеля.* — 187.

¹⁵⁸ *Цицерон.* Тускуланские беседы, V, 25, § 72. — 189.

¹⁵⁹ *Цицерон.* Брут («Brutus»), XLI. — 189.

¹⁶⁰ Греческий натурфилософ Анаксагор из Клазомен (ок. 500—425 гг. до н. э.) дал определение Солнца как раскаленного камня. Эпикур считал, что Солнце подобно пемзе (пористому камню). — 198.

¹⁶¹ *Арриан*, Флавий (100—170) — греческий историк, последователь философа-стоика Эпиктета. — 199.

¹⁶² *Цицерон.* Учение академиков, IV. — 200.

¹⁶³ Здесь и ниже цитируются «Письма к Луцилию» Сенеки. — 204.

¹⁶⁴ Диалектик *Филоксен* (435—380 гг. до н. э.) — по-видимому, Гассенди имеет в виду греческого поэта Филоксена, жившего при дворе сиракузского тирана *Дионисия* Старшего (которого он часто раздражал своими сарказмами), прославившегося своими дифирамбами. — 206.

¹⁶⁵ *Знаменитая Эпикурова пустота*: по учению Эпикура, мир состоит из атомов и пустоты; атомы имеют вес и постоянно падают вниз.— 207.

¹⁶⁶ *Цицерон*. О пределах добра и зла, IV, 3, § 7.

Хрисипп (280—207 гг. до н. э.) — греческий философ-стоик.— 210.

¹⁶⁷ *Геллий*, Авл (II в.) — римский грамматик и критик. Его сочинение «Аттические ночи» (noctae atticae) содержит биографии различных античных деятелей и анекдоты.

Герод Аттик (II в.) — известный греческий ритор, жил при дворе императора Антонина Пия, воспитывал двух его приемных сыновей — Марка Аврелия и Люция Вера.

Эпиктет — см. прим. 101.— 210.

¹⁶⁸ *Антипатр* (II в. до н. э.) — греческий писатель. Им написано много сочинений по спорным вопросам (контroversиям), по вопросам морали, о богатстве и др.

Архимед из Тарса (II в. до н. э.) — греческий философ-стоик, ученик Диогена из Селевкии.— 211.

¹⁶⁹ *Ежегодно колесница Феба обходит Землю и небо* — мнемоническое стихотворение, бывшее в ходу в школах.— 211.

¹⁷⁰ *Теренций*. Самоистязатель, ст. 8.— 211.

¹⁷¹ *Марциал*, II, 86, ст. 9—10.— 212.

¹⁷² *Клеант* из Асса в Троаде (ок. 330—232 гг. до н. э.) — греческий философ, вместе с Зеноном из Китиона и Хрисиппом Киликийским является основателем стоицизма.— 212.

¹⁷³ *Аристотель*. Метафизика, II, 3, 995a 13—14.— 213.

¹⁷⁴ *Тертуллиан*. Об объявлении еретиков вне закона (De proscriptioe haereticorum), 7.— 214.

¹⁷⁵ *Августин*. О христианском вероучении (De Doctrina christiana), 37.— 214.

¹⁷⁶ *Евсевий* — см. прим. 74.— 215.

¹⁷⁷ «Введение» *Порфирия* к «Категориям». О Порфирии см. прим. 118.

«Введение в «Категории» Аристотеля (или «О пяти звучаниях») — одно из основных произведений Порфирия, пользовавшееся большой известностью на протяжении всего средневековья.— 215.

¹⁷⁸ *Овидий*, Публий Назон (43 г. до н. э.—17 г. н. э.) — римский поэт, автор цикла поэм «Метаморфозы», откуда и цитирует здесь Гассенди.

Плавт, Тит Макций (254—184 гг. до н. э.) — один из виднейших авторов римской комедии. Здесь цитируется комедия «Пуниец», ст. 1187.— 232.

¹⁷⁹ *Цицерон*. Филиппики, II, XXI, § 51; После возвращения в Сенат (Post reditum in Senatu), § VIII.— 232.

¹⁸⁰ Этот пример на видовой и родовой вопрос приводит *Квинтилиан* («О воспитании оратора», III, 5).— 233.

¹⁸¹ См. *Платон*. Государство, 264b.— 233.

¹⁸² *Диоген Лазаргский*. О жизни... знаменитых философов, VII, 1, § 42.— 233.

¹⁸³ Здесь цитируются «Письма к Луцилию» *Сенеки*.— 234.

¹⁸⁴ *Марциан Капелла* (V в.) — римский писатель, написал сочинение «О браке Филологии и Меркурия», в котором дает описание семи свободных искусств — грамматики, риторики, диалектики, арифметики, геометрии, астрономии и музыки. Диалектику Марциан Капелла трактует как учение о законах языка и речи. Цитируемое здесь место см. в изд.: Martiani Minei Felicis Capellae... de Nuptiis Philologiae et Mercurii libri duo. Leyde, 1600, стр. 98.—234.

¹⁸⁵ Ср. там же, стр. 99. Ниже, на стр. 237—238 наст. издания, продолжение этого места.—237.

¹⁸⁶ Ср. «Метафизика», V, 30, 1025a, 13—15; VI, 2, 1026b и др.—243.

¹⁸⁷ *Триденский собор* (1545—1563) — XIX Вселенский собор. На нем были преданы анафеме основные положения протестантизма, догматизировано учение о первородном грехе, о чистилище, о приоритете папской власти.—243.

¹⁸⁸ *Палладий* — по Гомеру, изображение Паллады, брошенное Зевсом с неба в Троию и считавшееся залогом безопасности города. Палладий этот был похищен у троянцев Одиссеем и аргосским царем Диомедом, что, согласно легенде, повлияло на исход Троянской войны.—244.

¹⁸⁹ *Демонакс* (I—II вв.) — греческий философ из школы киников, занимавший умеренную позицию. *Перипатетик Гермил* — лицо малоизвестное. Каламбур этот заимствован Гассенди из сочинений Эразма Роттердамского, но действительным автором его является Лукиан («Жизнь Демонакса»).—245.

¹⁹⁰ ...*Платон... увидел только шесть категорий*: Платон признавал шесть основных категорий — сущее, движение, покой, тождество, различие и небытие.—245.

¹⁹¹ *Архит Тарентский* — см. прим. 121.—245.

^{191a} *Триари* — особый разряд воинов в составе римских легионов. Помещались в третьем боевом ряду и вступали в бой только тогда, когда первые два ряда воинов не могли победить.—245.

¹⁹² *Ксенократ* из Халкедона (395 — 314 гг. до н. э.) — греческий философ, последователь Платона. Ему принадлежит четкое разделение философии на диалектику, состоящую из логики и теории познания, физику (натурфилософию) и этику. Цитата из Ксенократа, о которой здесь идет речь, приводится в комментариях Симплиция к «Категориям» Аристотеля.—249.

¹⁹³ *Героиды* — т. е. героини, дочери героев.

Мнемосина — в греч. мифологии титанида, дочь Урана и Геи, богиня памяти. Она родила от Зевса девять Муз, которые почитались как богини поэзии, искусств и наук.—252.

¹⁹⁴ *Оптиматы* — политическая группировка в древнем Риме, в которую входили главным образом представители рабовладельческой аристократии. Отражали интересы крупных землевладельцев, выступая за сохранение олигархической республики и власти сената, ожесточенно боролись со сторонниками демократических реформ. Группировка эта просуществовала с 30-х годов II в. до н. э. до середины I в. до н. э.

Овидий. *Метаморфозы*, VI, ст. 155—156 (рус. пер. С. В. Шервинского в изд.: *Публий Овидий Назон*. *Метаморфозы*. М.—Л., Academia, 1937).— 252.

¹⁹⁵ *Ниоба* — в греч. мифологии дочь героя Тантала, жена фиванского царя Амфиона. У нее было шесть сыновей и шесть дочерей (некоторые легенды называют десять сыновей и десять дочерей), но она посмеялась над богиней Лето, родившей только двоих детей — Аполлона и Артемиду, за что Аполлон поразил стрелами всех сыновей Ниобы, а Артемиду — всех ее дочерей. От горя Ниоба превратилась в скалу, источающую слезы.— 252.

¹⁹⁶ ...*город с фонарями, о котором писал Лукиан*: об этом см. у Лукиана в «Правдивой истории».— 255.

¹⁹⁷ В гомеровской «Одиссее» рассказывается, как бог-кузнец Гефест (рим. Вулкан) поймал в хитро расставленные сети свою жену Афродиту и ее возлюбленного Ареса (рим. Марс).— 259.

¹⁹⁸ ...у Платона *хотело совести сделать из человека перевернутое дерево*: Аристотель в сочинении «О частях животных» (IV, 10), а также «О душе» (II, 416a, 4) рассматривает растения как перевернутых животных (причем корни растений рассматривает как рот). Возможно, здесь есть влияние Платона, который в «Тимее» (41 b—c, 91d) говорит, что человек был первым существом, из которого другие существа произошли путем вырождения, причем органы, расположенные у человека внизу, у растений оказались наверху.— 264.

¹⁹⁹ *Латеранский собор* (IV) происходил в 1215 г. и был наиболее значительным из всех вселенских соборов средневековья. Он проводился под руководством могущественного и крайне реакционного папы Иннокентия III и утвердил около 70 предложенных им постановлений, в том числе решение об искоренении ересей.— 269.

²⁰⁰ *Вергилий*. *Энеида*, VI, 283—284 (рус. пер. В. Брюсова в изд.: *Вергилий*. *Энеида*. Пер. В. Брюсова и С. Соловьева. М.—Л., Academia, 1933).— 273.

²⁰¹ *Высшая ступень в каждом роде — это мера для остальных*: эта аксиома приводится Фомой Аквинским в сочинении «Против язычников» (I, 62).— 276.

^{201a} *Знаменитые четыре вида качества* рассматриваются Аристотелем в «Категориях», гл. 8.— 279.

²⁰² *Теренций* (Publius Terentius Afeg, II в. до н. э.) — один из талантливейших представителей древнеримской комедии. Его творчество оказало большое влияние на современную и более позднюю драматургию, включая драматургию Возрождения.

Ливий, Тит (Titus Livius, 59 г. до н. э. — 17 г. н. э.) — известный римский историк. Помимо исторических произведений (им написана знаменитая «История Рима» в 142 книгах) ему принадлежит ряд сочинений по философии и риторике. Произведения Тита Ливия славятся не только большим охватом приводимого в них материала, но и высокими литературными достоинствами.— 283.

²⁰³ *Овидий*. Любовные элегии («Amores»), 9, ст. 1.— 284.

²⁰⁴ ...об отречении св. Петра, предсказанном Христом: Петр, по евангельскому преданию,— один из 12 апостолов, ближайший ученик Христа. В «Евангелии от Матфея» рассказывается, что Петр трижды отрекался от Христа и что Христос это предсказал.— 298.

²⁰⁵ *Диодор* Крон (ум. ок. 307 г. до н. э.) — греческий философ мегарской школы. Выступал против Аристотеля. В древности получил прозвище искуснейшего диалектика.

Стилпон (IV в. до н. э.) — греческий философ из Мегары, принадлежал к предшественникам стоиков.— 304.

²⁰⁶ *Зевксис* — знаменитый греческий художник, творчество которого относится к 420—380 гг. до н. э. Рассказывают, будто однажды он так реалистично написал виноград, что птицы прилетали его клевать.— 306.

²⁰⁷ *Терсит* — в греч. мифологии простой воин, вступивший в спор с Агамемноном под Троей. У Гомера он изображен как человек безобразный, болтливый и злобный. Этот образ Терсита стал традиционным.— 313.

²⁰⁸ *Святой Василий*, или Василий Неокесарийский (ок. 330—379) — один из виднейших церковных деятелей своего времени. С 370 г. был епископом Кесарии Каппадокийской в Малой Азии. Допускал использование античной философии в обосновании и пропаганде христианства. Его главное сочинение — «Шестоднев» — долгое время было основным руководством по «естествознанию» для христиан.

Здесь цитируется письмо XVI (см. в изд.: «Patrologia graeca», t. XXXII, col. 279. Migne, 1860).— 318.

²⁰⁹ *Цицерон*. О предвидении («De divinatione»), II, 64.— 321.

²¹⁰ Гассенди цитирует здесь сочинение Климента Александрийского «Строматы» (VIII, 552). *Климент Александрийский* (ок. 150—215) — христианский теолог, один из «отцов церкви», разрабатывал обоснование христианства, исходя из идей стоического платонизма.

...начало, выходящее из морских вод. Бернад Рошо полагает, что vinculum («связь», «связующее начало») появилось в рукописном тексте Климента Александрийского при переписке вместо vehiculum (колесница), так как в определениях Солнца античными философами заключено понятие перевоза, переноса (см. изд. Рошо, прим. 34 к стр. 48).— 322.

²¹¹ *М. Капелла*. О браке Филологии и Меркурия, стр. 101.— 322.

²¹² Плутарх («Об упадке оракулов», § XVII) передает легенду о Пане — греческом боге лесов и рощ: однажды, во времена императора Тиберия (I в.), кормчий судна, плившего из Пелопоннеса в Италию, услышал крик: «Умер великий Пан». Тиберий приказал обнародовать это событие, которое вызвало различные толки.— 322.

²¹³ *Ямвлих* (конец II — начало III в.) — греческий фило-

соф-неоплатоник и математик. Здесь цитируется сочинение, иначе называемое «Собрание пифагорейских учений». — 323.

²¹⁴ *Святой Григорий*, прозванный церковью Великим, — римский папа (Григорий I) с 590 по 604 г. Укрепил экономическое и политическое положение папства. Автор многих богословских сочинений, в которых он развивал взгляды Августина.

Книга Иова — одна из книг Ветхого завета, входящая в раздел «Писания».

Ссылка Гассенди здесь ошибочна, так как в комментариях св. Григория на 32-ю главу книги Иова нет приводимой Гассенди фразы. — 323.

²¹⁵ Ср. св. *Иероним*, в изд. «Patrologica latina», 1845, t. XXIII, col. 23. — 324.

^{215а} *Аристотель*. О происхождении животных, V, 8, 788b 20. — 326.

²¹⁶ Ср. *Аристотель*. Там же, IV, 4 (не дословно). — 327.

²¹⁷ См. *Теофраст*, фрагм. 182, стр. 461 в изд. Didot. Хотя утверждение, что рысь имеет два сердца, — вымысел, в XVII в. это было всеобщим мнением. — 327.

²¹⁸ *Афиней* (конец II — начало III в.) — греческий ритор и грамматик, жил сначала в Александрии, затем в Риме. Им написано сочинение в 15 томах под названием «Пир мудрецов», представляющее собой ценный источник для изучения античного быта и литературы. Здесь цитируется кн. VIII (12) этого сочинения.

Протей и Нерей — морские божества в греч. мифологии. — 327.

²¹⁹ Ср. *Аристотель*. История животных, II, 1. — 327.

²²⁰ См. *Аристотель*. Происхождение животных, V, 6.

Целий Родигин (1450 — ок. 1525) — учитель Жозефа-Жюста Скалигера, одного из крупнейших филологов своего времени. Здесь цитируется его сочинение «Antiqua lectiones», Lyon, 1560, t. II, ch. XVII, p. 483. — 327.

Альфонс I — король Неаполя и Сицилии (1385—1458). — 327.

²²¹ *Варрон* (Marcus Terrentius Varro, 116—27 гг. до н. э.) — римский поэт и философ. Благодаря своей разносторонней образованности Варрон создал многочисленные труды по истории литературы, риторике, лингвистике, философии, истории, географии, математике, юриспруденции и сельскому хозяйству.

Колумелла (Lucius Junius Columella, I в.) — автор обширного сочинения в 12 томах по сельскому хозяйству. — 328.

²²² *Клавий* (Кристоф Шлюссель, 1537—1612) — выдающийся математик, иезуит, противник Аристотеля и защитник Галилея. Его книги по математике, по которым обучали в коллеже Ля Флеш, пробудили у Декарта интерес к этой науке. В числе сочинений Клавия «Начала Эвклида» в 15 книгах. Здесь цитируется кн. XV этого сочинения. — 333.

²²³ Приведенная Гассенди цитата в фрагментах Августина

не найдена. Возможно, это перекликается с тем, что говорится у Августина в его книге «О граде божьем», XIX, 8.— 340.

²²⁴ Стихотворная поговорка. — 343.

²²⁵ *Гален* (131—201/210) — знаменитый римский врач; *Филон Иудейский* — см. прим. 51.— 349.

²²⁶ Большинство этих примеров взято из сочинения Секста Эмпирика «Пирроновы положения» (I, 14, § 82—84); пример с Андронмом — у самого Аристотеля; о псиллах — у Плиния, остальные примеры — у Светония.

Клод Викá, которого Гассенди упоминает в этом месте как своего друга, — личность, из других источников не известная.— 351.

²²⁷ См. наст. издание, т. I, прим. 26 к стр. 105.— 352.

²²⁸ *Пиндар* (522—448 гг. до н. э.) — греческий лирический поэт. Здесь цитируется фрагм. 242 по изд. Voekh'a.— 352.

²²⁹ *Гораций* (Quintus Horatius Flaccus, 65—8 гг. до н. э.) — знаменитый римский поэт. Творчество Горация оказало большое влияние на классицизм XVI—XVII вв. Здесь цитируются «Оды» Горация (I, 1, ст. 23—26; рус. пер. *Н. И. Шаверникова*).— 353.

²³⁰ *Диоген предпочитает есть овощи...: Диоген Синопский* (ок. 404—323 гг. до н. э.) — древнегреческий философ, приверженец книжеской философии Антисфена. Диоген призывал отказаться от благ цивилизации и вернуться в первобытное состояние. Он отвергал государство, семью, культуру и проявлял полное равнодушие к жизненным благам.

Аристипп из Кирены (V—IV вв. до н. э.) — древнегреческий философ-идеалист, ученик Сократа. Выступал как идеолог рабовладельцев. Целью жизни и высоким благом Аристипп считал разумное наслаждение. — 353.

²³¹ См. *Плутарх. Жизнь Ликурга*, гл. XV. *Ликург* — см. наст. издание, т. I, прим. 149 к стр. 336.— 354.

^{231а} *Массагеты* — воинственное кочевое племя между Каспийским и Аральским морями.— 354.

²³² *Катон Утический* (Marcus Portius Cato Junior, 95—46 гг. до н. э.) — знатный римлянин, сторонник республики, занимал должности военного трибуна, квестора, был народным трибуном. Об упомянутом здесь эпизоде см. *Плутарх. Жизнь Катона*, гл. XXV.

Гортензий (I в. до н. э.) — выдающийся оратор республиканского Рима, сторонник аристократической партии, политический противник Цицерона. Речи его не сохранились.— 354.

²³³ *Птолемей Клавдий* — греческий математик, астроном и оптик первой половины II в., создатель геоцентрической системы, предполагающей неподвижное положение наблюдателя. Система Птолемея господствовала в науке до появления гелиоцентрической системы Коперника.— 354.

²³⁴ См. *Диоген Лаэртский. Жизнеописание Пиррона*, XI, 11, § 84.— 354.

²³⁵ *Цицерон. Тускуланские беседы*, I, 45. Относительно обы-

чаев *Гиркании* ср. *Секст Эмпирик*. Пирроновы положения, III, § 227.— 355.

²³⁶ *Дербики* — народность, обитавшая к востоку от Каспийского моря.

Тамоскифы — одно из скифских племен Северного Причерноморья.

Диана (Артемида) — в греко-римской мифологии богиня плодородия, покровительница охоты. В Тавриде был обычай приносить ей в жертву всех чужестранцев, попадавших туда в результате кораблекрушения: их убивали или бросали в бездну.

Аполлония, *Эпидавр*, *Гераклея* — каждое из этих названий носило по несколько греческих городов. Трудно с уверенностью сказать, какие именно из них имеет здесь в виду Гассенди.— 356.

²³⁷ *Корнелий Непос* (Cornelius Nepos, 99—24 гг. до н. э.) — римский историк. Одно из главных сочинений — «О выдающихся полководцах иноземных народов» («Vitae excellentium imperatorum»), из предисловия к которому Гассенди приводит ниже длинную цитату.— 356.

^{231а} *Тенарский камень* — прославленный мрамор из Тенара, мыса, расположенного южнее Лакедемона.— 366.

²³⁸ *Наметодор* и *Квинсей* — по-видимому, легендарные лица, люди, отличавшиеся гигантским ростом. Исследователями не установлено, откуда Гассенди взял эти имена.— 367.

^{238а} См. кн. II, Упр. VI, § 2 (стр. 345 наст. издания).— 374.

²³⁹ *Соломон* — по Библии, третий израильский царь, сын Давида, построивший храм Яхве в Иерусалиме. Библия прославляет его как величайшего мудреца. Современные исследования показали, что приписываемые ему притчи, которые вошли в Библию, оказались переводом древнеегипетских «Поучений Амен-ем-опе», относящихся ко II тысячелетию до н. э.— 378.

²⁴⁰ «Ветхий завет», I кн. Царей, IV, 30.— 378.

^{240а} Экклесиаст, I, 13.— 379.

^{240б} Там же, VIII, 17.— 379.

²⁴¹ *Аркесилай* (315—241 гг. до н. э.) — греческий философ-идеалист, основатель Средней Академии. Под влиянием Пиррона и критики достоверности чувственного познания Аркесилай пришел к скептицизму.— 380.

²⁴² *Карнеад* из Кирены (212—129 гг. до н. э.) — греческий философ, основатель Новой Академии. Как и представители Средней Академии, Карнеад учил, что невозможно отличить истинное от ложного, что всякое знание лишь вероятно.— 380.

^{242а} См. *Плутарх*. Против Колота, IV—380.

²⁴³ См. наст. издание, т. I, прим. 164 к стр. 371.— 380.

^{243а} *Диоген Лаэртский*. Жизнь Пиррона, IX, 7, § 5 (37).— 380.

²⁴⁴ См. там же, IX, 11, § 8 (72).— 381.

²⁴⁵ *Аристотель*. *Метафизика*, IV, 5; 1009b 7.— 381.

²⁴⁶ *Плутарх*. *Против Колота*, IV.— 381.

²⁴⁷ Диоген Лаэртский сообщает об этом в «Жизни Пиррона».— 381.

²⁴⁸ См. там же.— 381.

²⁴⁹ См. *Аристотель*. *Метафизика*, IV, 5, 1010a 13.— 381.

²⁵⁰ Здесь и ниже цитируются фрагменты Эмпедокла, которые приводит Аристотель в IV книге «Метафизики» (1009b 17—18; см. в изд.: *Аристотель*. *Метафизика*. Перевод и примечания В. Кубицкого. М.—Л., Соцэкиз, 1934).— 382.

²⁵¹ Этот фрагмент Ксенофана приводит Диоген Лаэртский в «Жизни Пиррона» (§ 72—73).— 382.

²⁵² Эти стихи греческого поэта Архилоха (VI в. до н. э.) приведены у Диогена Лаэртского, там же.— 382.

²⁵³ *Еврипид* (480—407 гг. до н. э.) — младший из трех великих греческих трагических поэтов. В философии близок к софистам. Цитируемые Гассенди фрагменты Еврипида — у Диогена Лаэртского, там же. Второй из них — знаменитый фрагмент из трагедии «Полиид», неоднократно пародировавшийся авторами древнеаттической комедии (см. *Аристофан*. *Лягушки*, ст. 1477—1478).— 382.

²⁵⁴ *Гомер*. *Илиада*, XX, 248—250 (пер. Н. И. Гнедича).— 382.

²⁵⁵ См. *Аристотель*. *Метафизика*, IV, 5, 1009b 27—32.

Гектор — у Гомера старший сын троянского царя Приама. В сражениях под Троей совершил ряд подвигов, убил много врагов, в том числе Патрокла, друга Ахилла, за что сам был убит Ахиллом.— 382.

²⁵⁶ Этот фрагмент Парменида приведен у Аристотеля, там же (b 21).— 383.

²⁵⁷ См. там же.— 383.

²⁵⁸ Там же.— 383.

²⁵⁹ *Ахилл* — непобедимый герой Троянской войны, имевший, по преданию, только одно уязвимое место — пятку, за которую держала его богиня Фетида, его мать, когда младенцем закаляла его, опуская в подземную реку Стикс (отсюда выражение «ахиллесова пята»).— 383.

^{259a} См. *Секст Эмпирик*. *Пирроновы положения*, II, 13; § 185—186.— 383.

²⁶⁰ *Перейра*, Бенедикт (1535—1610) — испанский иезуит, родился в Валенсии, умер в Риме. Ниже Гассенди цитирует сочинение Перейры «De Communibus omnium regum naturalium principibus...», вышедшее в Риме в 1576 г. (стр. 42).— 389.

²⁶¹ *Прокл* (410—485) — афинский неоплатоник. Им написано много философских сочинений. Главные из них — «Элементы теологии», «О божестве Платона» и другие, в том числе комментарии к сочинениям Платона.— 389.

²⁶² *Диоген Лаэртский*, IX, 11.

Антигон Каристский (или Каристийский, III в. до н. э.) — греческий писатель-биограф, составивший жизнеописания философов, часто цитируемые Диогеном Лаэртским.— 394.

²⁶³ *Аристотель. Метафизика, IV, 5, 1009a 17.—394.*

²⁶⁴ Здесь и ниже цитируется *Диоген Лаэртский, IX, 11, § 103.—395.*

²⁶⁵ *Патрици, Франциск (1529—1597)* — итальянский ученый, геометр, историк, оратор и поэт, более известный как философ-неоплатоник, выступавший против учения *Аристотеля.—396.*

МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ, ИЛИ СОМНЕНИЯ И НОВЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВ МЕТАФИЗИКИ ДЕКАРТА

«Disquisitio metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam, et Responsa». — Историю первого издания этого труда см. в т. I, стр. 11. В настоящем издании «Сомнения» (ч. I) и «Новые возражения» (ч. II) печатаются под вышеуказанным общим заголовком, но без «Ответов» Декарта. Гассенди в ходе полемики широко цитирует «Ответы», равно как и сами «Метафизические размышления». Кроме того, позиция Декарта в этой полемике подробно освещена нами в примечаниях, где, ввиду того что русского издания «Ответов» нет, ссылки даются на французское издание сочинений Декарта (*Descartes. Oeuvres*, Paris, 1872). В этом же издании содержатся «Возражения» Декарту по поводу его «Метафизических размышлений», принадлежащие Гассенди, Томасу Гоббсу, Антуану Арно и некоторым другим философам и теологам (вместе с ответами на них Декарта), которые так же, как «Сомнения» Гассенди, были изданы Декартом в 1641 г. вместе с «Метафизическими размышлениями». В указанном нами издании 1872 г. содержится также письмо, адресованное Декартом своему издателю, в котором он отказывается от дальнейшей полемики с Гассенди. Ссылки на «Метафизические размышления» нами даны по книге: *Рене Декарт. Избранные произведения. М., Госполитиздат, 1950.*

На русском языке «Метафизическое исследование» публикуется впервые. Перевод выполнен с латинского издания 1658 г. А. Гутерманом («Сомнения»), С. Я. Шейнман-Топштейн («Новые возражения», стр. 492—529) и Н. А. Федоровым («Новые возражения», стр. 530—778). При сверке «Сомнений» было использовано также указанное выше французское издание сочинений Декарта. «Новые возражения» (так же, как и «Свод философии Эпикура», помещенный в т. I наст. издания) ни на французский язык, ни на другие европейские языки переведены не были. В настоящем издании они печатаются с незначительными сокращениями.

От редакции. С целью унификации некоторых основных терминов «Метафизического исследования», часто многозначных — таких, как *mens* (основное значение — «ум», но и «ду-

ша»), *imaginatio* («воображение»; в русском издании «Метафизических размышлений» Декарта 1950 г. — «представление»), *idea* (в нашем издании — «идея» как чувственный образ вещи), — мы, как правило, приняли во всех указанных случаях перевод, передающий основное значение термина, хотя в передаче на русский язык термина *mens* мы и вынуждены были отступить в отдельных случаях от этого правила, в частности там, где особенно подчеркивается субстанциальное значение «ума» («разум»). Термином «представление» мы передаем латинское *representatio*, означающее у Гассенди представление вещи в нашем сознании.

¹ *Мерсенн*, Марен (1588—1643) — известный французский ученый XVII в. В иезуитском коллеже Ля Флеш началась его дружба с Декартом. Благодаря обширным знаниям и большой энергии Мерсенн собрал вокруг себя круг выдающихся французских ученых того времени, вел обширную переписку с учеными других стран. Ему принадлежит ряд научных трудов по математике, физике и астрономии. В вопросах религии Мерсенн выступал против деистов, скептиков и пирронистов и отвергал веротерпимость. — 399.

² В «Первом размышлении» Декарт пишет: «...если я хочу установить в науках что-нибудь прочное и постоянное, то мне необходимо хоть раз в жизни предпринять серьезную попытку отделаться от всех мнений, принятых мною некогда на веру, и начать все сначала, с самого основания» (*Р. Декарт*. Избранные произведения, стр. 335). — 400.

³ Во «Втором размышлении» Декарт говорит, что прежде он не сомневался в том, что точно знает природу тела, к которой он относил свойство быть движимым «различным образом, но не самим собой, а чем-нибудь чуждым, прикасающимся к нему и действующим на него», ибо он отнюдь не думал, что «природе тела принадлежит способность двигаться само собой...» (там же, стр. 343). — 403.

⁴ В четвертой части «Рассуждения о методе» Декарт говорит: «...я есть субстанция, вся сущность или природа которой состоит только в мышлении и которая, чтобы существовать, не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи» (там же, стр. 283). — 407.

⁵ Во «Втором размышлении» Декарт делает следующий вывод: «...тела... не познаются чувствами или способностью представления [*imaginatio*], но одним только разумом и... становятся известными не благодаря тому, что их видят или осязают, но благодаря тому, что их разумеют или постигают мыслью» (там же, стр. 350—351). — 410.

⁶ В «Рассуждении о методе» Декарт осуждает схоластов за то, что они придерживаются формулы: «все, что есть в интеллекте, должно быть раньше в чувстве» (см. там же, стр. 286). — 411.

⁷ Во «Втором размышлении» Декарт в качестве примера того, что сущность познается интеллектом независимо от ощущений, утверждает, что, видя из окна только шляпы и плащи,

он заключает, что перед ним люди, благодаря одной только способности суждения.— 415.

⁸ У самого Декарта это изложено следующим образом: «Но может быть, истинно, что те самые вещи, которые я считал несуществующими, потому что они мне неизвестны, на самом деле не отличаются от известного мне «я»? Об этом я ничего не знаю и даже не спорю теперь, ибо могу составлять суждения только о вещах, мне известных» (Избр. произв., стр. 345). — 418.

⁹ Подзаголовок «Второго размышления»: «О природе человеческого духа и о том, что его легче познать, чем тело». — 419.

¹⁰ *Сирены* — в греч. мифологии полуптицы-полуженщины.

Гиппогрифы — мифические животные, наполовину лошади, наполовину грифы. — 423.

¹¹ Здесь Гассенди касается своего основного расхождения с Декартом по вопросу об источнике познания. «Самое же главное и обычное заблуждение,— пишет Декарт в «Третьем размышлении»,— которое здесь может встретиться, заключается в моем суждении о том, что идеи, существующие во мне, сходны или согласуются с вещами, находящимися вне меня» (Избр. произв., стр. 355). — 425.

¹² *Солнце в сто шестьдесят с лишним раз больше Земли*— эти данные, приводимые Гассенди, с точки зрения современной науки неправильны: линейный диаметр Солнца в 109 раз больше экваториального диаметра Земли; объем Солнца в 1 301 тыс. раз больше, чем объем Земли; масса Солнца в 332 400 раз больше массы Земли.— 428.

¹³ *...различие между объективной и формальной реальностью.* По схоластической терминологии под объективной реальностью понималось потенциальное мыслимое бытие предмета. Формальная реальность, согласно схоластам,— это действительное, актуальное бытие предмета. Эта терминология берет начало в аристотелевском учении о форме и материи: материя без формы составляет лишь возможное, потенциальное бытие, но, соединяясь с формой, материя образует актуальное, то есть формальное, бытие.— 429.

¹⁴ См. «Против «Третьего размышления», Сомнение IV. — 437.

¹⁵ Относительно потенциального и актуального бытия см. прим. 13.— 443.

¹⁶ Из того, что он не обладает силой продлить свое существование, Декарт делает вывод о своей зависимости от какого-то другого существа. «Но я не испытываю в себе никакой подобной силы,— пишет он,— и потому достоверно знаю, что нахожусь в зависимости от какого-нибудь отличающегося от меня существа» (Избр. произв., стр. 367). — 447.

¹⁷ *Пандора*: согласно греч. мифологии, женщина, сотворенная богом-кузнецом Гефестом по приказанию Зевса, прекрасная как богиня, обладательница всевозможных совершенств.— 448.

¹⁸ У Декарта сказано: «...бог, создавая меня, вложил в меня эту идею (т. е. идею бога.— И. Ш.-Б.), должествующую служить как бы знаком, запечатлеваемым мастером на своем произведении. И нет никакой необходимости, чтобы этот знак был вещью, отличающейся от самого произведения» (Избр. произв., стр. 369).— 451.

¹⁹ *...твоя воля равна воле бога.* В «Размышлении четвертом» Декарт пишет: «Одна только воля или способность свободного решения, которую я ощущаю в себе, настолько велика, что я не шостагаю идеи какой-нибудь способности более великой и более обширной; она-то главным образом и покарывает мне, что я ношу в себе образ и подобие бога» (Декарт. Избр. произв., стр. 375).— 460.

²⁰ «В этом я достаточно убедился за последнее время,— пишет Декарт в «Четвертом размышлении»,— когда, потому только, что заметил возможность малейшего сомнения, стал считать ложным все то, что до сих пор принимал за вполне очевидное» (там же, стр. 377).— 461.

^{20а} В «Пятом размышлении» Декарт пишет: «Например, когда я рассматриваю природу прямолинейного треугольника, то я, будучи несколько сведущим в геометрии, ясно знаю, что сумма его углов равна двум прямым, и мне невозможно не верить этому положению, пока я устремляю свою мысль на его доказательство. Но как только я отвращаю свою мысль от этого доказательства, то хотя я и помню, что ясно понял его, однако могло бы легко случиться, что я усомнился бы в его истине, если бы не знал, что существует бог» (Избр. произв., стр. 387).— 465.

²¹ *...существующий бог не существует.* Декарт пишет: «Ибо, привыкнув отличать во всех прочих вещах существование от сущности, я легко убеждаюсь, что существование может быть отделено от сущности бога и что таким образом возможно мыслить бога как не существующего актуально» (там же, стр. 383—384). Распутывая этот нарочитый софизм, Декарт, как показывает Гассенди, прибегает к софизму предвосхищения основания, бездоказательно утверждая, что «не в моей воле мыслить бога без бытия, то есть всесовершеннейшее существо без высшего совершенства, подобно тому как я свободен вообразить крылатого или бескрылого коня» (там же, стр. 384).— 469.

²² В «Первом размышлении» Декарт говорит о кознях злого гения, создающего иллюзии и грезы, чтобы расставить сети его легковерию. Это предположение служит Декарту одним из оснований, чтобы подвергнуть сомнению показания наших чувств.— 472.

²³ *Пифагор* — греческий философ и математик VI в. до н. э. Ввел в математику дедуктивное обоснование.

Платон в математике был последователем Пифагора.

Архимед (III в. до н. э.) — греческий математик и изобретатель.

Евклид (IV—III вв. до н. э.) — греческий геометр, применял дедуктивный метод.— 473.

²⁴ ...объекты чистой математики не могут реально существовать — в этом вопросе Декарт придерживается противоположной точки зрения, считая объекты чистой математики реальными вещами. «Следовательно,— пишет он в «Шестом размышлении»,— надо заключить, что есть телесные вещи, которые существуют. Но может быть, они все-таки не совсем таковы, как мы их воспринимаем чувствами, ибо есть множество причин, затемняющих и искажающих чувственные восприятия? Но по крайней мере надо признать, что все, постигаемое мной в них, ясно и отчетливо, то есть вообще все составляющее объект чистой математики действительно находится в них» (Избр. произв., стр. 397).— 474.

²⁵ О различии между воображением (*imaginatio*) и пониманием Декарт говорит во «Втором размышлении» (см. прим. 5). В «Шестом размышлении» Декарт пишет: «...при представлении [*imaginatio*] мне необходимо особенное напряжение духа, которым я не пользуюсь при понимании или уразумении. И это особенное напряжение духа ясно обнаруживает различие, существующее между способностью представлять и чисто интеллектуальной деятельностью, или пониманием» (там же, стр. 390).— 474.

²⁶ Декарт, напротив, утверждает, что познание может быть истинным только благодаря разуму, в то время как чувства могут ввести в заблуждение. Природа человека, говорит он, т. е. человеческое тело, может дать знание только относительно тех ощущений, которые оно испытывает. «Но я не вижу, чтобы сверх этого она учила меня из различных чувственных восприятий заключать что-либо относительно вещей, находящихся вне нас, если последние не были тщательно и зрело исследованы умом. Ибо мне кажется, что познание истинности этих вещей присуще исключительно духу, а не сочетанию духа с телом» (там же, стр. 400).— 477.

²⁷ См. «Против «Второго размышления», Сомнение IV, стр. 429—432 наст. издания.— 479.

²⁸ ...ты... по обычной терминологии, *модус тела*: Гассенди имеет здесь в виду учение Аристотеля и его последователей. Аристотель считает душу не отделимой от тела. В книге «О душе» он пишет: «...необходимо душу признать сущностью, своего рода формой естественного тела, потенциально одаренного жизнью. Сущность же есть осуществление (*энтелехия*), таким образом, душа есть завершение такого тела» (412a). И далее: «Итак, души от тела отделить нельзя... Так же ясно, что неотделима никакая часть души...» (413a).— 480.

²⁹ Во «Втором размышлении» Декарт говорит: «Я отнюдь не то соединение членов, которое называют человеческим телом, и не разреженный воздух, проникающий во все члены; я не ветер, не дыхание, не пар, не огонь и не что-нибудь из всего того, что я в состоянии себе вообразить или выдумать, ибо я предположил, что все это — ничто, и, не изменяя этого пред-

положения, нашел в себе твердое убеждение, что я — нечто» (Избр. произв., стр. 344—345). В разделе «Против «Второго размышления», Сомнение IV, Гассенди, разобрав это рассуждение Декарта, пишет: «...ты еще не доказал, будто ты не воз дух, не пар и не что-либо иное в этом роде» (см. стр. 408 наст. издания).— 481.

³⁰ См. «Против «Второго размышления», Сомнение VIII, стр. 417—420 наст. издания.— 483.

³¹ Полностью это место Декарта звучит так: «И хотя, повидимому, весь дух (*mens*; в наст. издании — «ум».— *И. Ш.-Б.*) соединен со всем телом, тем не менее я отлично знаю, что если нога, или рука, или какой-нибудь другой член будет отделен от моего тела, то этим самым ничего не отнимется у моего духа» (Избр. произв., стр. 403).— 484.

³² *..в отношении святого таинства*: Гассенди имеет здесь в виду вездесущность бога, утверждаемую христианской религией.— 484.

³³ *...как одному из людей плоти*. В «Ответах» на «Сомнения» Гассенди Декарт пишет: «...считаю, что ты здесь добился лишь того, что напомнил мне, каким способом могут быть высмеяны мои доводы людьми, ум которых настолько погружен в ощущения, что направленность его прямо противоположна образу мышления метафизиков... Вот почему я буду здесь отвечать тебе не как проникательнейшему философу, но как одному из этих людей плоти» (*Descartes. Oeuvres. Paris, 1872, p. 347*).— 494.

^{33а} *Птолемей* — см. наст. издание, т. II, прим. 233 к «Парадоксальным упреждениям».— 497.

³⁴ *«Синоптика»* (от древнегреч. «синопсис» — обозрение) — изложение в сжатой форме, общий обзор (без подробной аргументации и теоретических рассуждений) одного какого-либо предмета или одной области знания. Здесь «Синоптикой» назван «Обзор шести следующих «Размышлений», предпосланный Декартом «Метафизическим размышлениям».— 497.

³⁵ *...мнение, считающее акциденции реалиями*: термин «акциденция» встречается впервые в «Метафизике» Аристотеля, где он означает случайное, несущественное, преходящее. Во времена Декарта теологи понимали под акциденцией (согласно учению Фомы Аквинского) «вещь, природа которой должна быть в другом», причем они выделяли некоторые свойства вещей как «реальные акциденции», т. е. свойства, существующие независимо от тех субстанций, или сущностей, которым они присущи. Декарт не признавал реальных акциденций, так как, по его учению, чувственные признаки не имеют объективного существования.— 500.

³⁶ *...он сам назвал теологией*: термин «метафизика» для сочинений Аристотеля был введен Андроником Родосским, александрийским библиотекарем и издателем I в. до н. э., применительно к тем произведениям Аристотеля, где излагалась «первая философия», которую он сам называл иногда «наукой

о божестве», так как там рассматривалась проблема первых причин и первой сущности.— 500.

³⁷ *Мегасфен* (IV—III вв. до н. э.) — греческий географ, историк и бытописатель Индии. Написанное им сочинение в четырех книгах «Индия» до нас не дошло, но изложение его и выдержки из него дают Диодор и Страбон.

Диаман — лицо, из других источников нам не известное.

Антиподы, сциподы, энотоцеты, астомы, пигмеи — вымышленные различными античными авторами народы, имеющие то или иное физическое отличие от обычных людей, населяющих Землю.— 503.

³⁸ ...те, кто с тобою спорил: Гассенди имеет в виду лиц, давших, как и он, отзывы на «Метафизические размышления» Декарта, — голландского ученого теолога Катерю, Томаса Гоббса, Антуана Арно и нескольких других философов и теологов.— 504.

³⁹ Содержание этого «Размышления» сформулировано Декартом следующим образом: «О вещах, которые могут быть подвергнуты сомнению».— 505.

⁴⁰ В своем «Ответе» на сомнение Гассенди по поводу его первого «Размышления» Декарт пишет: «...ты бы желал, чтобы я сделал это просто и в немногих словах, иначе говоря, весьма поверхностно» (*Descartes, Oeuvres*, p. 347).— 505.

⁴¹ Там же.— 506.

^{41а} Декарт пишет: «Ты превосходно выступаешь здесь от лица этих людей и не опускаешь ничего из того, что могло бы быть ими сказано, но между тем не приводишь ни одного аргумента, который бы хоть чуть-чуть отдавал философией» (там же).— 506.

⁴² В своих произведениях Декарт неоднократно подчеркивает превосходство своих доводов и выводимых с их помощью заключений. Например, в предисловии к «Метафизическим размышлениям» он пишет: «Путь же, которого я придерживаюсь при их (вопросов о боге и духе.— *И. Ш.-Б.*) объяснении, так мало проторен и так удален от обыкновенной дороги, что я не считал полезным объяснять его по-французски в «Рассуждении», которое могло бы быть прочитано всяким, из опасения, чтобы слабые умы не подумали, будто бы и им позволительно испробовать этот путь» (Избр. произв., стр. 326). «Обзор шести следующих «Размышлений» Декарт заканчивает словами: «Следовательно, эти последние доводы (т. е. доводы, приводимые Декартом как ведущие к познанию бога и души.— *И. Ш.-Б.*) самые достоверные и очевидные из всех доступных человеческому познанию, а именно это я и намеревался доказать в своих шести «Размышлениях» (там же, стр. 334). Свои «Ответы» на «Сомнения» Гассенди Декарт заканчивает следующими словами: «И между прочим, меня обрадовало то обстоятельство, что столь известный человек в таком обстоятельном и тщательно отделанном рассуждении не привел ни одного аргумента, который опрокинул бы мои доводы, и даже против моих заключений не выдвинул ничего такого, на что мне

не было бы весьма легко ответить» (*Descartes, Oeuvres*, р. 379).—507.

⁴³ См. *Платон*. Теэтет, 158b.—517.

⁴⁴ См. стр. 507—510 наст. издания.—521.

⁴⁵ *Морфей* — в греч. мифологии бог сновидений.

... подобно Гераклу... почивающему у Омфалы: Омфала (миф.) — лидийская царица, воплощавшая черты воинственности и женственности. Когда Гермес продал Геракла в рабство, госпожой его оказалась Омфала, и в угоду ей Геракл облекаясь в женские одежды и стал выполнять женскую работу.—525.

⁴⁶ Содержание этого «Размышления» сформулировано Декартом следующим образом: «О природе человеческого духа и о том, что его легче познать, чем тело».—526.

⁴⁷ Действительно, в своих «Сомнениях» Гассенди не касается вопроса о различии между практическими действиями и поисками истины. Однако в «Ответях» Декарт, как бы возражая Гассенди, подчеркивает «разницу между актами жизни и исследованием истины» (*Descartes. Oeuvres*, р. 349).—529.

⁴⁸ Одно из основных положений, выдвинутых Пирроном, заключалось в том, что поскольку мы ничего не знаем о вещах, то безразлично, какое о каждой из них может быть высказано мнение.—529.

⁴⁹ Жизнеописание Пиррона дано у античного историка греческой философии Диогена Лаэртского (первая половина III в.) в его сочинении «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» (в десяти книгах). Скептикам посвящена десятая книга.—529.

⁵⁰ *Фразонизм*: от имени высокомерного и хвастливого воина (Thraso) в комедии Теренция «Евнух».—533.

⁵¹ *Послать в Ангикуру* — т. е. в очень отдаленное место. См. также наст. издание, т. II, прим. 79 к «Парадоксальным упражнениям».—534.

⁵² См. наст. издание, т. II, прим. 136 к «Парадоксальным упражнениям».—539.

⁵³ *Idem per idem* — доказательство какого-либо положения при помощи этого же положения.—541.

⁵⁴ *Четвертая, обычно порицаемая фигура [силлогизма]*, которую называют *Галеновой*: см. наст. издание, т. II, прим. 143 к «Парадоксальным упражнениям».—541.

⁵⁵ См. *Descartes. Oeuvres*, р. 350—351.—543.

⁵⁶ «Ты спрашиваешь меня,—пишет Декарт в ответе на третье «Сомнение» «Второго размышления»,—почему я не могу питаться и т. д., если я представляю собою некое тонкое тело? Но ведь я отрицаю, что я тело» (там же, стр. 351).—547.

^{56a} *Petitio principii*: «спредвосхищение основания», т. е. ошибка в доказательстве, состоящая в том, что в качестве основания берется сомнительное, недоказанное положение, выдаваемое за бесспорное.—550.

⁵⁷ Декарт упрекает Гассенди в том, что он искажает его доводы и не приводит своих. «...Ты доказываешь,—говорит он,—что свидетельства чувств не заслуживают моих подозре-

ний... как будто недостаточным основанием для сомнений является то обстоятельство, что мы иногда замечаем, что обманулись...» (там же, стр. 352).— 550.

⁵⁸ Эта фраза у Декарта заканчивается так: «...вовсе не требуется, чтобы мы считали логичным все то, чего мы не допускаем, так как не знаем, насколько оно верно» (там же).— 551.

⁵⁹ Сам сказал: см. прим. 60.

⁶⁰ ...это знаменитое αὐτὸς ἔφα т. е. «сам сказал» — формула, означающая ссылку на авторитет.— 552.

⁶¹ *Diallelum* (диаллель) — порочный круг в доказательстве.— 553.

⁶² В «Ответях» Декарт пишет: «И я не мог допустить, что эта мыслящая субстанция является неким подвижным, чистым, тонким и т. д. телом, ибо я не имел тогда никаких оснований так думать. Если у тебя есть какое-нибудь основание для такого предположения, тебе надлежит указать нам его, а не требовать от меня, чтобы я доказывал ложность того, что я не допускал по той лишь причине, что оно было мне неизвестно» (*Descartes. Oeuvres*, p. 352).— 555.

⁶³ В «Ответе» на «Сомнение III» Гассенди по поводу «Второго размышления» Декарт пишет: «Ты рассуждаешь в данном случае так, как если бы на мое заявление, что я нахожусь сейчас в Голландии, ты бы ответил, что этому не следует верить, если я одновременно не докажу, что я не нахожусь ни в Китае, ни в какой-нибудь другой части света: не исключена, мол, возможность того, что благодаря помощи всемогущества бога одно и то же тело находится одновременно в двух разных местах» (*Descartes. Oeuvres*, p. 353).— 556.

⁶⁴ Во «Втором размышлении» Декарт пишет: «Но может быть, истинно, что те самые вещи, которые я считал несуществующими, потому что они мне неизвестны, на самом деле не отличаются от известного мне «я»? Об этом я ничего не знаю и даже не спорю теперь, ибо могу составить суждения только о вещах, мне известных» (Избр. произв., стр. 345).— 561.

⁶⁵ Декарт в своем издании разделил «Сомнение V» на два раздела — V и VI (см. *Descartes. Oeuvres*, p. 271—272). Таким образом, в изданиях Декарта ко «Второму размышлению» имеется не восемь, как в изданиях самого Гассенди, а девять «Сомнений».— 562.

⁶⁶ Таково действительно краткое содержание ответа Декарта на выделенное им самим (см. прим. 65) «Шестое сомнение» Гассенди (*Descartes. Oeuvres*, p. 355).— 563.

⁶⁷ В издании 1950 г. все это место в переводе звучит так: «...мне все еще кажется... будто бы телесные вещи, образы которых создаются мышлением, которые доступны чувствам и узнаются чувствами. гораздо точнее известны мне, чем эта какая-то часть меня самого, недоступная представлению...» (Избр. произв., стр. 346).— 565.

⁶⁸ См. стр. 564 наст. издания.— 567.

⁶⁹ Гассенди имеет здесь в виду паралогизм *retitio principii* (см. прим. 56а), в котором он неоднократно на протяжении всей этой работы упрекает Декарта.— 572.

⁷⁰ В ответе на седьмое (по декартовским изданиям, восьмое) «Сомнение» «Второго размышления» Декарт заявляет: «Здесь, как и в других случаях, ты лишь показываешь, что недостаточно понимаешь то, что пытаешься оспаривать» (*Descartes. Oeuvres*, p. 356).— 574.

⁷¹ Декарт утверждает, что он не абстрагировал понятия воска от понятия его акциденций, а хотел показать, каким образом субстанция воска выявляется при посредстве его акциденций (там же, стр. 356).— 575.

⁷² Подчеркивая, насколько «продуманное и отчетливое» понятие воска отличается от «общераспространенного и путаного», Декарт, обращаясь к Гассенди, говорит, что такого понятия «ты, о Тело, по-видимому, никогда не имело» (там же).— 576.

⁷³ ...скрытой за акциденциями и подверженной изменению: см. «Сомнение VII», стр. 415 наст. издания.— 578.

⁷⁴ В ответе на восьмое «Сомнение» Декарт пишет: «Удивляюсь тому, что ты здесь утверждаешь, будто своим рассуждением о воске я доказал, что познаю отчетливо факт своего существования, но не доказал, кто я и что собой представляю: ведь одно нельзя доказать без другого» (*Descartes. Oeuvres*, p. 356).— 578.

⁷⁵ Полностью это место у Декарта звучит так: «Что касается меня, то я никогда не думал, что для определения субстанции требуется исследовать что-то еще кроме ее атрибутов: ведь чем большее количество атрибутов какой-либо субстанции мы узнаем, тем совершеннее мы постигаем ее природу» (там же).— 579.

⁷⁶ См. Избр. произв., стр. 350—351: «...ибо теперь стало ясно, что тела, собственно говоря, не познаются чувствами или способностью представления, но одним только разумом [intellectus]... и становятся известными не благодаря тому, что их видят или осязают, но благодаря тому, что их понимают или постигают мыслью...».— 584.

⁷⁷ Содержание этого «Размышления» сформулировано Декартом следующим образом: «О боге, что он существует».— 585.

⁷⁸ Здесь Декарт имеет в виду то, что Гассенди пишет о скептиках в «Сомнении I» «Третьего размышления», стр. 421 наст. издания. — 588.

⁷⁹ См. *Descartes. Oeuvres*, p. 358.— 590.

⁸⁰ См. *Декарт*. Избр. произв., стр. 354, 364 сл.— 590.

⁸¹ *Праксигель* — великий греческий скульптор IV в. до н. э. Им созданы статуи «Афродита Книдская», «Гермес с младенцем Дионисом» и др. Декарт в своем ответе на «Сомнение II» Гассенди по поводу «Третьего размышления» приводит следую-

щий довод: «Поражаюсь твоему рассуждению, в котором ты стремишься доказать, что все наши идеи приходят извне и нет таких, которые были бы сотворены нами. Ибо, говоришь ты, разум обладает не только способностью воспринимать приходящие извне идеи в таком виде, как они есть, но сверх того, и способностью их сочетать, разделять, сокращать, расширять, сравнивать и т. д. Отсюда ты заключаешь, что идеи химер, которые разум создает путем сочетания, деления и т. д., не являются продуктом деятельности разума, а приходят извне. С таким же успехом ты мог бы доказывать, что ни одна статуя не была создана Праксителем, ибо он не от себя имел мрамор, из которого их высекал» (*Descartes, Oeuvres*, p. 358).— 592.

⁸² ...этот третий род идей не отличается от второго: см. «Сомнение II» по поводу «Третьего размышления», стр. 423—424 наст. издания.— 592.

⁸³ ...хочешь, чтобы казалось, будто ты этого не считаешь: см. *Декарт*. Избр. произв., стр. 355—360.— 594.

⁸⁴ См. *Декарт*. Избр. произв., стр. 355.— 595.

⁸⁵ Декарт в своем «Ответе» на «Сомнение III» по поводу «Третьего размышления» опровергает два довода в пользу объективного существования материальных вещей, приведенных в этом «Сомнении» Гассенди (см. *Descartes. Oeuvres*, p. 358—359).— 597.

⁸⁶ См. Избр. произв., стр. 354.— 600.

⁸⁷ См. наст. издание, т. II, стр. 600.— 602.

⁸⁸ *Descartes. Oeuvres*, p. 358.— 605.

⁸⁹ *Descartes. Oeuvres*, p. 359.— 606.

⁹⁰ *Церера, Вах, Гераклес*: в античной мифологии — антропоморфные божества, олицетворяющие силы природы; Церера считалась как богиня полей и хлебных злаков, Вах — как бог плодородия и вина, мифы о Геракле включали в себя элементы культа солнечных божеств Востока.— 607.

⁹¹ *Юпитер* (греч. Зевс) — владыка неба, бог-громовержец, бог света. Юпитер почитался как покровитель римского войска и патрон Римского государства.— 607.

⁹² *Фурии*: в рим. мифологии — женские демоны подземного царства, божества мести.— 608.

⁹³ См. *Гассенди*, наст. издание, т. II, стр. 431 и *Descartes. Oeuvres*, p. 360.— 609.

⁹⁴ По-видимому, это цитата из Фомы Аквинского, а именно из четвертого доказательства (в «Сумме теологии») бытия бога при помощи аргумента божественного совершенства.— 609.

⁹⁵ Ср. прим. 13— 610.

⁹⁶ В рус. изд. 1950 г. вместо «следствие» здесь стоит «действие». См. *Декарт*. Избр. произв., стр. 367.— 614.

⁹⁷ На возражения Гассенди («Сомнение V» по поводу «Третьего размышления») против декартовской трактовки производящей причины как содержащей по крайней мере столько же реальности, сколько следствие, Декарт ограничивается лишь

следующим замечанием: «Я не согласен с твоим утверждением, будто аксиому, согласно которой ничего нет в следствии, чего не было бы раньше в причине, следует понимать скорее в применении к материальной, чем к действующей причине. Ведь совершенство формы можно себе мыслить предварительно существующим лишь в действующей причине, а никак не в материальной» (*Descartes. Oeuvres*, p. 361).— 615.

⁹⁸ См. «Сомнения», стр. 436 наст. издания.— 616.

⁹⁹ См. «Сомнения», стр. 437 наст. издания.— 617.

¹⁰⁰ В «Ответах» Декарт говорит: «...я вовсе не утверждал, как это ты мне не вполне добросовестно приписываешь, будто идеи материальных вещей исходят от разума (*mens*; в наст. издании — «от ума»). — *И. Ш.-Б.*), ибо я потом ясно показал, что они часто исходят от тел и что именно этим доказывается существование материальных вещей. Я лишь показал в этом месте, что материальные вещи не обладают такого рода реальностью, чтобы на основании правила: «нет ничего в следствии, чего не было бы раньше формально или целиком в причине», мы должны были бы заключить, что они не могут происходить из одного только разума, а этого ты никак не отвергаешь» (*Descartes. Oeuvres*, p. 362).— 618.

¹⁰¹ См. «Сомнения», стр. 440 наст. издания.— 620.

¹⁰² ...знаменитого «Архимедова» доказательства. В «Посвящении» «Метафизических размышлений» декану и докторам Сорбонны Декарт сравнивал свой метод доказательства с методом Архимеда и других выдающихся геометров древности, доводы которых, взятые в отдельности, понятны каждому, а вся цель рассуждений — лишь немногим (см. Избр. произв., стр. 324).— 620.

¹⁰³ У Декарта сказано: «...эта идея (т. е. идея бога.— *И. Ш.-Б.*), будучи весьма ясной и отчетливой, содержит в себе больше объективной реальности, чем всякая другая, и нет ни одной идеи, которая сама по себе была бы более истинна и менее могла быть заподозрена во лжи и заблуждении» (Избр. произв., стр. 363—364).— 628.

¹⁰⁴ «Под словом «бог»,— пишет Декарт,— я подразумеваю субстанцию бесконечную, вечную, неизменную, независимую, всеведущую, всемогущую, создавшую и породившую меня и все остальные существующие вещи (если они действительно существуют). Эти преимущества столь велики и возвышенны, что, чем внимательнее я их рассматриваю, тем менее мне кажется вероятным, что эта идея может вести свое происхождение от меня самого» (там же, стр. 363).— 628.

¹⁰⁵ *Евдокс* — см. наст. издание, т. II, прим. 125 к «Парадоксальным упражнениям».— 631.

¹⁰⁶ В своем ответе на «Сомнение IX» по поводу «Третьего размышления» Декарт рассматривает две категории причин — причины, которые сохраняют бытие, и причины, от которых следствия зависят лишь в момент их возникновения (см. *Descartes. Oeuvres*, p. 363). У Гассенди эти причины обозначены

как причина производящая и сохраняющая (см. «Сомнения», стр. 445 наст. издания).— 636.

¹⁰⁷ *Главы школ*: здесь Гассенди, по-видимому, подразумевает Платона, св. Августина и Фому Аквинского, которым следует Декарт в своих рассуждениях о боге.— 636.

¹⁰⁸ Гассенди имеет здесь в виду следующее место в «Ответах» Декарта: «Когда ты отрицаешь, что мы для продолжения своего существования нуждаемся в непрерывном воздействии первой причины, ты отрицаешь положение, которое все метафизики считают совершенно очевидным, но о котором малообразованные люди часто не думают, ибо их мысли направлены исключительно на те причины, которые называют в школах *secundum fieri*, т. е. на причины, от которых следствия зависят в отношении своего происхождения, но они вовсе не думают о тех причинах, которые называют *secundum esse*, т. е. о причинах, от которых их следствия зависят в отношении своей субстанции и сохранения бытия» (*Descartes. Oeuvres*, p. 363).— 637.

¹⁰⁹ В ответе на «Сомнение IX» по поводу «Третьего размышления» Декарт приводит такой пример: «Солнце есть причина исходящего от него света, а бог — причина всего сотворенного не только потому, что указанные следствия обязаны им своим возникновением, но и потому, что они обязаны им продолжением своего существования. Вот почему бог должен постоянно воздействовать на результат своего творчества одинаковым образом, чтобы поддерживать его существование» (*Descartes. Oeuvres*, p. 363).— 638.

¹¹⁰ *О независимости частей времени* Декарт говорит в «Метафизических размышлениях» (см. Избр. произв., стр. 366—367).— 639.

¹¹¹ См. Избр. произв., стр. 366—367.— 643.

¹¹² См. Избр. произв., стр. 367.— 644.

¹¹³ Здесь Декарт рассуждает следующим образом: «Поэтому я хочу... посмотреть, мог ли бы существовать я сам, имеющий эту идею бога, в том случае, если бы не было бога. Спрашивается, от кого получил бы я тогда свое существование? Может быть, от самого себя, или от своих родителей, или от каких-нибудь других причин, менее совершенных, чем бог; ибо невозможно представить себе ничего более совершенного или даже равного ему» (Избр. произв., стр. 365—366).— 646.

¹¹⁴ См. там же, стр. 367.— 646.

¹¹⁵ Относительно утверждения Гассенди (в «Сомнении IX» по поводу «Третьего размышления»), что в вопросе происхождения человека невозможность говорить о восхождении до бесконечности для Аристотеля не была очевидна, так как он был убежден, что первого отца никогда не существовало, Декарт в «Ответах» пишет, что он говорит о причинах, связанных между собой таким образом, что последующая причина не может действовать без предыдущей, а не о тех причинах, от которых следствия зависят лишь в момент их возникновения. «Следова-

тельно,— заключает он,— авторитет Аристотеля не свидетельствует здесь против меня» (*Descartes. Oeuvres*, p. 364).— 648.

¹¹⁶ *Моисей* — ветхозаветный пророк, который, согласно Библии, под руководством бога Яхве вывел евреев из египетского плена, установил среди них культ Яхве и получил от него закон — «заповеди». В библейских мифах о Моисее рассказывается о том, что он постоянно беседовал с богом, но видел его только со спины.— 656.

¹¹⁷ Итальянские и голландские шлифовальщики очковых стекол конца XVI в. уже знали сочетание линз, образующих оптическую систему микроскопа. Первые достоверные сведения о собственно микроскопе относятся к 1609—1610 гг.— 656.

¹¹⁸ *Апеллес* (IV в. до н. э.) — один из известнейших живописцев Древней Греции, придворный художник и портретист Александра Македонского.— 658.

¹¹⁹ *Александр Македонский* (356—323 гг. до н. э.) — см. наст. издание, т. II, прим. 75 к «Парадоксальным упражнениям».— 660.

¹²⁰ Относительно отрицательной идеи в «Метафизических размышлениях» Декарт пишет, что, разыскивая причину заблуждения и лжи, он замечает, что его уму «представляется не только реальная или положительная идея бога, т. е. все-совершенного существа, но также, так сказать, известная отрицательная идея небытия, т. е. того, что бесконечно далеко от всякого совершенства» (Избр. произв., стр. 372). В «Ответях» Декарт говорит, что отрицательная идея «означает лишь, что никто из нас не является верховным существом и что нам многого не хватает» (*Descartes. Oeuvres*, p. 367).— 665.

¹²¹ *Аполлон* — в греч. мифологии бог света, предводитель муз. Сравнивая Декарта с Аполлоном, Гассенди имеет в виду приписываемый Аполлону пророческий дар.— 672.

¹²² ...*есть некое совершенство...* В «Метафизических размышлениях» Декарт, чтобы объяснить несовершенство человеческого ума, прибегает к ссылке на непознаваемость божественного провидения. «...Заблуждение,— пишет он,— не есть чистое отрицание, то есть не есть простой недостаток или отсутствие какого-нибудь совершенства, которого не должно бы быть во мне, но ограничение какого-нибудь знания, которым, по-видимому, я должен бы обладать... я не должен удивляться, если не способен понять, почему бог делает то, что он делает, и не должен сомневаться в его существовании на основании того, что, может быть, я на опыте убеждаюсь в существовании множества других вещей, хотя не могу понять, зачем и как сотворены они богом» (Избр. произв., стр. 373). В «Ответях» Декарт выражает эту мысль следующим образом: «...если рассматривать некоторые вещи не в качестве части мироздания, а как нечто целое, они могут показаться несовершенными... Нельзя воображать, будто одни цели бога более доступны всеобщему обозрению, чем другие, ибо все они одинаково скрыты в неизведанных глубинах его мудрости» (*Descartes. Oeuvres*, p. 367—368).— 675.

¹²³ *Арбус* — в греч. мифологии многоглазый великан. — 676.

¹²⁴ Пример с мастером и ключом приводится Гассенди в «Сомнении II» по поводу «Четвертого размышления» (см. стр. 459 наст. издания). — 678.

¹²⁵ В «Метафизических размышлениях» Декарт пишет: «Откуда же рождаются мои заблуждения? Очевидно, только из того, что воля, будучи более обширной, чем ум [entendement], не удерживается мной в границах, но распространяется также на вещи, которых я не постигаю. Относясь сама по себе к ним безразлично, она весьма легко впадает в заблуждение и выбирает ложь вместо истины и зло вместо добра; поэтому-то я ошибаюсь и грешу» (Избр. произв., стр. 376—377). — 686.

¹²⁶ Декарт в «Ответах» пишет: «Те положения, касающиеся индифферентности воли, которые ты вслед за тем отрицаешь, сами по себе вполне очевидны, но я не собираюсь доказывать тебе их, ибо это нечто такое, что каждому лучше испытать на себе, чем убеждаться в этом на основании доводов» (*Descartes. Oeuvres*, p. 369—370). — 688.

¹²⁷ См. «Сомнения», стр. 462 наст. издания. — 692.

¹²⁸ «Рассуждение о методе» — одно из основных философских произведений Декарта — впервые было издано вместе с «Диоптрикой», «Метеорами» и «Геометрией» в 1637 г. в Лейдене. В 1644 г. это сочинение было переведено на латинский язык и издано в Амстердаме. В амстердамское издание Декарт внес некоторые изменения.

Относительно *четырёх правил* см. *Декарт*. Избр. произв., стр. 272. — 697.

¹²⁹ *Лукреций*. О природе вещей, I, 685—687. — 698.

¹³⁰ См. «Сомнения», стр. 463—467 наст. издания. — 702.

¹³¹ ... *в необработанном дереве*: В ответе на «Сомнение I» по поводу «Пятого размышления» Декарт говорит: «...когда мы в раннем детстве впервые видим нарисованную на бумаге треугольную фигуру, фигура не может научить нас тому, как следует представлять себе истинный геометрический треугольник, ибо этот истинный геометрический треугольник содержится в треугольнике, нарисованном на бумаге, приблизительно так, как статуя Меркурия в необработанном дереве» (*Descartes. Oeuvres*, p. 373). — 704.

¹³² Влияние на Декарта платоновского учения об идеях хорошо видно в рассуждении о треугольнике, которое заканчивается словами: «Совершенно так же мы не могли бы постичь и геометрический треугольник, созерцая треугольник, нарисованный на бумаге, если бы наш разум не имел заранее его идеи» (там же, стр. 373). — 704.

¹³³ ... *ты ничего не можешь доказать*: относительно этих слов Декарта ср. «Сомнение II» по поводу «Пятого размышления», стр. 467—471 наст. издания и *Descartes. Oeuvres*, p. 374.—715.

¹³⁴ Гассенди в «Сомнении III» по поводу «Пятого размышления» ссылается на математиков Диагора и Теодора, а

также на Пифагора, Платона, Архимеда и Евклида, ни один из которых, по его мнению, «не обращался к богу с целью получить большую уверенность в истинности своих доказательств» (см. стр. 473 наст. издания).— 715.

¹³⁵ См. стр. 702—704 наст. издания.— 716.

¹³⁶ *Лико де ля Мирандола* — см. наст. издание, т. II, прим. 11 к «Парадоксальным упражнениям». — 718.

¹³⁷ См. стр. 576—577 наст. издания.— 719.

¹³⁸ «Здесь Родос, здесь прыгай!» — античная поговорка, означающая, что собеседник приперт к стенке и именно здесь ему нужно доказать свою правоту.— 722.

¹³⁹ Здесь Гассенди обращает против Декарта его собственные слова из «Ответа» на «Сомнение II» по поводу «Шестого размышления» (см. *Descartes, Oeuvres*, p. 375).— 725.

¹⁴⁰ Гассенди имеет в виду Марена Мерсенна (см. прим. 1).— 725.

¹⁴¹ См. *Декарт. Избр. произв.*, стр. 395.— 731.

¹⁴² В «Шестом размышлении» Декарт пишет: «Ведь бог не дал мне никакой способности для распознавания этого, но, наоборот, создал меня склонным думать, что эти идеи происходят от телесных вещей» (*Декарт. Избр. произв.*, стр. 397).— 731.

¹⁴³ Гассенди имеет здесь в виду Антуана Арно, который рассматривает вопрос о взаимоотношении души и тела в своих «Возражениях» на «Метафизические размышления» Декарта, в разделе «О природе человеческого ума» (см. *Descartes, Oeuvres*, p. 216—223). Цитируемое ниже место см. там же, стр. 222.— 733.

¹⁴⁴ *Энтимема* — сокращенный силлогизм, в котором одна из посылок, а иногда и вывод не высказываются, а подразумеваются.— 737.

¹⁴⁵ *Ученый теолог* — голландец Катерус, который в своих «Возражениях» на «Метафизические размышления» Декарта напоминает последнему рассуждение Скота, гласящее, что для того, чтобы вещь воспринималась четко и отлично от другой вещи, достаточно, чтобы между ними было формальное и объективно различие, которое он помещает между реальным различием и различием, совершаемым интеллектом. В качестве примера Скот приводит отличие справедливости бога от его милосердия (см. *Descartes, Oeuvres*, p. 137).— 741.

¹⁴⁶ Пример с треугольником, вписанным в полукруг, привел в полемике с Декартом Антуан Арно (см. *Descartes, Oeuvres*, p. 219—220).— 741.

¹⁴⁷ Гассенди имеет здесь в виду «Ответы», данные Декартом на «Возражения» Катеруса (см. там же, стр. 152—153).— 741.

¹⁴⁸ *Две субстанции*, по Декарту,— субстанция мыслящая (ум) и протяженная (тело). См. *Избр. произв.*, стр. 395—396.— 744.

¹⁴⁹ См. *Descartes, Oeuvres*, p. 378.— 755.

¹⁵⁰ *Андабаты* — см. наст. издание, т. II, прим. 136 к «Парадоксальным упражнениям». — 761.

¹⁵¹ *Крез* — лидийский царь с 560 по 546 г. до н. э. Славился сказочными богатствами. Его имя связывается со многими греко-азиатскими мифами. — 762.

¹⁵² *Гарпаста* — тип дурочки у *Сенеки*. — 763.

¹⁵³ *Веллей* Патеркул (ок. 19 г. до н. э. — 31 г. н. э.) — римский историк, приближенный императора Тиберия, автор двухтомной «Римской истории». — 768.

¹⁵⁴ *Котта*, Гай Аврелий (ок. 124—73 гг. до н. э.) — ученик философа-скептика Филона Ларисского. В 75 г. до н. э. Котта был римским консулом и провел законы, которыми отменялось установление Суллы, лишавшее трибунов права занимать высшие должности. — 768.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин св. 66, 77, 83, 144, 190, 214, 340, 640
 Аверроэс (Ибн-Рушд, Абу-ль-Валид Мухаммед бну-Ахмед) 58, 65, 74—76, 326
 Авиценна (Ибн-Сина, Абу-Али) 74
 Александр (Афродизийский) 65
 Александр (Македонский) 62, 63, 70, 83, 87, 102, 351, 660—662
 Альберт Великий 78, 79, 161
 Альфарабий (аль-Фараби, Абу-Наср, Мухаммед бну-Мухаммед) 74
 Альфонс (король Сицилии) 74, 327
 Амвросий св. 77, 328
 Аммоний Саккас 81, 82
 Анаксагор 134, 139, 148, 149, 164, 383, 494
 Андроник Родосский 80, 84
 Антигенид 154
 Антигон Каристский 394
 Антисфен (из Афин) 551
 Антонин Каракалла 63
 Антипатр 241
 Аппеллес 658—662
 Аппеликон Теосский 84
 Арриан (Флавий) 199
 Аристипп из Кирены 53, 353
 Аристотель (Стагирит) 10—13, 15—17, 19, 28—31, 35, 36, 43—50, 52, 54—59, 61—99, 101, 102, 105, 107, 109—116, 118, 120—123, 125, 126, 128, 130—132, 135—139, 141—186, 199, 202, 213—215, 217, 219—221, 225, 234, 235, 243, 245, 246, 278, 280, 285, 289, 292—297, 300, 302, 304—307, 310—312, 315, 316, 320, 323, 326—330, 332—334, 337—339, 342, 349, 376, 381, 382, 385—389, 394, 448, 494, 530, 597, 608, 648, 686
 Аристотель (друг Стагирита) 72
 Аркесилай 380
 Архилох 382
 Архимед 211
 Архимед 155, 473, 534, 538, 542, 584, 587, 620
 Архит (Тарентский) 82, 245
 Аттик 86
 Афиней 327
 Боэций (Аниций Манлий Торкват) 24, 80
 Бэкон (Роджер) 79
 Валуа (Жак) 9
 Варрон (Марк Теренций Варрон Реатинский) 328
 Василий св. 317, 318
 Веллей (Патеркул) 768
 Вивес, Хуан Луис 10, 75
 Гален, Клавдий 202, 349, 541

- Геллий, Авл 210
 Гераклит Эфесский 75, 381,
 383, 769
 Гervэ (де Шедделек) 79
 Гермин 244
 Герод Аттик 210
 Гесиод 181
 Гиппарх 69
 Гиппократ (Косский) 7, 213,
 381
 Гишпон 164
 Готье, Жозеф 7, 20, 22
 Гомер 50, 69, 294, 382
 Гораций 352
 Гортензий 354
 Григорий св. 323, 330
 Григорий Назианзин 63, 77
 Григорий (да Римини) 79

 Декарт, Рене 399, 405, 417,
 539, 540
 Деметрий Фалерский 81
 Демокрит 7, 31, 44, 46, 64, 75,
 110, 111, 134, 139, 162,
 163, 321, 608, 701
 Демонакс 244
 Демосфен 225, 238, 336, 337
 Демофон 351
 Диагор 473, 717
 Диамач 503
 Диоген Лаэртский (Лаэртий)
 62, 63, 71, 73, 80—83, 233,
 355, 380—382, 385, 394—
 396
 Диоген (Синопский) 358, 551
 Диодор 304
 Дион Никейский (Дион Кас-
 сий) 63
 Дионисий Ареопагит св. 155
 Дионисий (Младший, тиран
 Сиракуз) 206
 Дюранд (де Сен-Пурсен) 79

 Евдокс (Книдский) 83
 Евклид 71, 333, 389, 390, 473,
 703, 704, 718
 Евсевий (Кесарийский) 62,
 215
 Еврипид 382
 Зевксис 306

 Зенон (из Китиона) 233, 246
 Зенон (Элейский) 46, 64, 106,
 148—150, 152, 382
 Зороастр 241

 Иероним св. 77, 83, 324
 Иннокентий III (папа) 269
 Ириней 77

 Кастан (Томас де Вио) 48
 Калепин 39
 Капреол (Жан) 48
 Карл VIII 359
 Карнеад (из Кирены) 380
 Катон (Утический) 234, 242,
 354
 Квинтилиан (Марк Фабий)
 68, 69, 232
 Киприан св. 83
 Клавий 333
 Клеант (из Асса в Троаде)
 212
 Клемент Александрийский
 321
 Клеон Даулийский 351
 Клод Вика 351
 Колумелла (Луций Юний)
 328
 Котта (Гай Аврелий) 768
 Кратил 75, 383
 Ксенократ 70, 249
 Ксенофан (Колофонский) 164

 Лабеон (Корнелий) 66
 Лактанций (Луций Целий
 Фирмиан) 77
 Левкипп 110, 111
 Ликон (Гликон) 82
 Ликург 354
 Лисий Младший 126
 Лотарэ 9
 Лукиан 24, 63, 255
 Лукреций 45, 234

 Марк Аврелий 74
 Марк Туллий см. Цицерон
 Марциан Капелла 234, 237—
 239, 322, 323
 Мегасфен 503
 Мелисс (Самосский) 148, 164,
 169, 176

Мениш (из Гадар) 19
Мерон (Франсуа) 79
Мерсенн (Марен) 399, 492,
528, 767

Нелей Скепсий 84
Неоптолем (из Париона) 97
Нешот (Корнелий) 356, 357
Николай Кузанский 79
Никомах 83

Овидий (Публий Назон) 232,
286
Ориген 83

Пакувий 321
Парменид 104, 148, 169, 176,
383
Перейра (Гомес) 389
Петр Аллиаценский 79
Патрици, Франческо (Патри-
ций, Франциск) 396
Пикко (де ля Мирандола,
Джованни) 10, 160, 718
Пиндар 352
Пиррон 64, 70, 72, 342, 355,
380, 385, 393—395, 529,
530
Пифагор 44, 52, 64, 323, 473,
716, 769
Плавт (Тит Макций) 232
Платон 28, 44, 46, 50, 52, 63,
64, 66, 68—70, 75, 83, 96,
112, 148, 154, 158, 159, 165,
166, 168, 221—227, 229—
233, 235, 236, 238, 245, 246,
264, 285, 286, 291, 292, 294,
300, 301, 313, 334, 336, 337,
378—380, 389, 464—466,
469, 473, 704, 716
Плиний (Старший) 28, 63, 68,
69, 304, 324, 328
Плотин 80
Плутарх 28, 63, 72, 83, 130,
322, 380, 381
Порфирий 80, 97, 215—221,
231, 234, 236, 237, 239—241,
243, 244, 260, 265, 322, 323,
325, 328
Практиель 592, 593

Прокл 389
Протагор (из Абдер) 383
Птолемей (Клавдий) 497, 354
Птолемей (Филадельф) 81

Рамус (Шьер де ля Раме) 10

Светоний (Гай Транквилл)
351
Секст Эмпирик 74, 321, 385
Сенека (Луций Анней) 22, 28,
35, 42, 48, 53, 60, 73, 74,
76, 83, 204, 233, 234, 763
Симплиций 74, 80, 148, 249
Скот (Иоанн Дунс) 47, 48, 65,
74, 78, 79, 91, 93, 94, 107
Сократ 75, 99, 148, 222, 223,
225—227, 229—233, 236,
238, 246, 247, 255, 257, 264,
303, 304, 313, 336, 337, 379,
464, 466, 517, 574
Соломон 378
Софрониск 264
Сневсмын 168, 181
Стиллон 304
Страбон 83
Сулла (Луций Корнелий) 84

Табарэ, Шарль 9
Теодор 473
Теренций (Публий) 283
Тертуллиан (Квинт Септимий
Флоренс) 77, 214
Тиберий 351
Тирраннион 84
Тит Ливий 41, 283

Фабий (Пиктор Квинт) 82
Фалес 64, 213
Фемистий 65, 72, 80, 86
Феодорет 77
Феофраст 72, 74, 80, 82—84,
327
Филипп (Македонский) 63, 70
Филоксен 206
Филон Иудейский (Александ-
рийский) 49
Филопон, Иоанн (Иоанн Грам-
матик) 61, 74, 81
Филострат 74
Форбэн, Виисент Анней Май-
нер 5

Фома (Аквинский) 47, 48, 65, 66, 74, 78, 91, 93, 94	Шаррон (Пьер) 10
Хрисипп 210	Эдиг 105
Целий Родигия 327	Эмпедокл 111, 112, 158, 163, 164, 170, 381
Цезарь (Гай Юлий) 285	Эпаминонд 356
Цицерон (Марк Туллий) 10, 12, 13, 28, 41, 47, 68, 69, 74, 81, 82, 83, 96, 121, 144, 189, 200, 210, 211, 232, 234, 235, 283, 321, 334, 355, 768	Эпиктет 210
	Эпикур 18, 22, 45, 46, 64, 71, 114, 380, 701
	Юстин Мученик 77
	Ямвлих 323

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абсолютное 122, 249, 251, 279
— и относительное 187, 188, 279
- Абстракция (абстрактное) 37, 122, 254, 264, 464, 502, 571, 594, 604, 605, 641, 642, 712, 723, 741, 742, 746—748, 751, 753
— и конкретное 122, 254, 605, 641, 642, 749
- Акт (актуальное) 105, 110, 116, 130, 153, 154, 181, 320, 443, 444, 633—635, 699, 745
— и потенция (потенциальное) 105, 110, 131, 139, 149, 154, 171, 181, 249, 320, 331, 443, 444, 633, 634, 699, 745
(см. Бытие, Существование)
- Акциденция 123, 127, 129, 142, 157, 179, 180, 216, 218—221, 224, 225, 228—230, 240—244, 247—257, 263, 270, 273, 275, 315, 316, 318, 415, 417, 418, 429, 500, 575—578, 604—606, 626, 651—653, 745
— идея 430, 605
- Антецедент 736, 737
(см. также Предпосылка)
- Аргумент (аргументация) 145, 333, 589, 727, 728, 744 (см. также Доказательство)
- Аристотелики (перипатетики) 15—18, 20, 28, 29, 34—38, 44, 45, 47, 48, 50, 54, 55, 58, 60, 76, 79, 91, 92, 113, 244, 389, 390
- Атрибут 282, 285, 287, 290, 291, 331, 541, 572, 579—581, 584, 650, 651, 654, 656, 706, 707
- Аффект 600, 679, 691, 692
- Бесконечное 131—133, 152, 153, 170—171, 175, 258, 260, 261, 315, 431, 440—442, 447, 448, 609, 610, 621, 626, 627, 629, 630, 633, 635, 648
— и конечное 257, 258, 261, 440—441, 609, 610, 631—633
- Благо 18, 63, 121, 165, 174, 181, 182—183, 212, 682, 690, 692
— и зло 165, 682
(см. также Добро)
- Бог (божественное) 18, 33, 38, 45, 61, 66, 105, 117, 120, 131, 144, 152, 163—165, 173, 174, 182, 220, 255, 257, 258, 479, 501
— доказательство существования 438—450, 454, 467—472, 479, 518, 536, 537, 586, 606, 621—624, 633—635, 709, 710, 713, 714, 730—731
— идея 261, 431, 432, 450, 451, 455, 536, 606, 621, 633,

- 653, 657, 658, 660, 662—664, 672
- понятие 455, 471, 608, 619, 666
 - постижение (познание, понимание) 148, 261, 472, 501, 536, 537, 581, 607, 622, 626—628, 653, 656, 664, 673, 674, 696
 - представление о 262—265, 667, 739, 774
 - природа 218, 259—262, 299, 322, 323, 429—432, 448—449, 451—452, 464, 467, 608, 653—655, 660, 661, 664, 674, 712, 724, 747
 - субстанция 265, 269—271, 438, 536, 625—629, 664
 - творения 453—455, 457, 459, 580, 581, 623, 637, 660, 667—671, 699—700
(см. также Первопричина, Первый двигатель)
- Бытие 628, 665, 699
- актуальное 444, 699
 - объективное (идеальное) 429—444
 - потенциальное 444, 699
 - субъективное (формальное) 429, 434, 435
 - и небытие 628, 645, 646, 665, 699
(см. также Реальность, Существование)
- Вера 14, 48, 62, 148, 153, 215, 218, 266, 268—271, 295, 323, 340, 499, 513, 661, 718, 724, 740, 775
- и неверие 499, 717
 - и разум 48, 268, 305, 323, 500, 718
- Вечность 171, 175, 640
- Вещь 33, 223, 224, 254, 263, 419, 566, 610, 625, 641, 642, 691, 697, 719, 729, 744, 745, 759
- идея 424, 431, 483, 502, 601, 611, 618, 619, 624, 630, 651, 652, 719, 756
 - образ 342—345, 410, 412, 413, 424, 427, 436—437, 474, 481, 482, 485, 490, 537, 573, 588, 599—601, 603, 604, 615, 616, 662, 674, 705, 720, 754—757
 - природа 31, 32, 175, 190—193, 197, 260, 292, 310, 311, 315, 317—319, 326, 340, 341, 348, 349, 357, 362, 381, 387—388, 391, 529—531, 543, 570, 581, 582, 618, 651, 652, 698—702, 709—711, 759, 766
 - в себе (сама по себе) 710, 736
 - внешняя (вне нас) 426, 455, 461, 464, 538, 598, 619, 629, 641, 642, 691, 705, 711—712, 729, 731, 744, 745, 771
 - естественная 362, 378
 - индивидуальная (единичная) 216, 217, 221, 225, 227, 229—230, 233—236, 239, 313, 325, 375, 574, 595, 701
 - материальная 463, 473, 481, 537, 538, 598, 731, 749, 770
 - мыслящая 322, 406, 407, 412, 419, 420, 446, 447, 479—481, 535, 538, 553, 554, 556, 561, 566, 578, 583, 666, 730, 737, 750, 759, 763
 - нематериальная 476, 772—774
- Вид (категория) 103, 116, 117, 123, 127, 132, 151, 152, 166, 167, 181, 184, 192, 196, 216, 217, 219, 220, 230—235, 239—241, 251, 261, 265, 313, 325, 392,, 569, 706—708, 750
- Видимость 342, 352, 369—372, 374, 383, 386, 387, 391, 394, 395
- Возможное 32, 33, 98, 126, 130, 302, 331, 339

- и невозможное 98, 126, 302
- и осуществление 331
- Возникновение (рождение)
 - 111, 112, 134, 137, 138,
 - 151, 152, 156—159, 172,
 - 177, 636, 646, 647
- и разрушение (гибель)
 - 111, 158, 171, 172, 255, 640
- Воля 115, 144, 212, 426, 459—
 - 462, 675, 679, 681, 683,
 - 686, 691, 695.
- индифферентность 688—
 - 690
- свобода 144, 297—299, 688,
 - 690
- функция 678—684, 686,
 - 687, 689, 691—694
- и интеллект 459—462, 536,
 - 678, 680, 683—693
- Воображение 162, 179, 409,
 - 410, 412, 415—416, 475,
 - 476, 485, 537, 572—573,
 - 601—604, 626, 719—723,
 - 755, 756, 766, 773
 (см. также Интеллект)
- Восприятие 345, 346, 350, 351,
 - 374, 380, 418, 426, 440, 623,
 - 678—680, 683, 691, 713,
 - 720, 731
- непосредственное 457
- отчетливое 421, 512, 521,
 - 535, 537, 574, 576, 585—
 - 589, 601, 623, 695, 718, 720
- чувственное 139, 162, 171,
 - 180, 184, 345—347, 350,
 - 358, 359, 370—372, 543,
 - 577
- Впечатление 371, 411, 483,
 - 485, 685
- Время 106, 119, 132, 152—154,
 - 166, 171, 172, 248, 252, 445,
 - 446, 641, 642
- природа 639, 640
- Вселенная 152, 156, 440, 444,
 - 456, 623, 669
- Всобщее 97, 104, 184, 227,
 - 234, 235, 328, 586, 621, 739
- и единичное 104, 184, 223
- и частное 227, 326, 328,
 - 334
 (см. также Общее)
- Выбор 166, 460, 679
 - (см. также Воля)
- Вывод 325, 332, 335, 339, 470
 - (см. также Индукция)
- Движение 17, 33, 130—133,
 - 149, 153, 167, 171, 172,
 - 320, 321, 616, 741, 742,
 - 749, 752
- виды 105—108, 124, 130,
 - 134—136, 154, 155, 167,
 - 170, 172, 173, 617, 618, 640
- начало 154, 312
- природа 107, 108, 113, 119,
 - 149, 153, 154, 156, 172—
 - 174, 184, 321, 752, 753
- причины 17, 129, 448, 486
- и покой 17, 104, 117, 129,
 - 153, 154, 305, 306
- Действие 98, 106, 119, 136,
 - 161, 181, 246—248, 250,
 - 251, 253, 254, 275, 279,
 - 281, 611, 616
- практическое 528, 529, 533,
 - 534, 541, 566
 (см. также Страдание)
- Диалектика 16, 38, 40, 42, 96,
 - 124, 164, 180, 245
- метод 39, 188—190, 197,
 - 198, 202, 203, 211
- функции 121, 124, 189, 195,
 - 206, 217
- цель 122
- естественная 187
- искусственная 121, 187,
 - 203, 206—212, 214, 500
- как искусство 42, 188, 203
- как наука 42
- Добро 181, 688—690
- и зло 181, 688, 689
- Догматизм 12—14, 385, 393,
 - 395, 715, 716
- Доказательство (система до-
 казательства) 163, 198,
 - 202, 208, 209, 246, 304,
 - 325, 328, 330, 332, 340, 341,
 - 387, 738—740, 776
- способ (метод) 126, 147,
 - 168, 169, 179, 198, 208, 248,
 - 310, 329, 332, 339, 473,

- 499, 526, 533—535, 621,
647, 713, 715—717, 750
- Дух 312, 406, 535
— рабство 51
— свобода 51—53
— субстанция 269, 487, 567
— жизненный 412, 413, 477,
485, 486, 555
— и тело 51, 269, 273, 401—
406, 494, 549
- Душа 62, 105, 115, 116, 153,
161, 174, 183, 199, 312,
402, 407—409, 425, 486,
488, 544—546, 557, 558,
594, 678, 736, 764
— мировая 608
— разумная 319, 406, 407,
433, 558, 654
— животного 278, 317, 406,
407, 412—414, 537, 733
— растения 317, 407
— и тело 116, 161, 319, 402,
403, 405, 406, 413, 486—489,
546—550, 654, 732, 733,
764, 765
(см. Ум)
- Естественное 179, 269, 739,
740
— и сверхъестественное 118,
269, 739, 740
(см. также Бог)
- Знание 36, 115, 141, 143, 193,
213, 340, 341, 385—391,
585, 595, 657
— апостериорное 339
— априорное 339
— бесконечное 444
— достоверное (достовер-
ность) 11, 178, 179, 185,
193, 338, 341, 375, 381, 383,
386, 471, 472, 478, 580, 652
— недостоверное (недосто-
верность) 11, 306, 396,
509, 528, 530
— опытное 383, 387
— предварительное (предше-
ствующее) 596, 644
— и незнание 183, 555
(см. также Познание)
- Животное (живое существо)
173, 174, 185, 199, 231, 312,
315, 318, 324, 327, 331,
343—350, 372, 373, 407,
412—415, 465, 566, 569,
680, 705, 751, 752
(см. Душа, Разум)
- Жизнь 33, 382, 396, 404, 445,
490
— и смерть 165, 355, 382, 487
- Идея 162, 235, 429, 615
— внешняя 423, 424, 426,
592—594, 596
— врожденная 423, 424, 427,
450, 593—595, 599, 702,
705, 706
— искусственная 423, 593, 594
— истинная 430—432, 440,
441, 633, 665, 705
— ложная 427, 430, 441, 442
(см. Акциденция, Вещь,
Субстанции)
- Изменение (изменяемость)
105, 107, 112, 131, 135,
171, 368
- Изображение 434, 437, 518,
612, 613, 617, 772
- Иллюзия 401, 405, 524, 527
- Имя 192, 221, 224, 227, 431, 679
- Индивидуум 123, 265, 326, 576
- Индукция 99, 145, 147, 305,
315, 325, 334, 697
- Интеллект 17, 141, 187, 223,
260, 309, 387, 409—411,
415, 418, 430, 431, 459,
460, 462, 464—466, 501,
583, 584, 601, 625, 678,
693—694, 719—724, 741
— индифферентность 688, 689
— функция 224, 227, 259, 263,
264, 288, 410, 680—683,
686, 691—695, 701, 746
(см. Воля)
- Истина (истинное) 53, 54, 71,
92, 125, 292—298, 379, 381,
421, 425, 478, 498, 511, 513,
515, 585, 587, 631, 693
— критерий 73, 189, 198, 200,
285, 294, 371, 412, 420,
421, 567

- постижение 26, 28, 40, 47, 55, 120, 146, 198, 214, 215, 294, 375, 386, 496, 522, 689
- абсолютная 295, 421
- вечная 289, 292, 465
- единственная 296
- трансцендентальная 693
- и ложное 24, 125, 293—296, 400, 461, 511, 513, 515, 631, 693, 694
- и правдоподобие 379

- Категория 122, 216, 228, 244, 245, 247, 251, 253, 254, 259, 279
- Качество 123, 167, 251, 275, 276, 339, 363
 - виды 90, 91, 181
 - предикат 228, 229
 - ступени 276—279
 - абсолютное 162
- Количество 123, 181, 251, 260, 261, 266—268, 270, 389

- Лишенность (отрицание) 123, 150, 151, 177, 483, 610

- Материя (материальное) 105, 149, 151, 158, 175—177, 179, 376, 466, 497, 614, 615, 628, 638
 - и форма 105, 109, 149, 179, 376
- Место 106, 131, 248, 266, 281
- Метафизика 117, 118, 140, 180, 184
- Метод
 - рассуждения 147, 148, 187, 189, 196, 449, 586
 - (см. Диалектика, Доказательство, Познание, Суждение)
- Мир 79, 108, 133, 149, 150, 155, 438, 440—442, 608, 668
- Мнение 115, 375, 384, 490, 500, 532
 - (см. также Суждение)
- Модальность 59, 125, 611, 624
- Модус 98—99, 280, 281, 434, 488, 611, 613, 624

- Мораль 120, 166, 679
 - (см. также Нравственность)
- Мудрость 25, 49, 51, 674
 - мнимая 24, 49, 379
- Мысль 495, 496, 514, 515, 559, 600
 - отчуждаемость 501
- Мышление 409—411, 425, 440, 483, 540, 566, 568, 569, 572, 593, 710, 749—753, 760
 - виды 412, 571
 - метафизическое 500—502
 - как действие 425, 428, 560, 568, 685, 755, 767
 - как способность 406, 420, 423, 482, 533, 534, 556, 571, 690, 745
 - (см. Речь)
- Натурфилософия 350, 454, 568
- Наука 16, 129, 130, 208, 212, 213, 388, 389
 - (см. Диалектика)
- Неделимое 33, 107, 111, 153, 173, 650, 651
 - и делимое 110, 127, 132, 153, 171, 173, 650, 651, 655
 - (см. также Непрерывное)
- Необходимость (необходимое) 98, 99, 117, 144, 164, 177, 228, 229, 254, 302, 332
 - абсолютная 170, 298, 299
 - и случайное 98, 99, 170, 172, 177, 184, 228, 229, 243, 302, 540
 - (см. также Свобода)
- Непознаваемость 11, 17, 60, 375, 376, 378—381, 383, 385, 651, 652
 - (см. также Познание)
- Непрерывное 106, 107, 111, 123, 141, 153, 173, 249, 266
 - и дискретное 123, 166, 249
- Номинализм 221, 227
- Нравственность 62

- Обладание 167, 248
- Общее 222, 223, 279, 280, 740

- и индивидуальное 229, 260, 261
- и особенное 222, 223
- Объект 537, 602, 611, 616, 635, 755, 757, 760
- чувственный 374 (см. Познание)
- Определение 168, 305, 310, 320, 419
- Опыт 193, 198, 387, 712
- Отношение 166, 142, 271—274
- Отражение (зрительный образ) 437, 603, 612, 613, 617, 652, 658, 771—773
- Ощущение 308, 410, 412, 490, 519

- Паралогизм 504, 505, 635, 709, 730
- Первичное 107
- Первопричина 123, 163, 256, 447, 448, 455, 614, 636, 637, 647, 648
- Первый двигатель 107, 119, 154, 156, 164, 169, 170, 173, 174
- Перемещение 108, 171, 181 (см. также Движение)
- Пирронизм (пирронисты) 11, 16, 74, 385, 393—395
- Пифагорейцы 44, 49, 164
- Платоники (академики) 66, 67, 72, 380
- Познание 115, 475, 579, 580, 635, 682
- метод 213, 400, 423, 462, 463, 590, 591, 687, 694—697
- объект 37
- ограниченность 52, 60, 294, 311, 338, 375, 387, 388, 390, 457, 458, 461, 633, 635, 656, 747, 760
- способность 33, 115, 179, 189, 294, 339, 375, 389, 410, 414, 436, 437, 453, 455, 457—459, 475, 570, 573, 578, 579, 602, 682, 687, 690, 705, 720
- внутреннее 410, 414, 475
- достоверное (достоверность) 297, 338, 391, 417, 471, 542, 760
- истинное 400, 531, 532, 547, 746—748, 752
- ложное 400, 457, 458, 746, 747, 748, 752
- недостоверное (недостоверность) 11, 296, 306, 316, 336, 396, 400, 401, 509, 514, 528, 530, 532
- чувственное 305—309, 315, 316, 341, 417, 427, 428, 439, 455, 467, 501, 543, 566, 572, 674, 726, 770
- Понимание (постижение) 410, 424, 474—476, 687, 721, 723, 752, 755, 756
- ограниченность 431, 432, 439
- природа 463, 572, 602, 685, 697, 726, 754, 755
- Понятие 227, 260, 288, 411, 439, 610
- адекватное 609, 691, 692, 730
- врожденное 427, 599
- достоверное 304
- первоначальное 692
- предварительное 430, 680
- ясное и отчетливое 758 (см. Бог)
- Практика 531, 703
- Предикамент (антепредикамент, постпредикамент) 124, 127, 244, 245, 300
- Предикат 123, 216, 226, 228, 237, 242 (см. Качество, Сущность)
- Предложение 168, 227, 264, 282, 286—298, 304
- Предмет
 - единичный 37, 38
 - умопостигаемый 37, 38, 163
 - чувственный 37, 38, 163, 348
- Предопределение 299
- Предпосылка 293, 294
- Представление 288, 308—310, 342—344, 464, 471, 490, 602, 624, 630, 658

- способность к 357, 361, 374, 375, 430, 513, 612, 613
- и репрезентативность 612, 613, 770
- Предубеждение 508, 509, 511, 692
- Признак
 - индивидуальный 236, 576
 - общий (универсальный) 220, 235, 238
 - отличительный 220, 228, 229, 235, 236, 314, 569, 576 (см. также Вид, Род)
- Природа (природное) 104, 117, 155, 185, 349
- Причина 112, 118, 129, 130, 163, 180, 216, 243, 305, 332, 337, 389, 648, 672
 - конечная 454, 647, 667, 668
 - материальная (физическая) 432, 433, 454, 637
 - производящая (возникновения) 104, 151, 170, 175, 177, 432, 433, 445—448, 454, 614, 615, 624, 636, 637, 638, 647, 667, 668, 672
 - разрушительная 446, 447, 643, 645
 - сохраняющая (бытия) 445—447, 636—639, 643, 647
 - и следствие 168, 242, 337, 432, 433, 445, 447, 614 (см. также Первопричина, Первый двигатель)
- Пространство 106
- Противоположное 123, 142—144, 150, 151, 169, 177
- Противоречивое 167, 293, 296, 300
- Протяженность 266, 267, 567—569, 654, 749, 750, 753
- Пустота 106
- Разум 335, 414, 456, 478
 - ограниченность 34, 305, 459, 478, 496, 499
 - природа 756, 761
 - функции 162, 187, 189, 309, 446, 501, 555, 602
 - деятельный 162
 - естественный 34, 323, 402, 484, 533, 534, 613, 639, 644
- страдательный 162
- животного 17, 324, 414, 566, 569 (см. Вера, Чувство)
- Реальность (реальное) 221, 226, 254, 435, 441, 529, 619, 624, 700, 711, 712, 754, 771
 - объективная 429, 432, 434—436, 536, 610—614, 620, 621, 623—625, 628, 630
 - формальная 429, 432, 434, 435, 610—612, 614, 621, 624, 625, 630
 - и идеальное (интенциональное) 112, 466, 611, 711, 770, 771
- Религия 353
- Речь 415
 - и мышление 414
- Род 127, 170, 220, 228, 230—235, 242, 251, 261, 276, 310—313, 425, 706—708
- Свобода 51, 53, 297, 298 (см. Воля, Дух)
- Свойство 166, 242, 326, 392, 466, 467, 707
- Силлогизм 99, 100, 145, 148, 304, 333, 334
- Скептицизм (скептики) 529, 530, 591, 715
- Случай (случайное) 328, 368, 389, 456, 457, 611, 670 (см. Необходимость)
- Совершенство 276—278, 430, 431, 443, 448, 450
 - и несовершенство 453, 454, 456, 709
- Созерцание 410, 474, 475, 578, 586
- Сознание 533
- Сомнение 571
- Софистика (софисты) 44, 49, 180, 710
- Стоицизм (стойки) 74, 253
- Страдание (страдательное состояние) 98, 106, 110, 136, 161, 172, 179, 246—249, 254, 279, 280, 281, 616

- Субстанция 116, 151, 166, 169, 176, 184, 246—251, 257, 567, 580, 604—606
- идея 430
 - бестелесная (нематериальная) 118, 119, 164, 224, 250, 265, 317, 616
 - мыслящая 544, 552—555, 561, 567, 603, 734, 739, 744, 749, 753, 754, 767
 - производящая 567, 568, 611
 - телесная 117, 118, 224, 250, 405, 616, 626, 638, 702, 739, 745, 749, 753
 - и сверхсубстанция 626
 - и форма 151 (см. Бог, Дух)
- Суждение 351, 366, 367, 460, 507—509, 540, 588
- самостоятельность 54, 73
 - способ (метод) 189, 198, 342, 680, 682, 683
 - способность 52, 456, 458—460, 580, 675, 677
 - истинное 453, 461, 688, 693
 - ложное 458, 461, 477, 688, 693, 694
- Сущее 18, 119, 148, 167, 224, 225, 248, 311, 554, 706
- и не-сущее 155, 665
- Существо
- разумное 314, 324, 335, 412 (см. Животное)
- Существование 248, 290, 297, 461, 464—465, 467, 537, 578, 699, 706—711
- актуальное (необходимое) 291, 634, 635
 - возможное 291
 - истинное 295
 - потенциальное 714 (см. Вещь)
- Сущность 254, 264, 276, 279, 320, 465, 467—468, 578
- предикат 228, 229
 - абсолютная 273
 - акцидентальная 254, 255, 316
 - конечная 255, 257, 258
 - неполная 741, 743, 745
 - относительная 273
- полная 741, 745
 - реальная 255, 273
 - универсальная 465
- Схоластика (схоласты) 29, 32, 34, 36, 44
- Тело (телесное) 250, 253, 258, 269, 270, 489, 560, 702, 722—724, 751, 752, 769
- природа 403, 419, 420, 482, 568, 752
 - плотное 557, 567, 732—735, 743, 749
 - природное (естественное) 104, 116, 170
 - простое 108, 133, 177
 - смешанное 108, 177
 - тонкое 567, 732—735, 743, 749, 750, 752
 - и бестелесное 250, 253, 258, 438, 481, 486, 489, 560, 568, 769 (см. Дух, Душа, Ум)
- Теология 34, 35, 76, 78, 117, 118, 148, 199, 213—215, 243
- Трансцендентное 181, 246, 707
- и сверхтрансцендентное 707
- Ум 406—420, 423, 425, 439, 445, 481, 485—487, 532, 535, 561, 563, 576, 578, 581—583, 611, 620, 673, 732—736, 744, 747—751, 752, 762, 766—773
- индифферентность 510, 512
 - ограниченность 52, 271, 401, 428, 443, 490, 580
 - отчуждение 560, 571, 588, 596, 573, 756, 772
 - функция 409, 412, 416, 423, 427, 474, 476, 483, 529, 535, 549, 555, 558, 592—594, 619, 755, 756
 - и душа 406—408
 - и тело 406, 418, 419, 480, 481, 484, 486—488, 549, 559, 567, 732, 733—737, 764, 765, 767, 770 (см. также Интеллект,

Мысль, Разум, Чувство)
Умозаключение 147, 148, 183,
184, 187, 509, 679, 701
Универсалии 164, 221, 226—
228, 230, 238, 305, 464

Фантазия 412, 413, 567
(см. также Воображение,
Представление)

Философия

— предмет 48, 200

— истинная 20, 21, 23, 27, 43,
60, 61, 73, 386, 401

— ложная 10, 24, 25, 35, 43,
47, 49, 55, 88, 280, 376,
377

Форма 105, 149, 151, 179, 234,
237, 275—277, 376
(см. Материя)

Целое

— и части 33, 145, 195, 230,
231, 443, 456, 630, 650, 708

Цель 151, 165, 454, 455, 669,
670

(см. Диалектика)

Церковь католическая 13, 14,
159, 243, 268

Человек 107, 167, 182, 212, 218,
220, 224, 310, 314, 322—
324, 368, 372, 654, 655

— природа 222, 223, 226, 289,
318, 319, 403, 404, 406,
449, 464—466, 518—521

— совершенство (несовер-
шенство) 439, 442, 443,
449, 451, 457, 458, 550,
648, 649

Чувство (чувства, чувстви-
тельное) 117, 119, 162, 175,
305—308, 411, 414, 500,
501, 575

— достоверность 162, 306—
308, 316, 518, 531, 532

— и разум
(см. Познание)

Элементы (первоначала)

110—114, 134, 136, 157, 158,
175, 177

Энтимема 145, 147, 334, 541,
737

Этика (моральная филосо-
фия) 18, 34, 120, 141,
164—166

СОДЕРЖАНИЕ

ПАРАДОКСАЛЬНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ ПРОТИВ АРИСТОТЕЛИКОВ, В КОТОРЫХ ПОТРЕСАЮТСЯ ГЛАВНЫЕ ОСНОВЫ ПЕРИПАТЕТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ И ДИАЛЕКТИКИ В ЦЕЛОМ И УТВЕРЖДАЮТСЯ ЛИБО НОВЫЕ ВЗГЛЯДЫ, ЛИБО, КАЗАЛОСЬ БЫ, УСТАРЕВШИЕ ВЗГЛЯДЫ ДРЕВНИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ	5
КНИГА ПЕРВАЯ. ПРОТИВ УЧЕНИЯ АРИСТОТЕЛИКОВ	
В ОБЩЕМ	23
Упражнение I	—
Упражнение II	43
Упражнение III	61
Упражнение IV	79
Упражнение V	96
Упражнение VI	121
Упражнение VII	142
Упражнение VIII	166
КНИГА ВТОРАЯ. ПРОТИВ ДИАЛЕКТИКИ АРИСТОТЕЛЯ	187
Упражнение I	—
Упражнение II	215
Упражнение III	244
Упражнение IV	282
Упражнение V	304
Упражнение VI	339
МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ, ИЛИ СОМНЕНИЯ И НОВЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВ МЕТАФИЗИКИ ДЕКАРТА	397
<i>Часть I. СОМНЕНИЯ</i>	<i>399</i>
Против «Первого размышления». О том, что может быть подвергнуто сомнению	400
	835

Против «Второго размышления». О природе человеческого ума и о том, будто эту природу нам легче познать, чем природу тела	401
Против «Третьего размышления». О существовании бога	420
Против «Четвертого размышления». Об истинном и ложном	452
Против «Пятого размышления». О сущности материальных вещей и еще раз о существовании бога	463
Против «Шестого размышления». О существовании материальных вещей и о реальном различии между умом и телом человека	473
Еще о некоторых пунктах последнего «Размышления»	489
Заключение	490
 <i>Часть II. НОВЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ</i>	 492
[Против «Первого размышления»]	505
[Против «Второго размышления»]	526
[Против «Третьего размышления»]	585
[Против «Четвертого размышления»]	665
[Против «Пятого размышления»]	698
[Еще о некоторых пунктах последнего «Размышления»]	719
[Против «Шестого размышления»]	774
[Заключение]	776

Гассенди, Пьер

Г 22 Соч. в 2-х томах. Т. 2. Общ. ред. Е. П. Ситковского. Пер. с лат. М., «Мысль», 1968.

836 с. (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие)

В этот том входят два больших полемических сочинения. Первое из них — «Парадоксальные упражнения против Аристотеликов» — отражает период скептицизма в философии Гассенди и борьбу, которую он вел с приверженцами схоластизированного учения Аристотеля. Второе сочинение — «Метафизическое исследование, или Сомнения и Новые возражения против метафизики Декарта» — содержит возражения, сделанные Гассенди Декарту по поводу его книги «Метафизические размышления». Здесь Гассенди выступает как представитель материалистического сенсуализма.

1-5-1

П. И.

10

Пьер Гассенди

СОЧИНЕНИЯ В 2-х ТОМАХ

Том 2

Редактор *С. Я. Шейнман-Топштейн*

Младший редактор *А. Г. Свирса*

Оформление художника *В. В. Максина*

Художественный редактор *С. М. Полесицкая*

Технический редактор *В. Н. Корнилова*

Корректор *Л. М. Чигина*

Сдано в набор 2/II 1968 г. Подписано в печать 30/X 1968 г. Формат бумаги 84×108¹/₃₂, № 1. Усл. печатных листов 44,1. Учетно-издательских листов 42,09. Тираж 9000 экз. Заказ № 41. Цена 2 р. 84 к.

Подписное издание

Издательство «Мысль». Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Московская типография № 20 Главполиграфпрома Комитета по печати при Совете Министров СССР. Москва, 1-й Рижский пер., 2.

УВАЖАЕМЫЕ ЧИТАТЕЛИ!

Библиотека «Философское наследие», выпускаемая издательством «Мысль», включает выдающиеся произведения мировой философской мысли, которые никогда не издавались на русском языке или стали библиографической редкостью.

Часть изданий «Философского наследия» распространяется по подписке.

В СОСТАВЕ БИБЛИОТЕКИ ИЗДАНЫ В 1968 ГОДУ (по подписке)

«Американские просветители». Избранные произведения в двух томах. Цена первого тома 1 р. 80 к.

Платон. Сочинения (в трех томах). Цена первого тома 2 р. 29 к.

Бейль П. Исторический и критический словарь (в двух томах). Цена первого тома 1 р. 49 к., второго — 1 р. 84 к.

«Английские материалисты XVIII в.». Собрание произведений в трех томах. Цена третьего тома 1 р. 86 к.

Готовятся к печати

«Американские просветители». Избранные произведения, т. II.

Платон. Сочинения, т. II.

Гегель. Наука логики (в трех томах), т. I.

«Антология мировой философии» (в четырех томах), т. I.

